

MARIA MANUEL BAPTISTA (ORG.)

GÉNERO E PERFORMANCE

TEXTOS ESSENCIAIS 1

TEXTOS DE:

bell hooks

Christine Delphy

Donna Haraway

Gayatri Spivak

Hélène Cixous

Judith Butler

Luce Irigaray

María Lugones

Monique Wittig

Ochy Curiel

Rosi Braidotti

Simone de Beauvoir

MARIA MANUEL BAPTISTA (ORG.)

GÉNERO E PERFORMANCE

T E X T O S E S S E N C I A I S 1

TEXTOS DE:

bell hooks

Christine Delphy

Donna Haraway

Gayatri Spivak

Hélène Cixous

Judith Butler

Luce Irigaray

María Lugones

Monique Wittig

Ochy Curiel

Rosi Braidotti

Simone de Beauvoir



GECE

Grupo Género
e Performance

[Ficha Técnica]

Título

Género e Performance — Textos essenciais Vol. I

Organização

Maria Manuel Baptista

Coordenação Editorial

Mafalda Lalanda e Fernanda de Castro

Capa

Grácio Editor

Design gráfico e paginação

Grácio Editor

1ª edição em novembro de 2018

ISBN: 978-989-54215-2-7

© Grácio Editor

Travessa da Vila União,

n.º 16, 7.º drt

3030-217 COIMBRA

Telef.: 239 084 370

e-mail: editor@ruigracio.com

sítio: www.ruigracio.com

Reservados todos os direitos

Esta obra foi financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UID/ELT/04188/2013.

Índice

Prefácio	
Gisberta: uma vida que conta	7
Maria Manuel Baptista	
Violência, Luto, Política	21
Judith Butler	
Feminilidade: uma armadilha	53
Simone de Beauvoir	
Este sexo que não é um	61
Luce Irigaray	
O sexo ou a cabeça?	71
Hélène Cixous	
A marca do gênero	93
Monique Wittig	
Três textos de mulheres e uma crítica ao imperialismo	105
Gayatri Chakravorty Spivak	
Então, quando nos tornaremos mulheres?	145
Luce Irigaray	
Que idade tens?	149
Luce Irigaray	
O preço das palavras	155
Luce Irigaray	
Feminismo: uma política transformacional	167
bell hooks	

A biopolítica dos corpos pós-modernos: determinações do eu no discurso do sistema imunitário	179
Donna Haraway	
Pensar o gênero: problemas e resistência	197
Christine Delphy	
Gênero, raça, sexualidade – debates contemporâneos	215
Ochy Curiel	
Heterossexualismo e o sistema de gênero colonial/moderno	239
Maria Lugones	
Vivendo com o sofrimento	271
Judith Butler	
Quatro teses sobre feminismo pós-humano	277
Rosi Braidotti	
Posfácio	309
Aline Ferreira	
SOBRE AS AUTORAS	313

Prefácio

Gisberta: uma vida que conta

Maria Manuel Baptista

Faz 13 anos, no dia 22 de fevereiro de 2019, que Gisberta foi assassinada.

Em 2006, Gisberta Salce Júnior morreu dentro de um buraco, num prédio abandonado, após ter sido torturada durante três dias por um grupo de adolescentes, no Porto, em Portugal. Gisberta era uma mulher transexual que emigrou do Brasil para Portugal nos anos 80 do século XX. Num artigo que publicámos em 2016 (Baptista, Himmel, 2016), explorámos a cobertura mediática da sua morte como um caso ilustrativo de representações sociais de género, tendo chegado a duas conclusões principais: por um lado, mesmo aqueles que constituem comunidades de apoio e reconhecimento, perpetuam discursos binários em relação ao género, enquanto, por outro lado, a única possibilidade aparente de humanizar e transcender essas normas é materializada na performance e na produção artística, ao permitir uma conexão tendencialmente empática e emocional com o "sujeito" enquanto ser humano, em vez de o tratar como um objeto representado a partir do conceito de transgressão. A análise de artigos de jornal sobre Gisberta revelou que há uma forte representação social binária de género, constituída rigidamente por polos estáticos em torno dos conceitos de feminino e masculino. Como tal, a representação social daqueles indivíduos que transgridem este esquema binário, incorporando performances alternativas de género, como foi o caso de Gisberta, parece ter como efeito reduzir o ser humano à sua transgressão,

neste caso, à sua sexualidade transgressora. Naquele estudo, foram analisados diferentes discursos que sobre Gisberta foram então produzidos no espaço público: media, tribunais, adolescentes envolvidos no crime, ativistas LGTB e artistas. Através dessa análise, foi possível concluir que essas normas binárias são muito profundas e estão culturalmente naturalizadas, na medida em que atravessam mesmo os discursos daqueles que tendem a falar em nome das pessoas transsexuais, de tal forma que parece quase impossível escapar deles. Detetamos apenas uma importante exceção: a da expressão artística, em forma quer de performance poética, quer musical ou teatral. Com efeito, na investigação que realizámos então, este surgiu como o único *topos* a partir do qual o verdadeiro reconhecimento de Gisberta como, simplesmente, um ser humano, parece ser alcançado (enquanto humano sexuado, mas que não se reduz à sua sexualidade). Este caso tornou-se para nós um exemplo extremo da necessidade de refletir sobre as normas e performances de género que culturalmente construímos para pensar os seres humanos e as suas identidades, de modo a poder abrir espaço para o reconhecimento da dignidade de todos os indivíduos enquanto membros da espécie humana.

Com efeito, como afirma Judith Butler, no texto que abre este livro e que bem podia referir-se ao caso do assassinato de Gisberta,

uma perda pode parecer totalmente pessoal, privada, isolada, mas também pode fornecer um conceito inesperado de comunidade política, até mesmo uma premonição de uma fonte de não-violência. Se a vida que é minha não é original ou finalmente separável da tua, então o nós que somos não é apenas uma combinação de tu e eu e de todos os outros, mas um conjunto de relações de interdependência e paixão. E não podemos negá-las ou destruí-las sem refutar algo fundamental sobre as condições sociais da nossa vida. (Butler, 2018b, p. 275).

Num outro texto que escolhemos para integrar esta coletânea de estudos em Género e Performance em língua portuguesa, de modo a introduzir uma reflexão sobre uma temática que ainda está a dar os primeiros passos entre nós, Butler complementa:

Isto significa que cada um de nós é constituído, politicamente, em parte em virtude da vulnerabilidade social dos nossos corpos

- como um local de desejo e vulnerabilidade física, como um local de uma publicidade ao mesmo tempo assertiva e exposta. A perda e a vulnerabilidade parecem derivar do facto de sermos corpos socialmente constituídos, vinculados a outros, correndo o risco de perder esses vínculos, expostos a outros, em risco de violência em virtude dessa exposição. (Butler, 2018a, p. 22).

Com efeito, a questão do género está no centro das questões relativas à identidade, devido à “função paradigmática da diferença sexual em relação a outros eixos de exclusão” (Hall, 1996, p. 15). As normas de género e os discursos hegemónicos prevaletentes baseiam-se na extrema polarização entre feminino e masculino. Tais normas e discursos foram e continuam a ser contestados tanto pelas práticas performativas do género, que desafiam essas normas, não se conformando a elas, como, também, teoricamente.

Dito de outra forma, e nas palavras de Butler, “como um modo de relação, nem o género nem a sexualidade são exatamente uma possessão, mas sim um modo de ser desapossado, um modo de ser para outro ou em virtude de outro” (Butler, 2018a, p. 26).

O caso de Gisberta ilustra-o na perfeição.

O corpo de Gisberta Salce Júnior, de 46 anos, foi encontrado num poço, na zona do Campo 24 de Agosto, na cidade do Porto, Portugal. Ela foi violentamente torturada, durante três dias, por um grupo de 14 adolescentes, de 13 a 16 anos, tendo sido depois lançada para dentro de um poço no qual acabou por morrer afogada. Um dos rapazes acabou por confessar os factos a um professor, que alertou as autoridades. De acordo com os media, durante o julgamento, os adolescentes alegaram que cometeram os atos por “diversão” e não tinham intenção de assassiná-la.

A compreensão destes eventos poderá, com efeito, encontrar-se bem mais fundo, num outro lugar:

O corpo implica mortalidade, vulnerabilidade, agência: a pele e a carne expõem-nos ao olhar dos outros, mas também ao toque, e à violência, e os corpos põem-nos também em risco de se tornarem a agência e o instrumento de tudo isto. Embora lutemos por direitos sobre os nossos próprios corpos, os próprios corpos pelos quais lutamos não são apenas nossos. O corpo tem

a sua dimensão invariavelmente pública. Constituído como um fenómeno social na esfera pública, o meu corpo é e não é meu. Dado desde o início ao mundo dos outros, carrega a sua marca, é formado dentro do cadinho da vida social; só mais tarde, e com alguma incerteza, reivindico o meu corpo como meu, se é que de facto alguma vez o faço. (Butler, 2018a, p. 28).

Os adolescentes que assassinaram Gisberta estavam institucionalizados em centros para jovens em risco (a maioria deles nas Oficinas de S. José, uma instituição católica). Seis deles foram condenados por delitos qualificados contra a integridade física e tentativa de profanação de cadáver e condenados à institucionalização num centro educacional semi-aberto por 13 meses. Cinco menores foram condenados por ofensas à integridade física, com uma sentença de 11 meses, e dois foram condenados por omissão e a 12 meses de reeducação. A família de Gisberta criticou as sentenças por não serem suficientemente fortes. O caso foi também seguido de uma série de eventos relativos à instituição das Oficinas de S. José, tendo sido despedidos alguns funcionários que testemunharam e criticaram a instituição e o diretor foi encontrado morto, suspeitando-se de suicídio.

A história foi amplamente relatada nos media, e continuou na agenda noticiosa em momentos posteriores como o julgamento e a propósito de outros eventos em relação à instituição católica que acolhia os menores, marchas LGTB e protestos, e ainda o lançamento de uma música de um cantor famoso (Pedro Abrunhosa) dedicada a Gisberta, bem como a apresentação de uma peça teatral sobre o caso. Todos estes relatos apresentaram múltiplas perspetivas, desde narrativas chocantes de relatórios policiais e judiciais, até reflexões sobre a delinquência juvenil e o centro onde os adolescentes se encontravam institucionalizados, bem como a perspetiva dos ativistas LGTB, que, muitas vezes, criticaram o modo como os media retratavam Gisberta.

Embora muitas dessas perspetivas divergissem, identificaram-se representações sociais hegemónicas: a representação binária de género formada por dois polos opostos: o masculino e o feminino, e a conseqüente redução de Gisberta à sua (não) identidade de género. Com efeito, Gisberta encontrava-se num lugar

de múltiplas precaridades. A primeira delas consistia no facto de não ser um homem, mas uma espécie de ‘mulher imperfeita’, muito distante da representação cultural da identidade feminina, nos termos de um conceito de ‘eterno feminino’, que tanto irritava já Simone de Beauvoir:

(...) não há mito mais irritante nem mais falso do que aquele (o) do eterno feminino que foi inventado, com a ajuda das mulheres, pelos homens, e que as descrevem como intuitivas, encantadoras, sensíveis. Os homens têm a capacidade de dar a estas palavras uma ressonância lisonjeira, de tal modo que muitas mulheres se deixam enganar por esta imagem.(...)Mas o que o homem realmente quer dizer quando fala da sensibilidade da mulher é a sua falta de inteligência, a sua irresponsabilidade quando diz encanto, a sua traição quando diz capricho. Não nos deixemos enganar. (Beauvoir, 2018, p. 54).

Gisberta é um caso extremo que lançou um intenso debate público em torno das questões de género e violência, principalmente a violência extrema contra aqueles que parecem não se encaixar nas normas hegemónicas de género. O caso fez com que as questões de género fossem trazidas para o espaço mediático, evidenciando as representações sociais existentes sobre elas.

De uma forma mais incisiva, o que pode ajudar a compreender em profundidade aquilo que consideramos ser a ilegibilidade cultural e social do ser humano Gisberta encontramos-lo nas palavras de Simone de Beauvoir, ainda muito longe de uma abordagem analítica a sujeitos transgénero: “O homem considera a mulher como a projeção dos seus desejos, a realização da sua vontade de poder” (Beauvoir, 2018, p. 58). Ou, como afirma Irigaray em “Este sexo que não é um”, texto incluído nesta coletânea,

(...) A sexualidade feminina sempre foi pensada a partir de parâmetros masculinos (...) Neste tipo de conceção de relação sexual, do prazer da mulher nada é dito. O seu quinhão seria o da "falta", da "atrofia" (do sexo) e da "inveja do pénis" como o único sexo reconhecido como valioso. Ela tentaria, portanto, por todos os meios, apropriar-se dele: através do seu amor um tanto servil pelo pai-marido suscetível de lho dar, pelo seu desejo de um filho-pénis preferencialmente menino, pelo acesso aos valores culturais ainda apenas reservados aos homens por direito

e, portanto, sempre masculinos, etc. A mulher não viveria o seu desejo senão como expectativa de possuir finalmente um equivalente do sexo masculino. (Irigaray, 2018, pp. 61-62).

Gisberta encontra-se no movimento totalmente oposto a este e mesmo exterior a ele, por isso culturalmente ‘ilegível’ para esta representação cultural binária da identidade, quer do ponto de vista de um ser humano feminino, quer masculino.

Tomemos como exemplo a reportagem de Ana Cristina Pereira sobre Gisberta, “Ya, um dia fomos bater na Gisberta”. A história é baseada numa entrevista com um dos adolescentes que a atacaram, destacando o seu sofrimento e a sua história pessoal de uma forma humanizadora, que vai além de sua sexualidade, e aborda mesmo as nuances mais complexas dela como ser humano.

A jornalista conta a história de Gisberta, que, após emigrar do Brasil para Portugal, por algum tempo com relativo sucesso, acabou por ser internada num hospital, onde lhe diagnosticaram diversas doenças (tuberculose, pneumonia, candidíase) tendo, em seguida, fugido de uma reabilitação terapêutica numa comunidade em Setúbal, para uma casa ocupada no Porto, e depois para um edifício inacabado no Campo 24 de Agosto. As suas condições de vida são descritas nos seguintes termos: vivia numa cabana apoiada por vigas de madeira e painéis de plástico. Além da ligação com um dos rapazes, “ela cuidou dele quando morava com a mãe na rua Coelho Neto, numa casa cheia de prostitutas, altura em que a ex-transsexual estrela já estava afundada em drogas e era prostituta em Gonçalo Cristóvão e na Rua de Santa Catarina” (Pereira, “Ya, um dia fomos bater na Gisberta”, 2009). O relacionamento com alguns dos adolescentes é descrito nos termos de uma vulnerabilidade e abertura de Gisberta: “O rapaz começou a visitá-la à hora do almoço. Com ele, vieram outros. Gis abriu para eles a sua vida. E a sua vida, naquele momento, era uma mistura de doença, miséria, solidão”. Outros aspetos da sua vida são também destacados, como as dificuldades de ser estrangeiro: “Sem contrato de trabalho, ela não conseguia renovar o visto”. A autora recupera ainda a história dos meninos, as suas histórias de exclusão e percursos de vida difíceis (o modo como foram retirados às suas famílias). O mesmo artigo, por outro lado, descreveu os

ataques a Gisberta, concentrando-se no seu sofrimento e, num tom bastante emocional, favorecendo a identificação do leitor com Gisberta. A autora destaca a agressividade e crueldade dos atacantes: “deram-lhe socos e pontapés, jogaram pedras, bateram-lhe com paus, enquanto a chamavam de travesti, maricas, prostituta. E eles riam. Eles riam muito”; “Um dos rapazes pediu a outro para lhe tirar a roupa e torceu o nariz. Gisberta ‘cheirava mal e tinha AIDS’; Gisberta chorou. Ela chorava compulsivamente”. Durante a entrevista com o rapaz, a jornalista pergunta constantemente o que fazia Gisberta e como se sentia ela, obrigando-o mesmo a reconhecer o sofrimento do outro como ser humano: “Como estava a Gisberta?”, “Gisberta estava em mau estado?”, “– Durante esses dias, alguém entrou em pânico e disse: ‘estamos a maltratar uma pessoa?’ – Não. – Alguém te disse para parar? – Sim, um dos rapazes disse que devíamos parar. – O mais velho? – Sim. Mas quem era ele para dar ordens? Ninguém”.

De acordo com a descrição da publicação brasileira *Pensar Contemporâneo* (2018), o resto conta-se em poucas palavras:

A partir do dia 15 de fevereiro de 2006, passaram [os adolescentes] a se revezar em grupos para cometer múltiplos atos de violência contra a mulher que foi espancada, violentada e humilhada ao longo de três dias, com pedradas, pauladas – os pedaços de madeira também foram usados para estuprá-la – e queimaduras de cigarro.

Entre os dias 21 e 22 do mesmo mês, os jovens voltaram ao local e encontraram a brasileira desacordada. Acreditando que estava morta, pensaram em formas de sumir com o corpo e a jogaram no fosso do edifício, cheio de água. Ela estava inconsciente, mas viva, e morreu afogada.

A própria forma como Gisberta foi assassinada é uma ilustração, ainda que em alguns aspetos de forma inversa (e talvez por isso mais nítida) das propostas teóricas e analíticas que a reflexão de Irigaray neste livro nos propõe:

Não há aí, em grande medida, senão imperativos ditados pela rivalidade entre machos: o mais forte sendo aquele que “se es-tica mais”, que tem o pénis mais longo, o mais duro, o que “urina mais longe” (cf. vejam-se os jogos entre os meninos). Ou ainda pela intervenção de fantasias sadomasoquistas, comandadas,

elas próprias, pela relação do homem com a mãe: desejo de forçar, de penetrar, de se apropriar, o mistério desse ventre onde o conceberam, o segredo da sua geração, da sua "origem". Desejo-necessidade, também, de refazer o derramamento de sangue para reviver uma muito arcaica relação - intrauterina, sem dúvida, mas sobretudo pré-histórica – com o maternal (Irigaray, 2018, p. 63).

E se aqui referimos a história de Gisberta, as circunstâncias precárias e violentas em que decorreu a sua vida e a sua morte, é porque elas nos servem como uma espécie de lente de aumento para compreender as vidas de muitas mulheres (com ou sem útero, com ou sem genitália feminina), que se construíram nas teias de uma certa forma de representar sexo e género.

O presente livro procura tornar acessíveis textos fundamentais para o aprofundamento do estudo destas problemáticas, complexificando a reflexão que tem sido produzida entre nós em torno das questões que articulam géneros, culturas, corpos, performances e identidades. Ele move-se no terreno teórico metodológico proposto por Curiel:

Categorias como mulher, negro, negra, indígena, lésbica, gay, trans servem-nos apenas para a articulação política, não podem ser fins em si mesmos. Creio que é mais importante ser antirracista do que ser orgulhosamente negra, creio que é mais importante ser feminista do que reconhecermo-nos mulheres, creio que é mais importante eliminar o regime da heterossexualidade do que ser lésbica, creio que o importante são os projetos políticos de transformação, que surgem a partir dos movimentos sociais, mas também da academia crítica (Curiel, 2018, p. 235).

Os mais recentes desenvolvimentos que a partir das reflexões dos primeiros feminismos foram sendo realizadas e complexificadas, conduzem-nos por temáticas tão diversas como as questões da linguagem (com Monique Wittig¹) e da filosofia (com Spivak²),

¹ "(...) O género, [é] um elemento da linguagem (...) [que] corresponde à tentativa constante de privá-las [às mulheres] da coisa mais preciosa que existe para um ser humano - a subjetividade". (Wittig, 2018, p. 97).

² "Quando a Mulher é situada fora da filosofia pelo Sujeito Dominante, o debate sobre ela ocorrerá como debate sobre essa mesma exclusão, ela não será rasurada por um gesto retórico displicente (...)". (Spivak, 2018, p. 106).

do poder (como é o caso de hooks³) e do desejo (entre outros, os textos de Irigaray⁴), do colonialismo produto da modernidade que se declinou em várias formas exacerbadas de capitalismo e suas representações de gênero (como bem sublinha Lugones⁵), da noção de classe às novas (bio)-tecnologias (com Haraway⁶), enfim, das múltiplas representações e performatividades a que os corpos, as suas representações e as suas práticas, têm sido conduzidos na cultura contemporânea, quer objetificando-os quer, pelo contrário, procurando novas formas de singularização e subjetivação (questão que Delphy limpidamente coloca⁷).

Os aportes e pontos de partida teórico-metodológicos das autoras que aqui apresentamos são múltiplos e até por vezes contraditórios. De qualquer forma, é possível detetar entre textos tão

³ “(...) as mulheres [não estão] fora da prática da dominação, no papel exclusivo da vítima. As mulheres são igualmente consideradas como agentes de dominação, como potenciais teóricas, e criadoras de um paradigma relativamente às relações sociais em que esses grupos de indivíduos designados como “fortes” exercem poder, benévolo e coercivo, sobre aqueles que são designados como “fracos” (hooks, 2018, p. 169).

⁴ “Mas, é claro, para que a mulher chegue aí onde ela tem prazer enquanto mulher, será necessário um longo percurso pela análise dos diversos sistemas de opressão que se exercem sobre ela. (...) Porque a mulher é, tradicionalmente, valor de uso para o homem, valor de troca entre os homens. Mercadoria, portanto. O que a deixa guardiã da matéria cujo preço será estimado pela bitola do seu trabalho e da sua necessidade-desejo pelos ‘sujeitos’: trabalhadores, comerciantes, consumidores. As mulheres são marcadas falicamente pelos seus pais, maridos, proxenetas. E esta estampagem decide do valor delas no comércio sexual. (...) Como é que este objeto de transação pode reivindicar um direito ao prazer sem sair do comércio estabelecido? Como é que esta mercadoria poderia ter com outras mercadorias uma relação diferente do cúme agressivo em relação ao mercador?” (Irigaray, 2018, pp. 68-69).

⁵ “(...) o colonialismo introduziu muitos géneros, e, o género em si, como um conceito colonial e como um modo de organização de relações de produção e de propriedade, de cosmologias e de modos de conhecimento” (Lugones, 2018, p. 239).

⁶ “Não se nasce mulher, Simone de Beauvoir insistiu corretamente. Foi necessário o terreno político-epistemológico do pós-modernismo para poder insistir num co-texto com o de Beauvoir: não se nasce um organismo. Os organismos são feitos; são construções do tipo que muda o mundo. As construções dos limites de um organismo, o trabalho dos discursos da imunologia, são mediadoras particularmente poderosas das experiências de doença e morte para as pessoas da era industrial e pós-industrial” (Haraway, 2018, pp. 187-188).

⁷ “Para pensar em género, como para se pensar o que quer que seja, é preciso sair do domínio das pressuposições. Pensar o género é repensar a questão da sua relação com o sexo, e para pensar esta questão, é necessário colocá-la, o que implica que se abandone a ideia de que já se conhece a resposta” (Delphy, 2018, p. 205).

distantes no tempo e no espaço, linhas teóricas e genealogias múltiplas e intrincadas (escolhemos o critério cronológico da primeira publicação de cada um dos textos selecionados na esperança de poder facilitar tais percursos, que o leitor construirá por si próprio). Do primeiro ao último texto, as autoras e os textos que aqui reunimos atravessam os diversos feminismos do século XX e desembocam (sem os anular) nos atuais Estudos de Género. Não é nosso objetivo, neste contexto, fornecer qualquer tipo de leitura que imponha uma coerência entre correntes, textos e autoras que, efetivamente, se definem mais pela oposição do que pela continuidade, até porque é neste rico cadinho de diversidade, contestação e multiplicidade, que um pensamento vigoroso sobre Género e Performance se tem desenvolvido e disseminado nas últimas décadas, um pouco por todas as partes do nosso atual mundo pós-industrial globalizado.

Como bem defende Irigaray,

(...) as mulheres não formam, para falar com rigor, uma classe, e a sua dispersão por diversas classes torna o seu combate político complexo, a sua luta política, as suas reivindicações por vezes contraditórias. Resta, no entanto, a sua condição de subdesenvolvimento que vem da sua submissão por uma cultura que as oprime, as utiliza, faz delas um meio de troca, sem que elas tirem disso grande proveito. Exceto no quase monopólio do prazer masoquista do trabalho doméstico, e - até agora - da reprodução. Poderes de escravo. Que, de resto, não são nulos. Porque, no que diz respeito ao prazer, o mestre não é forçosamente bem servido (Irigaray, 2018, p. 69).

É ainda por causa desta multiplicidade interseccional, que constitui a ambiguidade dos corpos generificados, sexualizados e performáticos, que o projeto deste livro se desenvolve também nos termos de Cixous, quer dizer, não abandonando o registo teórico, crítico e analítico, não deixa de se colocar sob o signo da rutura proporcionada pelo humor: “As mulheres choraram muito culturalmente, mas uma vez secas as lágrimas, teremos abundantemente brilho, efusão e certo humor que constituem, seguramente, a sua maior força e que começa por este riso de si-próprias” (Cixous, 2018, p. 91).

Num momento em que a Hungria deixa de financiar Estudos de Género nos seus programas de mestrado e doutoramento, ‘por se tratar de ideologia e não de ciência’ (Acidigital, 2018) e que o Presidente dos Estados Unidos da América pretende excluir a palavra género de documentos oficiais da ONU (*Jornal Económico*, 2018), consideramos a presente coletânea ainda mais relevante e necessária, na linha da reflexão que nos deixa Rosi Braidotti:

Partindo de filosofias de imanência radical, materialismo vital, e da política feminista das localizações, eu tenho argumentado contra o voar na direção de uma ideia abstrata de uma “nova” humanidade. Precisamos, antes, de cartografias corporificadas e incorporadas, relacionais e afetivas das novas relações de poder que estão a emergir da atual ordem geopolítica. Classe, raça, género e orientações sexuais, idade e capacitação física são, mais do que nunca, marcadores significativos da “normalidade” humana. Estes são os fatores determinantes no enquadramento da noção de, e no controlo do acesso a algo a que podemos chamar “humanidade”. E, no entanto, tendo em conta o alcance global dos problemas que enfrentamos, hoje, no Antropoceno, é ainda verdade que “nós” estamos nisto juntos. A consciência disso não pode, contudo, ocultar ou nivelar as disparidades de poder que sustentam o sujeito coletivo (“nós”) e o seu esforço (isto). Podem, certamente, estar em causa projetos múltiplos e potencialmente contraditórios na recomposição da “humanidade”, neste momento (Braidotti, 2018, p. 306)

Se não houvesse outra justificação para a pertinência deste livro, bastar-nos-ia Gisberta, pois que, antes de tudo, da Hungria aos Estados Unidos, e em todas as outras partes do globo, é preciso que as vidas de todas e cada uma das Gisbertas passadas, presentes e futuras contem, ainda e sempre, como vidas.

Aveiro, 28 de outubro de 2018

Bibliografia

- Abrunhosa, P. (s.d.). “Balada de Gisberta”. Obtido de Abrunhosa e disponível em: <http://www.abrunhosa.com/discografia.aspx?menu=DISCOGRAFIA&action=det&id=10>
- Acidigital, “Hungria deixa de financiar estudo de gênero por ser ideologia e não ciência”. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticias/hungria-deixa-de-financiar-estudo-de-genero-por-ser-ideologia-e-nao-ciencia-21885> (consultado em 27 de outubro de 2018).
- Araujo, P. (9 de julho de 2006). Marcha gay no Porto homenageia Gisberta. *Journal de Notícias*. Disponível em: http://www.jn.pt/paginainicial/interior.aspx?content_id=559393 (consultado em 27 de outubro de 2018).
- Baptista, M., Himmel R. (2016). “‘For Fun’: (De)Humanizing Gisberta—The Violence of Binary Gender Social Representation”. *Sexuality & Culture*, setembro 2016, Volume 20, Issue 3, pp. 639–656.
- Beauvoir, Simone. (2018 [2001]). “Feminilidade: uma armadilha [“La Feminité: un piège”]”, Baptista, M. M. (Org.), *Gênero e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 53-59.
- Braidotti, Rosi (2018 [2017]). “Quatro teses sobre feminismo pós-humano” [“Four theses on posthuman feminism”], Baptista, M. M. (Org.), *Gênero e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 277-307.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- Butler, J. (setembro, 2009). “Performativity, Precarity and Sexual Politics”. *AIBR*. Revista de Antropología Iberoamericana. 4(3), p.I-XIII.
- Butler, Judith. (2018a [2004]). “Violência, Luto, Política” [“Violence, Mourning, Politics”], Baptista, M. M. (Org.), *Gênero e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 21-51.
- Butler, Judith. (2018b [2014]). “Vivendo com o sofrimento” [Living with grief”], Baptista, M. M. (Org.), *Gênero e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 271-276.
- Cancio, F. (4 de maio de 2006). “Morte da transexual Gisberta em documentario europeu”. *Diário de Notícias*. Disponível em: http://www.dn.pt/Inicio/interior.aspx?content_id=639941&page=-1 (consultado em 27 de outubro de 2018).
- Cixous, Hélène. (2018 [1976]). “O sexo ou a cabeça?” [“Le sexe ou la tête?”], Baptista, M. M. (Org.), *Gênero e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 71-91.
- Correio da Manhã*. (2 de agosto de 2006b). “Treze meses internados”. *Correio da Manhã*. Disponível em: <http://www.cmjornal.xl.pt/nacional/portugal/detalhe/treze-meses-internados.html> (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Correio da Manhã*. (3 de agosto de 2006a). “Casos a Seguir”. *Correio da Manhã*. Disponível em: <http://www.cmjornal.xl.pt/opiniao/detalhe/casos-a-seguir.html> (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Correio da Manhã*. (8 de fevereiro de 2008). “Esqueceram quem matou Gisberta”. *Correio da Manhã*. Disponível em: <http://www.cmjornal.xl.pt/nacional/portugal/detalhe/esqueceram-quem-matou-gisberta.html> (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Costa, T. B. (17 de agosto de 2014). “Mater dolorosa”. *Publico*. Disponível em:

- <http://www.publico.pt/culturaipilon/noticia/mater-dolorosa-1666731> (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Curiel, Ochy. (2018 [2005]). “Género, raça, sexualidade: debates contemporâneos” [“Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos”], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 215-237.
- Damaso, E. (6 de março de 2006). “Gisberta”. *Diario de Noticias*. Disponível em: http://www.dn.pt/Inicio/interior.aspx?content_id=636957&page=-1 (consultado em fevereiro e março de 2015)
- Delphy, Christine (2018 [2001]). “Pensar o género: problemas e resistência” [“Penser le genre: problémes et résistances”], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 197-213.
- Diario de Noticias*. (25 de fevereiro de 2006a). “Gisberta e recordada como uma mulher belíssima, cordial e docil”. *Diario de Noticias*. Disponível em: http://www.dn.pt/Inicio/interior.aspx?content_id=636554&page=-1 (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Diario de Noticias*. (25 de fevereiro de 2006b). “Onda de solidariedade de compatriotas e amigos”. *Diario de Noticias*. Disponível em: http://www.dn.pt/Inicio/interior.aspx?content_id=636550&page=-1 (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Hall, S. (1996). “Introduction: who needs 'Identity'?”. S. Hall & S. Gay (Ed.), *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage, pp.1-17.
- Haraway, Donna. (2018 [1989]). “A biopolítica dos corpos pós-modernos: determinações do eu no discurso do sistema imunitário” [“The Biopolitic of Post-Modern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse”], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 179-195.
- hooks, bell (2018 [1989]). “Feminismo: uma política transformacional” [Feminism: a transformational politic], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 167-178.
- Irigaray, Luce. (2018 [1974]). “Este sexo que não é um” [“Ce sexe qui n'en est pas un”], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 61-70.
- Jornal Económico*. “Trump contra a palavra “género” em documentos oficiais da ONU”. Disponível em: <https://jornaleconomico.sapo.pt/noticias/trump-contra-a-palavra-genero-em-documentos-oficiais-da-onu-370245> (consultado em 27 de outubro de 2018).
- Laranjo, T. (2 de agosto de 2006). “Menores suspeitos de matarem Gisberta condenados a internamentos ate 13 meses”. *Publico*. Disponível em: <http://www.publico.pt/sociedade/jornal/menores-suspeitos-de-matarem-gisberta-condenados-a-internamentos-ate-13-meses-91906> (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Lugones, María. (2018 [2007]). “Heterossexualismo e o sistema de género colonial/moderno” [“Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System”], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 239-270.
- Magalhaes, J. B. (5 de março de 2006). “Mundo-cao ou mundo humanizado?”. *Jornal de Noticias*. Disponível em: http://www.jn.pt/paginainicial/interior.aspx?content_id=539673&page=-1 (consultado em fevereiro e março de 2015).

- Mandim, D. (2 de agosto de 2006). "Nao agiram por causa da orientacao sexual da vitima". *Diario de Noticias*. Disponível em: http://www.dn.pt/inicio/interior.aspx?content_id=644153 (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Morato, P. (9 de maio de 2014). "«Gisberta» com Rita Ribeiro no Teatro Rapido". *Diario de Noticias*. Disponível em: http://www.dn.pt/cartaz/teatro/interior.aspx?content_id=3210905&page=-1 (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Moscovici, S. (2000). "The Phenomenon of Social Representations". M. Serge, & G. Duveen, *Social Representations: Explorations in Social Psychology*. Polity Press, pp.18-77.
- Nadais, I. (1 de fevereiro de 2014). "Muito mais do que 15 minutos de fama para Gisberta". *Publico*. Disponível em: <http://www.publico.pt/culturaipilon/noticia/muito-mais-do-que-15-minutos-de-fama-para-gisberta-1621896> (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Pacheco, N. (7 de junho de 2006). "O martirio de Gisberta e os clones de Alex". *Publico*. Disponível em: <http://www.publico.pt/espaco-publico/jornal/omartirio-de-gisberta-e-os-clones-de-alex-87462> (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Pereira, A. C. (1 de agosto de 2009). "Ya, um dia fomos bater na Gisberta". *Publico*. Disponível em: <http://www.publico.pt/temas/jornal/ya-um-dia-fomos-bater-na-gisberta-17363892> (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Pereira, A. C. (10 de junho de 2006). "Documentario sobre Gisberta exibido no Porto". *Publico*. Disponível em: <http://www.publico.pt/sociedade/jornal/documentario-sobre-gisberta-exibido-no-porto-83509> (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Rodrigues, R. J. (18 de fevereiro de 2007). "Ele, ela, ele...". *Noticias Magazine*, 40-48. Disponível em: <http://www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10096.003.002.008> (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Silva, H. T. (6 de junho de 2006). "Crianças ilibadas sao um convite a repeticao do crime". *Jornal de Noticias*. Disponível em: http://www.jn.pt/paginainicial/interior.aspx?content_id=555763 (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (2018 [1999]). "Três textos de mulheres e uma crítica ao imperialismo" [Three Women's Texts and a Critique of Imperialism], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 105-144.
- Tavares, J. M. (14 de julho de 2006). "Paulinho e Gisberta". *Diario de Noticias*. Disponível em: http://www.dn.pt/Inicio/interior.aspx?content_id=643384 (consultado em fevereiro e março de 2015).
- Watson, L. P., & Maia, N. M. (3 de agosto de 2006). "Tribunal nao encontrou razao do crime". *Jornal de Noticias*. Disponível em: <http://www.jn.pt/paginainicial/interior.aspx?c> (consultado em 27 de outubro de 2018).
- Wittig, Monique. (2018 [1985]). "A marca do género" ["The mark of gender"], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 93-104.
- Oliveira, Francine. (2018). "Conheça a história de Gisberta, trans brasileira assassinada em Portugal". *Pensar Contemporâneo*. Disponível em: <https://www.pensarcontemporaneo.com/conheca-historia-de-gisberta-trans-brasileira-assassinada-em-portugal/> (consultado em 27 de outubro de 2018).

Violência, Luto, Política

Judith Butler

Butler, Judith. (2004). "Violence, Mourning, Politics", in Butler, J., *Precarious Life: the powers of mourning and violence*. Londres e Nova Iorque: Verso, pp. 19-49.¹

Proponho-me a considerar uma dimensão da vida política que tem a ver com a nossa exposição à violência e a nossa convivência com ela, com a nossa vulnerabilidade à perda e a tarefa do luto que se segue, e com a busca de uma base para a comunidade nessas condições. Não podemos exatamente “argumentar contra” essas dimensões da vulnerabilidade humana, na medida em que elas funcionam, com efeito, como os limites do discutível, talvez até como a fecundidade do inquestionável. Não é que a minha tese sobreviva a qualquer argumento em contrário: certamente que existem várias maneiras de olhar para a vulnerabilidade corpórea e a tarefa do luto, e várias formas de figurar

¹ Tradução do inglês por Belmira Coutinho (belmira.coutinho@ua.pt). Doutoranda no Programa Doutoral em Estudos Culturais, nas Universidades de Aveiro e Minho. Bolseira de Doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) (ref. SFRH/BD/101121/2014). Apoio financeiro da FCT no âmbito dos fundos Nacionais do MCTES e FSE. Investigadora e membro do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho e do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

estas condições dentro da esfera da política. Mas se a oposição é à vulnerabilidade e à tarefa do luto em si, independentemente da sua formulação, então provavelmente será melhor não considerar primariamente esta oposição como um “argumento”. De facto, se não houvesse oposição a esta tese, não haveria razão para escrever este ensaio. E, se a oposição a esta tese não fosse consequencial, então não haveria razão política para repensar a possibilidade de comunidade com base na vulnerabilidade e na perda.

Talvez, então, não seja surpresa nenhuma que eu proponha começar e terminar com a questão do humano (como se houvesse outra maneira de começarmos ou terminarmos!). Começamos aqui não porque exista uma condição humana que é universalmente partilhada – com certeza que ainda não é o caso. A questão que me preocupa à luz da recente violência global é: quem conta como humano? Que vidas contam como vidas? E, finalmente, o que torna uma vida passível de luto? Apesar das nossas diferenças de localização e história, a minha suposição é que é possível apelar para um “nós”, pois todos nós temos alguma noção do que é ter perdido alguém. A perda fez um ténue “nós” de todos nós. E se perdemos, segue-se que tivemos, que desejámos e amámos, que lutámos para encontrar as condições para o nosso desejo. Todos nós perdemos nas últimas décadas por causa da SIDA, mas há outras perdas que nos afetam, causadas pela doença e pelo conflito global; e existe também o facto de que as mulheres e as minorias, incluindo as minorias sexuais, são, como comunidade, sujeitas à violência, expostas à sua possibilidade, se não à sua realização. Isto significa que cada um de nós é constituído politicamente em parte em virtude da vulnerabilidade social dos nossos corpos — como um local de desejo e vulnerabilidade física, como um local de uma publicidade ao mesmo tempo assertiva e exposta. A perda e a vulnerabilidade parecem derivar do facto de sermos corpos socialmente constituídos, vinculados a outros, correndo o risco de perder esses vínculos, expostos a outros, em risco de violência em virtude dessa exposição.

Não tenho a certeza de saber quando o luto é bem-sucedido, ou quando alguém completou o luto por outro ser humano. Freud

mudou de ideias sobre este assunto: ele sugeriu que o luto bem-sucedido significava poder trocar um objeto por outro²; mais tarde, afirmou que a incorporação, originalmente associada à melancolia, era essencial para a tarefa do luto³. A esperança inicial de Freud de que um vínculo pudesse ser retirado e, em seguida, dado de novo, implicava uma certa permutabilidade dos objetos como um sinal de esperança, como se a perspectiva de voltar à vida recorresse a uma espécie de promiscuidade do alvo libidinal⁴. Isso pode ser verdade, mas não creio que o luto bem-sucedido signifique que alguém se esqueceu de outra pessoa ou que alguma outra coisa tenha surgido para substituí-la, como se a substituíbilidade total fosse algo por que nos poderíamos esforçar.

Talvez, pelo contrário, alguém faça o luto quando aceita que será mudada, possivelmente para sempre, pela perda sofrida. Talvez o luto tenha a ver com concordar em passar por uma transformação (talvez se deva dizer submeter-se a uma transformação) cujo resultado total não se pode conhecer antecipadamente. Há, como sabemos, a perda, mas também existe o efeito transformador da perda, e este último não pode ser traçado ou planejado. Pode-se tentar escolhê-lo, mas pode ser que esta experiência de transformação desconstitua a escolha até certo ponto. Não penso, por exemplo, que alguém possa invocar a ética protestante quando se trata de perda. Não se pode dizer: “Ah, eu vou passar pela perda desta maneira, e este será o resultado, e eu vou dedicar-me à tarefa, e vou tentar alcançar a resolução da dor que está diante de mim”. Eu acho que a pessoa é atingida por ondas, e que começa o dia com um objetivo, um projeto, um plano, e vê-se depois frustrada. Dá por si derrubada. A pessoa está exausta, mas não sabe porquê. Há algo maior do que o próprio plano deliberado da pessoa, o seu próprio projeto, o seu próprio conhecimento e a sua própria escolha.

² Sigmund Freud, *Mourning and Melancholia* (1917) Standard Edition, 14: pp. 243-58, Londres: Hogarth Press, 1957. (N. T.: Obra disponível em português com o título *Luto e Melancolia*.)

³ Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (1923) Standard Edition, 19: pp. 12-66, London: Hogarth Press, 1961. (N. T.: Obra disponível em português com os títulos *O Ego e o Id* ou *O Eu e o Id*.)

⁴ Sigmund Freud, *Luto e Melancolia*.

Algo toma conta de nós: de onde é que isso vem? Que sentido é que faz? O que é que nos toma em tais momentos, de tal forma que não somos mestres de nós mesmos? A que é que estamos ligados? E pelo que é que somos tomados? Freud lembrou-nos de que, quando perdemos alguém, nem sempre sabemos o que foi que se perdeu daquela pessoa⁵. Então, quando alguém perde, também se depara com algo enigmático: há algo que se esconde na perda, algo que se perde nos recessos da perda. Se o luto envolve saber o que se perdeu (e a melancolia originalmente significava, até certo ponto, não saber), então ele seria mantido pela sua dimensão enigmática, pela experiência de não saber incitada por perder aquilo que não conseguimos entender completamente.

Quando perdemos certas pessoas ou quando somos desapossados de um lugar ou de uma comunidade, podemos sentir simplesmente que estamos a passar por algo temporário, que o luto vai acabar e que alguma restauração da ordem anterior será alcançada. Mas, talvez, quando passamos pelo que passamos algo sobre quem somos é revelado, algo que delinea os laços que temos com os outros, que nos mostra que esses laços constituem o que somos, laços ou vínculos que nos compõem. Não é como se um “eu” existisse independentemente aqui e simplesmente perdesse um “tu” ali, especialmente se o vínculo ao “tu” faz parte do que compõe quem “eu” sou. Se eu perder um “tu”, nessas condições, não me limito a fazer o luto pela perda, mas torno-me inescrutável para mim mesmo. Quem sou eu sem o “tu”? Quando perdemos alguns desses laços pelos quais somos constituídos, não sabemos quem somos ou o que fazer. Num certo nível, acho que perdi o “tu” apenas para descobrir que o “eu” também desapareceu. Num outro nível, talvez o que eu perdi “no” tu, aquilo para o que eu não tenho palavras, seja uma relacionalidade que não é composta exclusivamente por mim nem por “ti”, mas que é concebida como o laço pelo qual esses termos são diferenciados e relacionados.

Muitas pessoas pensam que o luto é privatizante, que nos devolve a uma situação solitária e, nesse sentido, é despoliticizante. Mas eu acho que isso fornece um sentido de comunidade política de ordem complexa, e fá-lo, em primeiro lugar, ao trazer à tona

⁵ Ibid.

os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética. Se o meu destino não é originalmente ou finalmente separável do teu, então o “nós” é atravessado por uma relacionalidade contra a qual não podemos argumentar facilmente; ou, melhor, podemos argumentar contra ela, mas estaríamos a negar algo fundamental sobre as condições sociais da nossa própria formação.

Segue-se um conseqüente dilema gramatical. No esforço de explicar essas relações, posso dizer que as “tenho”, mas o que é que implica “ter”? Eu posso tentar enumerá-las. Eu poderia explicar o que é que esta amizade significa, o que este amante significava ou significa para mim. Eu estaria a constituir-me como um narrador imparcial das minhas relações. Dramatizando o meu distanciamento, talvez eu só esteja a mostrar que a forma de vínculo que estou a demonstrar está a tentar minimizar a sua própria relacionalidade, está a invocá-la como uma opção, como algo que não toca na questão do que fundamentalmente me sustenta.

O que o luto exhibe, pelo contrário, é a servidão em que as nossas relações com os outros nos mantêm, de maneiras que nem sempre podemos contar ou explicar, de maneiras que frequentemente interrompem o relato auto-consciente de nós mesmos que poderíamos tentar fornecer, de maneiras que desafiam a própria noção de nós mesmos como autónomos e em controlo. Eu poderia tentar contar aqui uma história sobre o que estou a sentir, mas teria de ser uma história na qual o próprio “eu” que procura contar a história é imobilizado no meio do relato; o próprio “eu” é posto em questão pela sua relação com o Outro, uma relação que não me reduz precisamente à falta de palavras, mas que, no entanto, atravessa o meu discurso com sinais da sua ruína. Eu conto uma história sobre as relações que escolho, apenas para expor, algures pelo caminho, o modo como sou preso e desfeito por essas mesmas relações. A minha narrativa vacila, como deve acontecer.

Vamos enfrentar a situação. Nós somos desfeitos uns pelos outros. E se não somos, estamos a perder alguma coisa.

Isto parece muito claramente ser o caso do luto, mas só pode ser assim porque já era o caso do desejo. A pessoa nem sempre fica intacta. Pode querer, ou conseguir, por algum tempo, mas, a

despeito dos maiores esforços, ela desfaz-se, diante do outro, pelo toque, pelo cheiro, pela sensação, pela perspectiva do toque, pela memória da sensação. E, desta forma, quando falamos sobre “a minha sexualidade” ou “o meu género”, como fazemos e devemos fazer, queremos dizer, no entanto, algo complicado que é parcialmente encoberto pela nossa utilização. Como um modo de relação, nem o género nem a sexualidade são exatamente uma possessão, mas sim um modo de ser desapossado, um modo de ser para outro ou em virtude de outro. Não será certo dizer que estou a promover uma visão relacional do Eu sobre um Eu autónomo ou a tentar redescrever a autonomia em termos de relacionalidade. Apesar da minha afinidade com o termo relacionalidade, podemos precisar de outra linguagem para abordar a questão que nos preocupa, uma maneira de pensar sobre como não somos só constituídos pelas nossas relações, mas também desapossados por elas.

Tendemos a narrar a história do movimento feminista e lésbico/gay, por exemplo, de uma maneira na qual o ecstasy figurou de forma proeminente nos anos 60 e 70 e até meados dos anos 80. Mas talvez o ecstasy seja mais persistente do que isso; talvez esteja conosco o tempo todo. Ser extático significa, literalmente, estar fora de si mesmo e, portanto, pode ter vários significados: ser transportado para além de si por uma paixão, mas também estar fora de si com raiva ou pesar. Penso que, se ainda posso dirigir-me a um “nós” ou incluir-me nos termos desse conceito, estou a falar para aqueles de nós que vivem de certa forma fora de si mesmos, seja na paixão sexual, no luto emocional, ou na raiva política.

Estou a argumentar, se é que estou a “argumentar”, que temos uma situação política interessante; na maioria das vezes, quando ouvimos falar de “direitos”, entendemo-los como pertencendo a indivíduos. Quando defendemos a proteção contra a discriminação, argumentamos como um grupo ou uma classe. E nessa linguagem e nesse contexto, temos de nos apresentar como seres delimitados — sujeitos distintos, reconhecíveis, delineados, perante a lei, uma comunidade definida por algumas características partilhadas. De facto, devemos ser capazes de usar essa linguagem para assegurar proteções e direitos legais. Mas talvez cometamos um erro se tomarmos as definições de quem somos,

legalmente, como descrições adequadas do que somos. Embora esta linguagem possa estabelecer a nossa legitimidade dentro de um quadro legal ancorado nas versões liberais da ontologia humana, ela não faz justiça à paixão, à dor e à raiva, que nos arrancam de nós mesmos, nos ligam aos outros, nos transportam, nos desfazem, nos implicam em vidas que não são nossas, irreversivelmente, se não fatalmente.

Não é fácil entender como uma comunidade política se forma a partir de tais vínculos. A pessoa fala, e fala por outro, para outro, e apesar disso não há forma de colapsar a distinção entre o Outro e si mesmo. Quando dizemos “nós”, nada mais fazemos do que designar essa mesma problemática. Nós não resolvemos isto. E talvez seja, e deva ser, insolúvel. Essa disposição de nós mesmos fora de nós parece derivar da vida corporal, da sua vulnerabilidade e da sua exposição.

Ao mesmo tempo, a reivindicação da integridade corporal e da autodeterminação é essencial para muitos movimentos políticos. É importante afirmar que os nossos corpos são, em certo sentido, nossos e que temos o direito de reivindicar direitos de autonomia sobre os nossos corpos. Esta afirmação é tão verdadeira para as reivindicações dos direitos de lésbicas e gays à liberdade sexual como o é para as reivindicações de transsexuais e transgénero pela autodeterminação, como o é para as reivindicações das pessoas intersexo de não serem sujeitas a intervenções médicas e psiquiátricas coagidas. É tão verdadeira para todas as reivindicações pelo fim dos ataques racistas, físicos e verbais, como é para a reivindicação do feminismo à liberdade reprodutiva, e como certamente o é para aqueles cujos corpos trabalham sob coação, económica e política, sob condições de colonização e ocupação. É difícil, se não impossível, fazer essas reivindicações sem recorrer à autonomia. Não estou a sugerir que deixemos de fazer essas reivindicações. Nós temos de as fazer, nós devemos fazê-las. Também não quero sugerir que temos de fazer essas reivindicações com relutância ou estrategicamente. Definidas dentro da mais ampla bússola possível, eles são parte de qualquer aspiração normativa de um movimento que procura maximizar a proteção e as liberdades das minorias sexuais e de género, das

mulheres, e das minorias raciais e étnicas, especialmente quando atravessam todas as outras categorias.

Mas existe outra aspiração normativa que também devemos procurar articular e defender? Existe alguma maneira pela qual o lugar do corpo e o modo como ele nos coloca fora de nós mesmos ou nos deixa fora de nós abre um outro tipo de aspiração normativa dentro do campo da política? O corpo implica mortalidade, vulnerabilidade, agência: a pele e a carne expõem-nos ao olhar dos outros, mas também ao toque, e à violência, e os corpos põem-nos em risco de se tornarem a agência e o instrumento de tudo isto também. Embora lutemos por direitos sobre os nossos próprios corpos, os próprios corpos pelos quais lutamos não são apenas nossos. O corpo tem a sua dimensão invariavelmente pública. Constituído como um fenómeno social na esfera pública, o meu corpo é e não é meu. Dado desde o início ao mundo dos outros, carrega a sua marca, é formado dentro do cadinho da vida social; só mais tarde, e com alguma incerteza, reivindico o meu corpo como meu, se é que de facto alguma vez o faço. De facto, se eu negar que antes da formação da minha “vontade”, o meu corpo me relacionava com outros que eu não escolhi ter perto de mim, se eu construir uma noção de “autonomia” com base na negação desta esfera de uma proximidade física primária e não desejada com os outros, então estou a negar as condições sociais da minha corporificação em nome da autonomia?

A um certo nível, esta situação é literalmente familiar: é provável que haja alguma experiência de humilhação para adultos, que pensam estar a exercer julgamento em questões de amor, para refletir sobre o facto de que, enquanto bebés e crianças pequenas, eles amavam os seus pais ou outras pessoas primárias de maneiras absolutas e não críticas — e que algo desse padrão persista nos seus relacionamentos adultos. Eu posso querer reconstituir o meu “eu” como se sempre lá estivesse estado, um ego tácito com perspicácia desde o começo; mas fazê-lo seria negar as várias formas de arrebatamento e sujeição que formaram a condição do meu surgimento como um ser individuado e que continuam a assombrar o meu sentido de Eu adulto com qualquer ansiedade e desejo que possa sentir agora. A individuação é uma realização, não um pressuposto, e certamente nunca uma garantia.

Existe alguma razão para apreender e afirmar esta condição da minha formação dentro da esfera da política, uma esfera monopolizada pelos adultos? Se estou a lutar por autonomia, não preciso também de lutar por outra coisa, uma conceção de mim mesmo como invariavelmente em comunidade, impressionado pelos outros, causando impacto neles também e de maneiras que não estão totalmente sob o meu controlo ou não são claramente previsíveis?

Existe alguma maneira através da qual podemos lutar pela autonomia em muitas esferas, mas também considerar as exigências que nos são impostas por vivermos num mundo de seres que são, por definição, fisicamente dependentes uns dos outros, fisicamente vulneráveis uns aos outros? Não é este um outro modo de imaginar a comunidade, em que somos semelhantes apenas no ter essa condição separadamente e, portanto, no ter em comum uma condição que não pode ser pensada sem diferença? Esse modo de imaginar a comunidade afirma a relacionalidade não apenas como um facto descritivo ou histórico da nossa formação, mas também como uma dimensão normativa contínua das nossas vidas sociais e políticas, na qual somos obrigados a fazer um balanço da nossa interdependência. De acordo com este último ponto de vista, caber-nos-ia considerar o lugar da violência em tal relação, pois a violência é, sempre, uma exploração desse vínculo primário, aquele modo primário no qual somos e estamos, como corpos, fora de nós mesmos e um pelo outro.

Somos algo diferente de “autónomo” em tal condição, mas isso não significa que sejamos fundidos ou sem fronteiras. Significa, no entanto, que quando pensamos sobre quem “somos” e procuramos representar-nos a nós mesmos, não podemos representar-nos como seres meramente delimitados, pois os outros primários que são passado para mim não só vivem na fibra da fronteira que me contém (um significado de “incorporação”), mas eles também assombram a minha forma de ser, por assim dizer, periodicamente desfeita e aberta a tornar-se ilimitada.

Voltemos à questão do luto, aos momentos em que alguém passa por algo fora do seu controlo e descobre que está fora de si, não em si mesmo. Talvez possamos dizer que o luto contém a pos-

sibilidade de apreender um modo de despossessão que é fundamental para quem eu sou. Essa possibilidade não contesta o facto da minha autonomia, mas qualifica essa reivindicação recorrendo à socialidade fundamental da vida corporificada, as maneiras pelas quais somos, desde o começo e em virtude de ser um ser corpóreo, já cedidos, já além de nós mesmos, implicados em vidas que não são nossas. Se eu nem sempre sei o que me toma em tais ocasiões, e se nem sempre sei o que é que perdi da outra pessoa, pode ser que esta esfera de despossessão seja precisamente aquela que expõe a minha inconsciência, a impressão inconsciente da minha sociabilidade primária. Poderá esta percepção levar a uma reorientação normativa para a política? Será que esta situação de luto – que é tão dramática para aqueles em movimentos sociais que sofreram inumeráveis perdas — fornece uma perspectiva para começar a apreender a situação global contemporânea?

Luto, medo, ansiedade, raiva. Nos Estados Unidos, estamos cercados de violência, tendo-a cometido e cometendo-a ainda, tendo-a sofrido, vivendo com medo dela, planeando mais violência, se não um futuro aberto de guerra infinita em nome de uma “guerra ao terrorismo”. A violência é certamente um toque da pior ordem, uma forma como uma vulnerabilidade humana primária a outros seres humanos é exposta na sua forma mais aterradora, uma maneira pela qual somos cedidos, sem controlo, à vontade de outro, uma maneira em que a própria vida pode ser expurgada pela ação intencional de outro. Na medida em que cometemos violência, estamos a agir no outro, a pôr o outro em risco, a causar dano ao outro, a ameaçar expurgar o outro. De certa forma, todos nós vivemos com esta vulnerabilidade em particular, uma vulnerabilidade ao outro que faz parte da vida do corpo, uma vulnerabilidade a uma interpelação repentina de outro sítio que não podemos evitar. Esta vulnerabilidade, no entanto, torna-se altamente exacerbada sob certas condições sociais e políticas, especialmente aquelas em que a violência é o modo de vida e os meios para assegurar a autodefesa são limitados.

A atenção a esta vulnerabilidade pode tornar-se a base de reivindicações por soluções políticas não-militares, assim como a negação desta vulnerabilidade por meio de uma fantasia de domínio

(uma fantasia institucionalizada de domínio) pode alimentar os instrumentos de guerra. Nós não podemos, no entanto, acabar com essa vulnerabilidade. Temos de atender-lhe, até mesmo respeitá-la, quando começamos a pensar sobre que política pode estar implícita ao manter o pensamento da própria vulnerabilidade corpórea, uma situação na qual podemos ser vencidos ou perder outros. Haverá algo a ser aprendido sobre a distribuição geopolítica da vulnerabilidade corpórea a partir da nossa própria exposição breve e devastadora a esta condição?

Penso, por exemplo, que vimos, estamos a ver, várias maneiras de lidar com a vulnerabilidade e o luto, de modo que, por exemplo, William Safire, citando Milton, escreve que devemos “banir a melancolia”⁶; como se o repúdio da melancolia alguma vez tivesse feito outra coisa senão fortalecer a sua estrutura afetiva sob outro nome, uma vez que a melancolia já é o repúdio do luto; de modo que, por exemplo, o presidente Bush anunciou a 21 de setembro que acabámos de fazer o luto e que agora é hora de uma ação resoluta tomar o lugar da dor⁷. Quando o luto é algo a temer, os nossos medos podem dar origem ao impulso de o resolver rapidamente, de o banir em nome de uma ação investida do poder de restaurar a perda ou devolver o mundo a uma ordem anterior, ou revigorar uma fantasia de que o mundo antes era ordeiro.

Haverá algo a ganhar com o luto, com a tristeza prolongada, com o permanecer exposto à sua insuportabilidade e não se esforçar para encontrar uma solução para o luto através da violência? Haverá algo a ganhar no domínio político por manter o luto como parte do enquadramento dentro do qual pensamos os nossos laços internacionais? Se ficarmos com a sensação de perda, ficamos só a sentir-nos passivos e impotentes, como alguns podem temer? Ou estamos, pelo contrário, regressados a um sentido de vulnerabilidade humana, à nossa responsabilidade coletiva pelas vidas físicas uns dos outros? Poderia a experiência de um deslocamento da segurança do Primeiro Mundo não condicionar a compreensão das maneiras radicalmente injustas como a vulnerabilidade cor-

⁶ William Safire, “All is Not Changed”, *New York Times*, 27 de setembro, 2001, p. A:21.

⁷ “A Nation Challenged; President Bush’s Address on Terrorism before a Joint Meeting of Congress”, *New York Times*, 21 de setembro, 2001, p. B:4.

pórea é distribuída globalmente? Impedir essa vulnerabilidade, bani-la, tornar-nos seguros à custa de qualquer outra consideração humana é erradicar um dos recursos mais importantes a partir dos quais devemos orientar-nos e encontrar o nosso caminho.

Fazer o luto e tornar a própria dor num recurso para a política não é resignar-se à inação, mas pode ser entendido como o lento processo pelo qual desenvolvemos um ponto de identificação com o próprio sofrimento. A desorientação do luto – “Em quem é que eu me tornei?” ou, de facto, “O que resta de mim?” “O quê, no Outro, é que eu perdi?” postula o “eu” no modo de inconsciência.

Mas isso pode ser um ponto de partida para um novo entendimento se a preocupação narcisista da melancolia puder ser levada para uma consideração da vulnerabilidade dos outros. Então, podemos avaliar criticamente e opor-nos às condições em que certas vidas humanas são mais vulneráveis do que outras e, assim, certas vidas humanas são mais passíveis de luto do que outras. De onde poderia emergir um princípio pelo qual prometemos proteger os outros dos tipos de violência que sofremos, se não de uma apreensão de uma vulnerabilidade humana comum? Não pretendo negar que a vulnerabilidade é diferenciada, que é alocada diferencialmente pelo mundo. Não pretendo sequer presumir uma noção comum do humano, embora falar no seu “nome” já seja (e talvez apenas) sondar a sua possibilidade.

Refiro-me à violência, à vulnerabilidade e ao luto, mas há uma conceção mais geral do humano com a qual estou a tentar trabalhar aqui, uma na qual somos, desde o início, entregues ao outro, uma na qual, desde o início, mesmo antes da própria individuação e, em virtude das exigências corporais, somos entregues a algum conjunto de outros primários: esta conceção significa que somos vulneráveis àqueles que são demasiado jovens para conhecer e julgar e, portanto, vulneráveis à violência; mas também vulneráveis a um outro espectro de toque, um espectro que inclui a erradicação do nosso ser num extremo, e o suporte físico para as nossas vidas no outro.

Embora insista em referir-me a uma vulnerabilidade humana comum, que emerge com a própria vida, insisto também que não podemos recuperar a fonte dessa vulnerabilidade: ela precede a

formação do “eu”. Esta é uma condição, uma condição de sermos postos a descoberto desde o início e com a qual não podemos discutir. Quer dizer, podemos argumentar contra ela, mas somos talvez tolos, se não perigosos, quando o fazemos. Não pretendo sugerir que o apoio necessário para um recém-nascido esteja sempre presente. Claramente, não está, e para alguns esta cena primária é uma cena de abandono, violência ou fome, em que os seus corpos são dados a nada, ou à brutalidade, ou a nenhum sustento.

Nós não podemos entender a vulnerabilidade como uma privação, a menos que entendamos a necessidade que é frustrada. Tais crianças ainda devem ser apreendidas como entregues, como entregues a ninguém ou a algum apoio insuficiente, ou a um abandono. Seria difícil, se não impossível, entender como os humanos sofrem com a opressão sem ver como esta condição primária é explorada e explorável, frustrada e negada. A condição de vulnerabilidade primária, de ser entregue ao toque do outro, mesmo que não haja um outro ali, nem suporte para as nossas vidas, significa um desamparo e uma necessidade primários, à qual toda a sociedade deve atender. As vidas são suportadas e mantidas de maneira diferente, e existem formas radicalmente diferentes nas quais a vulnerabilidade física humana é distribuída pelo mundo. Certas vidas serão altamente protegidas e a anulação das suas pretensões à santidade será suficiente para mobilizar as forças de guerra. Outras vidas não encontrarão um apoio tão rápido e furioso e nem sequer se qualificarão como “passíveis de luto”.

Sem dúvida que poderíamos enumerar uma hierarquia do luto. Já vimos isso, no género do obituário, onde as vidas são rapidamente organizadas e resumidas, humanizadas, geralmente casadas, ou a caminho de o ser, heterossexuais, felizes, monogâmicas. Mas isto é apenas um sinal de outra relação diferencial com a vida, já que raramente, ou nunca, ouvimos os nomes dos milhares de palestinianos que foram mortos pelos militares israelitas com apoio dos Estados Unidos, ou dos muitos afegãos, crianças e adultos. Será que eles têm nomes e rostos, histórias pessoais, família, passatempos favoritos, lemas pelos quais vivem? Que defesa contra a apreensão da perda está em ação na

maneira jovial como aceitamos as mortes causadas por meios militares com um encolher de ombros ou com presunção de superioridade ou com claro sentimento de vingança? Até que ponto os povos árabes, predominantemente praticantes do Islão, caíram para fora do “humano” tal como foi naturalizado nos seus moldes “ocidentais” pelo funcionamento contemporâneo do humanismo? Quais são os contornos culturais do humano em ação aqui? Como é que os nossos quadros culturais para pensar o conjunto humano limitam os tipos de perdas que podemos considerar perdas? Afinal, se alguém foi perdido, e se essa pessoa não é alguém, então o quê e onde está a perda, e como é que o luto acontece?

Esta última é certamente uma questão que os estudos lésbicos, gay, e bi têm colocado em relação à violência contra as minorias sexuais; que as pessoas transgénero perguntaram enquanto são selecionadas para assédio e às vezes assassinio; que as pessoas intersexo perguntaram, pessoas essas cujos anos de formação são muitas vezes marcados por violência indesejada contra os seus corpos em nome de uma noção normativa do humano, uma noção normativa do que o corpo de um humano deve ser. Esta questão é sem dúvida, também, a base de uma profunda afinidade entre os movimentos centrados no género e na sexualidade e os esforços para contrariar as morfologias e capacidades humanas normativas que condenam ou apagam aqueles que apresentam desafios físicos. Deve também fazer parte da afinidade com as lutas antirracistas, dado o diferencial racial que sustenta as noções culturalmente viáveis do humano, aquelas que vemos representadas de formas dramáticas e aterradoras na arena global na atualidade.

Refiro-me não apenas aos seres humanos não considerados humanos e, portanto, a uma conceção restritiva do humano que se baseia na sua exclusão. Não se trata de uma simples entrada dos excluídos numa ontologia estabelecida, mas de uma insurreição ao nível da ontologia, uma abertura crítica das questões, o que é real? Que vidas são reais? Como é que a realidade pode ser refeita? Aqueles que são irreais, em certo sentido, já sofreram a violência da desrealização. Qual é, então, a relação entre a violência e aquelas vidas consideradas “irreais”? A violência afeta essa irreabilidade? A violência ocorre na condição dessa irreabilidade?

Se a violência é feita contra aqueles que são irreais, então, do ponto de vista da violência, ela não prejudica ou nega essas vidas, uma vez que essas vidas já são negadas. Mas elas têm uma maneira estranha de se manterem animadas e têm de ser negadas mais uma vez (e mais outra). Não se pode fazer o luto por elas porque estiveram sempre perdidas ou, melhor dizendo, nunca “foram”, e devem ser mortas, pois parecem continuar a viver, teimosamente, neste estado de morte. A violência renova-se em face da aparente inesgotabilidade do seu objeto. A desrealização do “Outro” significa que ele não está vivo nem morto, mas interminavelmente espectral. A paranoia infinita que imagina a guerra contra o terrorismo como uma guerra sem fim será uma que se justifica infinitamente em relação ao infinito espectral do seu inimigo, independentemente de haver ou não fundamentos estabelecidos para suspeitar da operação contínua de células terroristas com objetivos violentos.

Como é que compreendemos esta desrealização? Uma coisa é argumentar que, primeiro, ao nível do discurso, certas vidas não são consideradas vidas, não podem ser humanizadas, não se encaixam no quadro dominante para o humano e que a sua desumanização ocorre, em primeiro lugar, neste nível, e que este nível, então, dá origem a uma violência física que em certo sentido entrega a mensagem de desumanização que já está em ação na cultura. Outra coisa é dizer que o próprio discurso tem efeitos na violência através da omissão. Se 200 mil crianças iraquianas foram mortas durante a Guerra do Golfo e o seu rescaldo⁸, será que temos uma imagem, um enquadramento para qualquer uma dessas vidas, individual ou coletivamente? Existirá alguma história sobre essas mortes que possamos encontrar nos media? Haverá nomes ligados a essas crianças?

Não há obituários para as baixas de guerra que os Estados Unidos infligem, e não pode haver. Se houvesse um obituário, teria de haver uma vida, uma vida digna de nota, uma vida que vale a pena valorizar e preservar, uma vida que se qualifica para o reco-

⁸Richard Garfield, “Morbidity and Mortality among Iraqi Children from 1990 through 1998: Assessing the Impact of the Gulf War and Economic Sanctions”, em Fourth Freedom Forum, março, 2002. Vide www.fourthfreedom.org/php/p-index.php?hinc=garf.hinc.

nhecimento. Embora possamos argumentar que seria impraticável escrever obituários para todas essas pessoas, ou para todas as pessoas, acho que temos de perguntar, repetidas vezes, como é que o obituário funciona como o instrumento pelo qual a passibilidade de luto é publicamente distribuída. É o meio pelo qual uma vida se torna, ou não se torna, uma vida publicamente passível de luto, um ícone para o autorreconhecimento nacional, o meio pelo qual uma vida se torna digna de nota. Como resultado, temos de considerar o obituário como um ato de construção da nação. A questão não é simples, pois, se a vida não é passível de luto, não é bem uma vida; não se qualifica como uma vida e não vale a pena ser notada. Já é o insepulto, se não o insepultável.

Não se trata simplesmente, portanto, da existência de um “discurso” de desumanização que produz estes efeitos, mas sim da existência de um limite ao discurso que estabelece os limites da inteligibilidade humana. Não se trata só de a morte ser mal sinalizada, mas de não ser sinalizável. Tal morte desaparece, não em discurso explícito, mas nas elipses pelas quais o discurso público procede. As vidas *queer* que desapareceram no 11 de setembro não foram publicamente acolhidas na ideia de identidade nacional construída nas páginas do obituário, e os seus entes mais próximos só tardia e seletivamente (a norma conjugal a influenciar mais uma vez) foram tornados elegíveis para benefícios sociais. Mas isso não deve surpreender, quando pensamos em como poucas mortes causadas pela SIDA foram perdas publicamente passíveis de luto, e como, por exemplo, as extensas mortes que estão agora a ocorrer na África também são, nos media, em grande parte não sinalizáveis e não passíveis de luto.

Um cidadão palestino dos Estados Unidos submeteu recentemente ao jornal *San Francisco Chronicle* os obituários de duas famílias palestinianas que tinham sido mortas por tropas israelitas, apenas para ser informado de que os obituários não poderiam ser aceites sem um comprovativo dos óbitos⁹. O *staff* do

⁹ Os memoriais diziam o seguinte: “Em memória de Kamla Abu Sa’id, 42, e sua filha, Amna Abu-Sa’id, 13, ambas palestinianas dos campos de refugiados de El Bureij. Kamla e sua filha foram mortas a 26 de Maio de 2002 por tropas israelitas, enquanto trabalhavam numa quinta na Faixa de Gaza. Em memória de Ahmed Abu Seer, 7, uma criança palestiniana, que foi morta em sua casa com balas. Ahmed

jornal disse que as declarações “*in memoriam*” poderiam, no entanto, ser aceites, e assim os obituários foram reescritos e reapresentados na forma de memoriais. Esses memoriais foram então rejeitados, com a explicação de que o jornal não queria ofender ninguém. Temos de perguntar-nos sob que condições o luto público constitui uma “ofensa” contra o próprio público, constituindo uma erupção intolerável nos termos do que é falado em público? O que é que poderia ser “ofensivo” sobre a declaração pública de tristeza e perda, de maneira a que os memoriais funcionassem como discurso ofensivo? Será que não devemos proclamar em público essas mortes, por medo de ofender aqueles que se aliam ao Estado ou ao exército israelita? Será que estas mortes não são consideradas mortes reais, nem estas vidas passíveis de luto, porque são palestinianas ou porque são vítimas de guerra? Qual é a relação entre a violência pela qual estas vidas não passíveis de luto foram perdidas e a proibição do seu luto público? Serão a violência e a proibição permutações da mesma violência? Estará a proibição do discurso relacionada com a desumanização das mortes — e das vidas?

A relação da desumanização com o discurso é complexa. Seria demasiado simples afirmar que a violência simplesmente implementa o que já está a acontecer no discurso, de modo que um discurso sobre a desumanização produz tratamento, incluindo tortura e assassinio, estruturado pelo discurso. Aqui a desumanização emerge nos limites da vida discursiva, limites estabelecidos através da proibição e do encerramento. Não há tanto um discurso desumanizante em ação aqui como uma recusa do discurso que produz desumanização como resultado. A violência contra aqueles que já não estão bem vivos, ou seja, vivem num estado de suspensão entre a vida e a morte, deixa uma marca que não é

morreu de ferimentos fatais por estilhaços no coração e no pulmão. Ahmed era aluno do segundo ano da escola primária de Al-Sidaak, em Nablus, e a sua falta será sentida por todos os que o conheceram. Em memória de Fatime Ibrahim Zakarna, 30, e seus dois filhos, Bassem, 4, e Suhair, 3, todos palestinianos. Mãe e filhos foram mortos a 6 de Maio de 2002 por soldados israelitas enquanto colhiam folhas de uva num campo na aldeia de Kabariya. Sobrevivem-lhes Mohammed Yussef Zukarneh, marido e pai, e Yasmine, filha com idade de 6 anos”. Estes memoriais foram apresentados pelo capítulo de São Francisco dos Cristãos Árabes-Americanos Pela Paz. O *Chronicle* recusou-se a publicar os memoriais, embora estas mortes tivessem sido cobertas e verificadas pela imprensa israelita (e-mail privado).

uma marca. Não haverá nenhum ato público de luto (disse Creonte em *Antígona*). Se existe um “discurso”, trata-se de um discurso silencioso e melancólico no qual não houve vida nem perdas; não houve nenhuma condição corporal comum, nenhuma vulnerabilidade que servisse de base a uma apreensão da nossa comunhão; e não houve separação dessa comunhão. Nada disso acontece na ordem do evento. Nada disso acontece. No silêncio do jornal, não houve evento, não houve perda, e essa falha de reconhecimento é exigida através de uma identificação com aqueles que se identificam com os perpetradores dessa violência.

Isto fica ainda mais aparente no jornalismo dos Estados Unidos, no qual, com algumas notáveis exceções, podia esperar-se uma exposição e investigação pública do bombardeamento de alvos civis, da perda de vidas no Afeganistão, da dizimação de comunidades, infraestruturas, centros religiosos. Na medida em que os jornalistas aceitaram a responsabilidade de fazer parte do próprio esforço de guerra, o próprio ato de reportar tornou-se um ato de fala ao serviço das operações militares. De facto, após o assassinio brutal e terrível de Daniel Pearl, do *Wall Street Journal*, vários jornalistas começaram a escrever sobre si mesmos como trabalhando nas “linhas de frente” da guerra. De facto, Daniel Pearl, “Danny” Pearl, é muito familiar para mim: ele podia ser meu irmão ou meu primo; ele é tão facilmente humanizado; ele encaixa-se no quadro, o seu nome tem o nome do meu pai. O seu apelido contém o meu nome ídiche.

Mas e aquelas vidas no Afeganistão, ou noutros alvos dos Estados Unidos, que também foram brutalmente apagadas e sem recurso a qualquer proteção, alguma vez serão tão humanas quanto Daniel Pearl? Serão os nomes dos palestinianos indicados no memorial enviado ao *San Francisco Chronicle* alguma vez trazidos a público? (Será que nos sentiremos obrigados a aprender a pronunciar esses nomes e a lembrá-los?) Não digo isto para entrar em cinismos. Sou a favor do obituário público, mas consciente de quem tem acesso a ele, e de quais mortes podem ser justamente lamentadas nele. Com certeza que devemos continuar a fazer o luto por Daniel Pearl, mesmo que ele seja muito mais facilmente humanizado para a maioria dos cidadãos dos Estados Unidos do

que os afegãos sem nome obliterados pela violência dos Estados Unidos e da Europa. Mas temos de considerar como a norma que rege quem será um ser humano passível de luto é circunscrita e produzida nesses atos de luto público permissível e celebrado, como eles por vezes operam a par com uma proibição do luto público da vida dos outros e como esta alocação diferencial de luto serve aos objetivos de desrealização da violência militar. O que procede também das proibições em reconhecer o luto público é um mandato efetivo a favor de uma melancolia generalizada (e uma desrealização da perda) quando se trata de considerar como mortos aqueles que os Estados Unidos ou os seus aliados mataram.

Finalmente, parece importante considerar que a própria proibição de certas formas de luto público constitui a esfera pública com base em tal proibição. O público será criado sob a condição de que certas imagens não aparecem nos media, certos nomes dos mortos não são declaráveis, certas perdas não são reconhecidas como perdas e a violência é desrealizada e difundida. Tais proibições não só sustentam um nacionalismo baseado nos seus objetivos e práticas militares, mas também suprimem qualquer divergência interna que exponha os efeitos concretos e humanos da sua violência.

Do mesmo modo, o extenso relato dos momentos finais das vidas perdidas no World Trade Center são histórias comoventes e importantes. Elas fascinam e produzem uma identificação intensa, despertando sentimentos de medo e tristeza. Não se pode deixar de imaginar, no entanto, que efeito humanizador têm essas narrativas. Com isso não quero dizer simplesmente que elas humanizam as vidas que foram perdidas em conjunto com aquelas que escaparam por pouco, mas que compõem a cena e fornecem os meios narrativos pelos quais “o humano” na sua passibilidade de luto é estabelecido. Não podemos encontrar na comunicação social, exceto alguns relatórios publicados na internet que circularam principalmente pelos contactos de e-mail, as narrativas de vidas árabes mortas em outros lugares por meios brutais. Neste sentido, temos de perguntar acerca das condições sob as quais uma vida passível de luto é estabelecida e mantida, e através de que lógica de exclusão, que prática de apagamento e de desdenominação.

Fazer o luto por Daniel Pearl não apresenta qualquer problema para mim ou para a minha família de origem. Ele é um nome familiar, um rosto familiar, uma história sobre educação que eu compreendo e partilho; a formação da sua esposa torna a sua linguagem familiar, até mesmo comovente, para mim, uma proximidade do que é semelhante¹⁰. Em relação a ele, não fico perturbada pela proximidade do não familiar, a proximidade da diferença que me faz trabalhar para forjar novos laços de identificação e re-imaginar o que é pertencer a uma comunidade humana em que nem sempre se podem pressupor fundamentos epistemológicos e culturais comuns. A sua é uma história que me leva para casa e me tenta a ficar lá. Mas a que custo é que eu estabeleço o familiar como o critério pelo qual uma vida humana é passível de luto?

A maioria dos norte-americanos provavelmente experienciou algo como a perda do seu primeiro-mundismo em resultado dos eventos do 11 de setembro e as suas consequências. Que tipo de perda é esta? É a perda da prerrogativa, só e sempre, de ser aquele que transgride as fronteiras soberanas de outros estados, mas nunca estar na posição de ter os seus próprios limites transgredidos. Era suposto os Estados Unidos serem o lugar que não podia ser atacado, onde a vida estava a salvo da violência iniciada do exterior, onde a única violência que conhecíamos era aquela que infligimos a nós mesmos. A violência que infligimos aos outros é só — e sempre — seletivamente trazida a público. Vemos agora que a fronteira nacional era mais permeável do que pensávamos. A nossa resposta geral é ansiedade, raiva; um desejo radical de segurança, um reforço das fronteiras contra o que é percebido como estranho; uma vigilância reforçada dos povos árabes e de qualquer um que pareça vagamente árabe no imaginário racial dominante, qualquer um que se pareça com alguém que já conhecemos que era de ascendência árabe, ou quem pensávamos ser — frequentemente cidadãos, frequentemente sikhs, frequentemente hindus, às vezes até israelitas, especialmente sefarditas, muitas vezes árabes-americanos, recém-chegados ou que estão nos E.U.A. há décadas.

¹⁰ Depoimento de Marianne, mulher de Daniel Pearl, in Felicity Barringer & Douglas Jehl, “US Says Video Shows Captors Killed Reporter”, *New York Times*, 22 de fevereiro, 2002, p. A:1.

Vários alertas de terror que são transmitidos pelos media autorizam e aumentam a histeria racial, na qual o medo é dirigido para qualquer lugar e lugar nenhum, em que se solicita aos indivíduos que fiquem de guarda, mas sem saber contra o que é que devem estar de guarda; então toda a gente é livre de imaginar e identificar a fonte do terror.

O resultado é a abundância de um racismo amorfo, racionalizado pela alegação de “autodefesa”. Um pânico generalizado funciona em conjunto com o fortalecimento do Estado soberano e a suspensão das liberdades civis. Com efeito, quando o alerta é dado, pede-se a cada membro da população que se torne um “soldado de infantaria” no exército de Bush. A perda da presunção do Primeiro Mundo é a perda de um certo horizonte de experiência, um certo sentido do mundo em si como um direito nacional.

Eu condeno em várias bases éticas a violência feita contra os Estados Unidos e não a vejo como “punição justa” por pecados anteriores. Ao mesmo tempo, considero que o nosso trauma recente é uma oportunidade para reconsiderar a *húbris* dos Estados Unidos e a importância de estabelecer vínculos internacionais mais radicalmente igualitários. Fazer isto envolve uma certa “perda” para o país como um todo: a noção do próprio mundo como um direito soberano dos Estados Unidos deve ser abandonada, perdida e deve ser feito o luto por ela, como as fantasias narcísicas e grandiosas devem ser perdidas e deve ser feito o luto por elas. A partir da experiência subsequente de perda e fragilidade, no entanto, emerge a possibilidade de criar diferentes tipos de vínculos. Este luto poderia efetuar uma transformação no nosso sentido de vínculos internacionais que iria re-articular crucialmente a possibilidade de cultura política democrática aqui e em outros lugares.

Infelizmente, a reação oposta parece ser o caso. Os EUA afirmam a sua própria soberania precisamente num momento em que a soberania da nação denuncia a sua própria fraqueza, se não o seu crescente *status* como anacronismo. Requerem apoio internacional, mas insistem em liderar o caminho. Quebram os seus contratos internacionais e, em seguida, perguntam se outros países estão com a América ou contra ela. Expressam a sua vontade de agir de forma consistente com a Convenção de Genebra, mas re-

cusam-se a ser obrigados a esse acordo, conforme estipulado pela sua condição de signatários. Pelo contrário, os EUA decidem se agem consistentemente com a doutrina, quais partes da doutrina se aplicam, e vão interpretar essa doutrina unilateralmente. De facto, no preciso momento em que afirmam agir coerentemente com a doutrina, como fazem quando justificam o seu tratamento dos prisioneiros da Baía de Guantánamo como “humano”, decidem unilateralmente o que será considerado humano, e desafiam abertamente a definição estipulada de tratamento humano que a Convenção de Genebra expressamente declara. Bombardeiam unilateralmente, dizem que é hora de Saddam Hussein ser removido, decidem quando e onde instalar a democracia, e para quem, por meios dramaticamente antidemocráticos, e sem compunção.

Nações não são a mesma coisa que psiques individuais, mas ambas podem ser descritas como “sujeitos”, embora de ordens diferentes. Quando os Estados Unidos atuam, estabelecem uma conceção do que significa agir como um americano, estabelecem uma norma pela qual esse sujeito pode ser conhecido. Nos últimos meses, um sujeito foi instaurado ao nível nacional, um sujeito soberano e extrajudicial, um sujeito violento e egocêntrico; as suas ações constituem a construção de um sujeito que procura restaurar e manter o seu domínio através da destruição sistemática das suas relações multilaterais, dos seus vínculos com a comunidade internacional. Ele recompõe-se, procura reconstituir a sua totalidade imaginada, mas apenas ao preço de negar a sua própria vulnerabilidade, a sua dependência, a sua exposição, onde explora essas mesmas características em outras, tornando assim essas características em “outras” para si mesmo.

Que este encerramento da alteridade ocorra em nome do “feminismo” é certamente algo com que devemos preocupar-nos. A súbita conversão feminista por parte do governo Bush, que retroativamente transformou a libertação das mulheres numa justificação para as suas ações militares contra o Afeganistão, é um sinal da medida em que o feminismo, como um tropo, é empregue ao serviço da restauração da presunção de impermeabilidade do Primeiro Mundo. Mais uma vez vemos o espetáculo de “homens brancos, a procurar salvar mulheres de pele escura de homens de pele

escura”, como Gayatri Chakravorty Spivak certa vez descreveu a exploração culturalmente imperialista do feminismo¹¹. O próprio feminismo se torna, sob estas circunstâncias, inequivocamente identificado com a imposição de valores em contextos culturais intencionalmente desconhecidos. Certamente seria um erro avaliar o progresso do feminismo pelo seu sucesso como projeto colonial. Parece mais crucial do que nunca desvincular o feminismo da sua presunção de Primeiro Mundo e usar os recursos da teoria feminista, e o ativismo, para repensar o significado do laço, do vínculo, da aliança, da relação, tais como como são imaginadas e vivenciadas no horizonte de um igualitarismo contra-imperialista.

O feminismo certamente poderia fornecer todos os tipos de respostas às seguintes perguntas: Como é que um coletivo lida, finalmente, com a sua vulnerabilidade à violência? A que preço, e às custas de quem, é que ele obtém a aquisição de “segurança”, e de que modo se formou uma cadeia de violência na qual a agressão que os Estados Unidos provocaram retorna a eles de formas diferentes? Podemos pensar na história da violência aqui sem exonerar aqueles que a empregam contra os Estados Unidos no presente? Podemos fornecer uma explicação bem informada sobre eventos que não seja confundida com uma exoneração moral da violência? O que é que aconteceu ao valor da crítica como valor democrático? Sob que condições é que a própria crítica é censurada, como se qualquer crítica reflexiva pudesse ser só e sempre interpretada como fraqueza e falibilidade?

Negociando uma vulnerabilidade repentina e sem precedentes — quais são as opções? Quais são as estratégias a longo prazo? As mulheres conhecem bem esta questão, já a conheceram em quase todas as épocas e nada no triunfo dos poderes coloniais tornou a nossa exposição a esse tipo de violência menos clara. Existe a possibilidade de parecer impermeável, de repudiar a própria vulnerabilidade. Nada sobre sermos socialmente constituídos como mulheres nos impede de simplesmente nos tornarmos, nós mesmos, violentos. E depois há a outra opção antiga, a possibilidade de desejar a morte ou estar morto, como um esforço vão de

¹¹ Gayatri Chakravarti Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, p. 303.

antecipar ou desviar o próximo golpe. Mas talvez haja alguma outra maneira de viver de tal modo que uma pessoa não se torne nem afetivamente morta nem mimeticamente violenta, uma maneira de sair completamente do círculo de violência. Esta possibilidade tem a ver com a exigência de um mundo em que a vulnerabilidade corporal seja protegida sem por isso ser erradicada e com insistência na linha que deve ser percorrida entre os dois.

Ao insistir numa vulnerabilidade corpórea “comum”, pode parecer que estou a postular uma nova base para o humanismo. Isso pode ser verdade, mas tendo a considerar isso de forma diferente. Uma vulnerabilidade deve ser percebida e reconhecida a fim de entrar em jogo num encontro ético, e não há garantia de que isto venha a acontecer. Não só existe sempre a possibilidade de que uma vulnerabilidade não seja reconhecida e que seja constituída como “irreconhecível”, mas quando uma vulnerabilidade é reconhecida, esse reconhecimento tem o poder de alterar o significado e a estrutura da própria vulnerabilidade. Neste sentido, se a vulnerabilidade é uma pré-condição para a humanização, e se a humanização ocorre de maneira diferente através de normas de reconhecimento variáveis, então depreende-se que a vulnerabilidade é fundamentalmente dependente das normas de reconhecimento existentes para ser atribuída a qualquer sujeito humano.

Assim, quando dizemos que todas as crianças são com certeza vulneráveis, isso é claramente verdade; mas é verdade, em parte, precisamente porque a nossa afirmação põe em ação o próprio reconhecimento da vulnerabilidade e, portanto, mostra a importância do próprio reconhecimento para sustentar a vulnerabilidade. Performamos o reconhecimento ao fazer a afirmação, e essa é certamente uma razão ética muito boa para fazer a afirmação. Nós fazemos a afirmação, no entanto, precisamente porque não é tomada como garantida, precisamente porque não é, em todos os casos, honrada. A vulnerabilidade assume outro significado no momento em que é reconhecida, e o reconhecimento exerce o poder de reconstituir a vulnerabilidade. Não podemos postular essa vulnerabilidade antes do reconhecimento sem performar a própria tese a que nos opomos (a nossa postulação é em si mesma

uma forma de reconhecimento e assim manifesta o poder constitutivo do discurso). Este enquadramento, pelo qual as normas de reconhecimento são essenciais à constituição da vulnerabilidade como pré-condição do “humano”, é importante precisamente por essa razão, nomeadamente, que precisamos e queremos que essas normas estejam em vigor, que lutamos pelo seu estabelecimento, e que valorizamos a sua operação contínua e ampliada.

Consideremos que a luta pelo reconhecimento no sentido hegeliano exige que cada parceiro na troca reconheça não apenas que o outro precisa de e merece reconhecimento, mas também que cada um, de maneira diferente, é compelido pela mesma necessidade, pela mesma exigência. Isto significa que não somos identidades separadas na luta pelo reconhecimento, mas já estamos envolvidos numa troca recíproca, uma troca que nos desloca das nossas posições, das nossas posições de sujeito, e nos permite ver que a própria comunidade requer o reconhecimento de que estamos todos, de maneiras diferentes, a lutar por reconhecimento.

Quando reconhecemos outro, ou quando pedimos reconhecimento para nós, não estamos a pedir a um Outro para nos ver como somos, como já somos, como sempre fomos, como éramos constituídos antes do encontro em si. Em vez disso, no pedido, na petição, já nos tornámos algo novo, uma vez que somos constituídos em virtude da interpelação, uma necessidade e um desejo pelo Outro que têm lugar na linguagem no sentido mais amplo, sem o qual não poderíamos existir. Pedir reconhecimento, ou oferecê-lo, é precisamente não pedir reconhecimento pelo que já se é. É solicitar um dever, instigar uma transformação, peticionar o futuro sempre em relação ao Outro. É também apostar o próprio ser e a própria persistência do próprio ser, na luta pelo reconhecimento. Talvez esta seja uma versão de Hegel que estou a oferecer, mas também é um desvio, já que não me irei descobrir como o mesmo “tu” do qual dependo para ser.

Talvez tenha avançado neste ensaio de forma demasiado leve por entre as especulações sobre o corpo como lugar de uma vulnerabilidade humana comum, mesmo quando insistia que essa vulnerabilidade é sempre articulada de maneira diferente, que não pode ser adequadamente pensada fora de um campo diferen-

ciado de poder e, especificamente, da operação diferencial de normas de reconhecimento. Ao mesmo tempo, no entanto, eu provavelmente ainda insistiria que as especulações sobre a formação do sujeito são cruciais para entender a base das respostas não violentas à ofensa e, talvez mais importante, a uma teoria da responsabilidade coletiva. Percebo que não é possível estabelecer analogias fáceis entre a formação do indivíduo e a formação de, digamos, culturas políticas centradas no Estado, e advirto contra o uso de psicopatologias individuais para diagnosticar ou mesmo simplesmente para ler os tipos de formações violentas nas quais as formas de poder centradas e não centradas no Estado se engajam. Mas quando falamos sobre o “sujeito”, nem sempre estamos a falar de um indivíduo: estamos a falar de um modelo de agência e inteligibilidade, que muitas vezes se baseia em noções de poder soberano. Nos níveis mais íntimos, somos sociais; somos educados no sentido de um “tu”; estamos fora de nós mesmos, constituídos em normas culturais que nos precedem e ultrapassam, entregues a um conjunto de normas culturais e a um campo de poder que nos condicionam fundamentalmente.

A tarefa é, sem dúvida, pensar através desta impressionabilidade e vulnerabilidade primárias com uma teoria de poder e reconhecimento. Fazê-lo seria sem dúvida uma maneira pela qual um feminismo psicanalítico politicamente informado poderia avançar. O “eu” que não pode vir a existir sem um “tu” também é fundamentalmente dependente de um conjunto de normas de reconhecimento que não se originaram nem com o “eu” nem com o “tu”. O que é prematuramente, ou tardiamente, chamado de “eu” é, desde o início, cativado, mesmo que seja por uma violência, um abandono, um mecanismo; sem dúvida que parece melhor, nesse ponto, ficar cativado pelo que é empobrecido ou abusivo do que não ficar cativado de todo e, assim, perder a condição de ser e tornar-se. O vínculo do cuidado radicalmente inadequado consiste nisso, nomeadamente, que a vinculação é crucial para a sobrevivência e que, quando a vinculação acontece, ela fá-lo em relação às pessoas e às condições institucionais que podem bem ser violentas, empobrecedoras e inadequadas. Se uma criança não faz vinculação, está sob ameaça de morte, mas, sob certas condições, mesmo que ela forme vínculos, está sob ameaça de não-sobrevi-

vência a partir de outra direção. Então a questão do apoio primário à vulnerabilidade primária é uma questão ética para o bebê e para a criança. Mas há consequências éticas mais amplas desta situação, que pertencem não só ao mundo dos adultos, mas também à esfera da política e à sua dimensão ética implícita.

Eu creio que a minha própria formação implica o outro em mim, que a minha própria estranheza para mim mesmo é, paradoxalmente, a fonte da minha conexão ética com os outros. Eu não sou totalmente conhecido por mim mesmo, porque parte do que eu sou são os traços enigmáticos dos outros. Nesse sentido, não posso conhecer-me perfeitamente nem conhecer a minha “diferença” dos outros de maneira irreduzível. Esta inconsciência pode parecer, de uma determinada perspectiva, um problema para a ética e a política. Não preciso eu de me conhecer para agir com responsabilidade nas relações sociais? Certamente, até certo ponto, sim. Mas existirá uma valência ética para o meu desconhecimento? Estou ferido, e acho que a ferida em si é testemunha do facto de que eu sou impressionável, entregue ao Outro de maneiras que não posso prever nem controlar na totalidade. Não consigo pensar apenas na questão da responsabilidade, isoladamente do Outro; se o fizer, retirei-me do vínculo relacional que enquadra o problema da responsabilidade desde o início.

Se eu me compreendo no modelo do humano, e se os tipos de luto público que estão disponíveis para mim tornam caras as normas pelas quais o “humano” é constituído para mim, então parece que eu sou tão constituído por aqueles por quem eu faço luto tanto quanto por aqueles cujas mortes eu nego, cujas mortes sem nome e sem rosto formam o pano de fundo melancólico do meu mundo social, se não do meu primeiro-mundismo. Antígona, arriscando a morte ao enterrar o seu irmão contra o édito de Creonte, exemplificava os riscos políticos em desafiar a proibição contra o luto público em tempos de poder soberano e unidade nacional hegemónica crescentes¹². Quais são as barreiras culturais contra as quais nos debatemos quando tentamos descobrir as perdas cujo luto nos pedem para não fazer, quando tentamos nomear e, assim,

¹² Vide Judith Butler, *O Clamor de Antígona: Parentesco entre a Vida e a Morte*, Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

colocar sob a rubrica do “humano”, aqueles que os Estados e os seus aliados mataram? Da mesma forma, as barreiras culturais que o feminismo deve negociar têm de ocorrer com referência ao funcionamento do poder e à persistência da vulnerabilidade.

Uma oposição feminista ao militarismo emerge de muitas fontes, muitos locais culturais, em muitas expressões; não tem de — e, finalmente, não pode — falar numa expressão política única, e não é necessário exigir um grande ajuste de contas epistemológico. Este parece ser o compromisso teórico, por exemplo, da organização *Women in Black*¹³. Há um desiderato no importante ensaio de Chandra Mohanty “Under Western Eyes” (Sob os Olhos do Ocidente), no qual ela afirma que as noções de progresso dentro do feminismo não podem ser equiparadas à assimilação pelas chamadas noções ocidentais de agência e mobilização política¹⁴. Nesse ensaio, ela argumenta que o quadro comparativo em que as feministas do Primeiro Mundo desenvolvem a sua crítica das condições de opressão para as mulheres do Terceiro Mundo com base em alegações universais não só interpreta mal a agência das feministas do Terceiro Mundo, mas também produz uma concepção homogénea falsa de quem elas são e aquilo que elas querem. Na sua opinião, esse quadro também reproduz o Primeiro Mundo como o local da agência feminista autêntica e fá-lo produzindo um Terceiro Mundo monolítico contra o qual ela se pode compreender. Por fim, Mohanty argumenta que a imposição de versões de agência nos contextos do Terceiro Mundo, e focando a ostensiva falta de agência representada pelo véu ou pela burca, não só interpreta de forma errada os vários significados culturais que a burca pode possuir para as mulheres que a usam, mas também nega as próprias expressões de agência que são relevantes para essas mulheres¹⁵. A crítica de Mohanty é completa e correta — e foi escrita há

¹³ Joan W. Scott, “Feminist Reverberations”, artigo não publicado apresentado à Décima-Segunda Conferência Berkshire sobre a História das Mulheres, junho de 2002, Universidade de Connecticut em Storrs.

¹⁴ Chandra Mohanty, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, in *Third World Women and the Politics of Feminism*, ed. Chandra Mohanty, Ann Russo & Lourdes Torres, Indianapolis: Indiana University Press, 1991, pp. 61 -88.

¹⁵ Vide também Lila Abu-Lughod, “Do Muslim Women Really Need Saving?”, artigo apresentado no simpósio “Responding to War”, Columbia University, 1 de fevereiro

mais de uma década. Parece-me agora que a possibilidade de uma coligação internacional deve ser repensada com base nesta crítica e noutras. Tal coligação teria de ser modelada em novos modos de tradução cultural e seria diferente de apreciar esta ou aquela posição ou pedir reconhecimento de maneiras que assumem que estamos todos fixos e congelados nos nossos vários locais e “posições de sujeito”.

Poderíamos ter vários debates intelectuais animados a acontecer ao mesmo tempo e encontrarmo-nos unidos na luta contra a violência, sem ter de concordar em muitas questões epistemológicas. Poderíamos discordar sobre o estado e o caráter da modernidade e ainda assim encontrarmo-nos unidos na afirmação e defesa dos direitos das mulheres indígenas à assistência médica, tecnologia reprodutiva, salários dignos, proteção física, direitos culturais, liberdade de reunião. Se me visse nesta linha de protesto, perguntar-se-ia como é que um pós-modernista foi capaz de reunir a “agência” necessária para chegar lá neste dia? Duvido. Iria supor que eu tinha ido a andar ou de metro! Da mesma forma, várias rotas nos levam à política, várias histórias nos trazem para a rua, vários tipos de raciocínio e crença. Nós não precisamos de nos fundamentar num único modelo de comunicação, um único modelo de razão, numa única noção do sujeito antes de sermos capazes de agir. De facto, uma coligação internacional de ativistas e pensadores feministas — uma coligação que afirme o pensamento de ativistas e o ativismo de pensadores e se recuse a colocá-los em categorias distintas que negam a complexidade real das vidas em questão — terá de aceitar a série de crenças epistemológicas e políticas e de modos e meios de ação por vezes incommensuráveis que nos trazem ao ativismo.

Haverá diferenças entre as mulheres, por exemplo, sobre qual é o papel da razão na política contemporânea. Spivak insiste que não é a *razão* que politiza as mulheres tribais da Índia que sofrem de exploração por empresas capitalistas, mas um conjunto de va-

de 2002; e “Interview with Nermeen Shaikh”, *Asia Source*, 20 de março, 2002, http://www.asiasource.org/news/special_reports/lila.cfrn. Lila Abu-Lughod, ed., *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

lores e um sentido do sagrado que vem através da religião¹⁶. E Adriana Cavarero afirma que não é porque somos seres dotados de razão que estamos conectados uns aos outros, mas, em vez disso, porque estamos expostos uns aos outros, exigindo um reconhecimento que não substitua o reconhecedor pelo reconhecido¹⁷. Queremos dizer que é o nosso estatuto como “sujeitos” que nos liga a todos, embora, para muitos de nós, o “sujeito” seja múltiplo ou fraturado? E a insistência no sujeito como pré-condição da agência política não apagará os modos mais fundamentais de dependência que nos prendem e dos quais emergem o nosso pensamento e afiliação, a base da nossa vulnerabilidade, afiliação e resistência coletiva?

O que é que nos permite encontrar uns aos outros? Quais são as condições de possibilidade para uma coligação feminista internacional? Eu creio que, para responder a estas perguntas, não podemos olhar para a natureza do “homem”, ou as condições *a priori* da linguagem, ou as condições intemporais da comunicação. Temos de considerar as exigências de tradução cultural que assumimos como parte de uma responsabilidade ética (além das proibições explícitas de pensar o outro sob o signo do “humano”) enquanto tentamos pensar nos dilemas globais que as mulheres enfrentam. Não é possível impor uma linguagem de política desenvolvida nos contextos do Primeiro Mundo às mulheres que estão a enfrentar a ameaça da exploração económica imperialista e a obliteração cultural. Por outro lado, estaríamos errados em pensar que o Primeiro Mundo está aqui e o Terceiro Mundo está ali, que um segundo mundo está noutro lugar, que um subalterno subtende essas divisões. Estas topografias mudaram, e o que antes foi considerado como uma fronteira, aquilo que delimita e limita, é agora um local altamente povoado, se não a própria definição da nação, confundindo a identidade naquilo que pode muito bem tornar-se uma direção muito auspiciosa.

Pois se eu sou confundido por ti, então tu já és de mim e eu não estou em lugar nenhum sem ti. Não posso convocar o “nós”,

¹⁶ Mahasweta Devi, *Imaginary Maps: Three Stories*, trad. e intro. Gayatri Chakravorty Spivak, Nova Iorque e Londres: Routledge, 1995, p. 199.

¹⁷ Adriana Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, trad. P. Kottman, Nova Iorque: Routledge, 2000.

exceto ao encontrar a maneira pela qual estou unido a “ti”, ao tentar traduzir mas descobrindo que a minha própria língua deve romper-se e ceder se eu for conhecer-te. Tu és o que eu ganho com esta desorientação e perda. É assim que o humano passa a existir, repetidas vezes, como aquilo que ainda temos de conhecer.

Feminilidade: uma armadilha

Simone de Beauvoir

Beauvoir, Simone. (2001). "La Feminité: un piège", Sylvie Le Bon de Beauvoir (trad.), in *Simone de Beauvoir*, Bonal, G. & Ribowska, M & Loviny, C. (org.). Paris: Seuil, pp. 114-117.¹

Os franceses nunca foram feministas. É claro que eles sempre amaram as mulheres, mas no estilo dos povos mediterrâneos, que é a forma de como os ogres amam as crianças pequenas — para seu consumo pessoal. Na Idade Média, a lei negava às mulheres francesas a propriedade da terra e mantinha-as longe da cena política. Mais tarde, o código civil negou-lhes direitos iguais aos dos homens. Sabe-se também com que teimosia os senadores seniores “fizeram ouvidos de mercador” quando as feministas reivindicaram o voto e os plenos direitos de cidadania. Após a guerra de 1914-18, a situação mudou um pouco. A falta de mão-de-obra masculina introduziu as mulheres em muitos domínios para os substituir e, conseqüentemente, começaram a adquirir independência económica. A última guerra (2ª Guerra Mundial) continuou com esta evolução. Na Resistência, nos campos de concentração, as mulheres provaram o seu direito

¹ Traduzido do francês por Alcina Fernandes (alcina.fernandes@ua.pt). Doutoranda do Programa de Doutoramento em Estudos Culturais, na Universidade de Aveiro. Investigadora e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

de participar na reconstrução do seu país, em igualdade de condições relativamente aos homens. A seu favor foi modificado o código civil e foi-lhes dado o direito de votar, de serem eleitas; hoje, são poucos os empregos que lhes estão interditos. Então, parece que na França a velha disputa entre feministas e antifeministas está resolvida, e não há razão para retroceder. Mas eu pergunto-me se, pelo contrário, não é hoje que a questão se levanta com maior intensidade. O mundo dos homens está aberto às mulheres; é agora que elas o devem provar a si próprias. Os homens reconheceram-nas como suas iguais, mas, exatamente, qual vai ser o lugar das mulheres? Gozarão elas das mesmas oportunidades que os homens?

Sei que a simples afirmação destas questões irritará mais do que uma mulher. Os homens, em França, como na América, pensam que de uma vez por todas as mulheres são iguais aos homens e que se deve falar de outra coisa. Mas se é verdade que todos os seres humanos conscientes e livres possuem o mesmo valor, a mesma dignidade, também é verdade que a posição e as oportunidades determinam os problemas que se colocam a cada um.

Eu própria penso que não há mito mais irritante nem mais falso do que aquele (o) do eterno feminino que foi inventado, com a ajuda das mulheres, pelos homens, e que as descrevem como intuitivas, encantadoras, sensíveis. Os homens têm a capacidade de dar a estas palavras uma ressonância lisonjeira, de tal modo que muitas mulheres se deixam enganar por esta imagem. Elas expressam os mistérios do seu coração, o segredo das suas emoções íntimas; humildemente, elas oferecem ao homem o reflexo dos seus próprios desejos e confortam-no no seu sentimento de superioridade. Mas o que o homem realmente quer dizer quando fala da sensibilidade da mulher é a sua falta de inteligência, a sua irresponsabilidade quando diz encanto, a sua traição quando diz capricho. Não nos deixemos enganar. É evidente que é apenas em documentos legais e em registos civis que os dois sexos aparecem como iguais. Até a palavra homem, em muitos países, significa ao mesmo tempo o homem e a raça humana.

Eu ficava frequentemente irritada quando um homem me dizia: “Pensa isso porque é uma mulher.” Eu só conseguia respon-

der: “Acho que é a verdade”. É tido como certo que ele está no seu direito de ser homem e que sou eu quem deve estar errada. É ele quem representa o tipo humano ideal. E tudo o que diferencia a mulher, ou culpamo-la ou consideramo-la errada. Supomos que ela pensa com as suas glândulas; o homem esquece-se orgulhosamente de que também tem glândulas e hormonas. Ele pensa em si mesmo como puramente mental e objetivo.

Os homens tentam justificar racionalmente este conceito, apoiando-se fortemente sobre o que eles chamam “a natureza”. É verdade que a mulher é fisicamente mais fraca que o homem. Que ela é escrava das duras funções da gravidez. As mulheres lidam com dificuldade ou com falta de habilidade num mundo de homens porque é apenas como convidadas que são admitidas neste mundo. Elas ainda não estão na sua casa; é um mundo que não foi criado por elas e ainda não o conquistaram.

Originalmente, o mundo foi construído na base da força física. Hoje, muitas vezes, não é preciso mais do que o apoio de um dedo para poder, com a ajuda de máquinas, comandar forças imensas; é pelo pensamento e não pelo exercício muscular que o mundo é agora conquistado. É por isso que a desigualdade física perdeu quase por completo a sua importância. O impulso do presente para o futuro, que verdadeiramente define a humanidade, foi primeiro realizado apenas pelos homens. A mulher era dona de casa e mãe e, como tal, nenhum princípio do seu progresso delas podia emanar. Como guardiãs do lar, elas voltaram-se para a tradição, para o passado morto. Só os homens inventavam o futuro. O papel da dona de casa não consiste em construção positiva, mas em lutar contra a destruição.

É uma das tarefas mais exaustivas, porque não é diretamente produtiva. Todo o mundo conhece a história do criado que, quando foi censurado por não ter polido as botas de seu mestre, respondeu, cansado: “Qual é a utilidade? De qualquer forma, elas ficarão de novo sujas amanhã.” Neste sentido, cada dona de casa é Penélope. Em cada noite desfaz o seu trabalho do dia. Nesta situação de radical dependência é inútil perguntar à mulher se poderia ou conseguiria encontrar a felicidade. É como perguntar ao homem, se era mais feliz e melhor no tempo em que não existiam

máquinas. O facto é que hoje existem máquinas. O facto é que, por muitas razões, as mulheres hoje devem e querem trabalhar, o que é outra maneira de dizer que querem independência em comparação aos homens.

O que, aqui, estamos a tentar definir é como a novidade deste esforço é vivido pelas mulheres. Nas mitologias, nos contos de fadas lidos às crianças, atribuem-se sempre os mesmos papéis à mulher. Elas são Ariane abandonada, Penélope e o seu tear, Andrómeda. Elas são Cinderela ou a Bela Adormecida. Ela é a que espera, que não pode encontrar o seu lugar no mundo a não ser pelo amor de um homem. Imagine-se o que teria acontecido se Shakespeare tivesse uma irmã tão talentosa como ele. Sem cultura, sem independência, ela não poderia expressar-se senão por meio de aventuras tolas que, sem dúvida, teriam terminado tragicamente.

O passado não prova nada contra o futuro da mulher, principalmente porque ela nunca teve a sua oportunidade: mas aclara o presente. Uma menina aprende cedo a endereçar a sua admiração aos homens: os heróis tradicionais. Muitas vezes, ela não sente senão dó e desprezo pela desgastada vida da dona-de-casa de sua mãe, das suas doenças, das suas lágrimas, da sua frivolidade, das suas preocupações. Em oposição, a personalidade de seu pai é exaltada; é ele quem representa força, poder, uma janela para o mundo, a vida e o futuro. No seu desejo de se identificar com ele, a menina reconhece e admite a superioridade do homem sobre a mulher que ela está destinada a ser. O gosto por agradar é profundo em todas as crianças. As crianças gostam de se sentir vivas. Ao jogar elas adquirem um sentido de independência da vida, mas para elas é igualmente importante sentir que por cima das suas cabeças está o teto tranquilizador da aprovação de adultos. O menino aprende cedo que, para obter essa estima adulta, não precisa de, diretamente, tentar agradar-lhes. Ele deve ser forte, independente, aventureiro. Mas a menina é encorajada pelos pais, professores e amigos, por toda a gente, a desenvolver os seus poderes de sedução, a ser gentil, bem vestida, amável. Estas exigências impedem-na de usufruir espontaneamente, como o rapaz, o gosto pelos prazeres do jogo, do desporto, da camaradagem.

Um círculo vicioso começa a apertar (a ficar num nó). Quanto mais docilmente ela se conforma com esse ideal que lhe é imposto, menos ela desenvolve as suas possibilidades pessoais, menos ela encontra recursos em si mesma. Constantemente é impelida a virar-se para os homens, a procurar ajuda no exterior. Cresce o seu sentido de dependência e fraqueza. Quando eu era estudante na Sorbonne, fiquei chocada ao ouvir jovens mulheres dizerem-me com humildade: “É um livro para homens. Nós, nós não o podemos ler”. O facto de acreditarem nisto tornava real a sua inferioridade.

Desta forma, pode-se explicar por que as mulheres até ao momento raramente atingiram aquilo a que se chama de génio. Os génios são os seres excepcionais que ousaram, em circunstâncias específicas, o que ninguém ousou antes deles. Isso, por si só, pressupõe solidão e orgulho. Pressupõe que eles não estão a procurar ansiosamente o olhar dos outros para aí descobrir aprovação ou culpa, mas que olham corajosamente para horizontes ainda insuspeitados. A educação — o mundo inteiro, de facto — ensina às mulheres a timidez. É por isso que elas não têm geralmente esse grão de loucura, a mistura de ironia e lirismo que se encontra em certos homens, célebres por se elevarem acima dos homens comuns para julgar e dominar a humanidade.

Frívolas ou graves, as mulheres permanecem sempre sérias. Por outras palavras, elas aceitam o mundo: o seu esforço consiste apenas em procurar o seu próprio lugar neste mundo. As mulheres temem que, se perderem esse sentimento de inferioridade, também perdem o que as valoriza aos olhos dos homens — a feminilidade. A mulher que se sente feminina não se atreve a envolver-se em atividades políticas ou intelectuais próprias dos homens, ou a considerar-se como seu igual. Inversamente, se uma mulher se liberta do seu complexo de inferioridade em relação aos homens, se ela tem sucesso nos negócios, na vida social, na sua profissão, ela sofre frequentemente um complexo de inferioridade em comparação com outras mulheres. Ela sente-se menos charmosa, menos amável, menos agradável porque é privada da sua feminilidade.

Ela sabe que, aos olhos dos homens, o seu sucesso não constitui um trunfo e que, pelo contrário, ela corre o risco de os afastar. Um homem, no entanto, não tem que lutar senão a um só nível. Há uma perfeita unidade na maneira como ele tenta atingir a sua personalidade. Se ele adquire o poder no mundo, o prestígio aos olhos de outros homens, e um orgulho, uma segurança interiores, adquire ao mesmo tempo mais masculinidade nos campos sentimentais e sensuais, porque é precisamente a independência e a força que as mulheres procuram num homem. É essa contradição que aflige muitas mulheres hoje em dia. Ou elas renunciam em parte à realização da sua personalidade ou abandonam em parte o seu poder de sedução sobre os homens. É um mundo masculino; os homens, pelos seus desejos, pelas suas esperanças, os seus medos, criam as condições que as mulheres tentam combater no caminho para atingirem a superfície.

Se nos interrogarmos sobre o futuro das mulheres, tem-se a consciência de que os homens são os primeiros que têm de ser endoutrinados; fora de todas as razões económicas e sociais, são eles quem lamentam a evolução das mulheres. Todo o homem espera que fiquem provadas a sua superioridade e o seu poder, e não pode encontrar essa prova senão através de alguém que lhe seja inferior. Ele não tem poder nenhum, exceto se existirem objetos que lhe obedeçam. Existem plantas e animais que ele pode dominar, mas que permanecem silenciosos e inertes e não o tiram da sua solidão. A mulher é ao mesmo tempo natureza e consciência: ela é flor, fruta, pássaro, pedra preciosa; ela é humana, capaz de amar e querer. É necessário, portanto, que ela pareça “naturalmente inferior” para que seja possível dominá-la sem que isso se torne injusto.

Os homens gostam de se apresentar, em relação à mulher, no papel de generosos cavalheiros prontos a lutar para a defender. Mas, para merecer essa generosidade, ela deve ser frágil ou estar presa. Não é possível libertar Andrómeda a não ser que não tenha liberdade; despertar a Bela Adormecida se ela não estiver a dormir. O homem considera a mulher como a projeção dos seus desejos, a realização da sua vontade de poder. Se a mulher tivesse conquistado totalmente a sua independência, de tal forma que a

sua associação com o homem fosse de uma igualdade perfeita, para o homem seria perdida uma certa doçura. Ele está consciente disso, e é a sua resistência — admitida ou negada — que levanta o maior obstáculo que a mulher tem de superar, no mundo e no seu próprio coração.

Este sexo que não é um

Luce Irigaray

Irigaray, Luce. (1974). “Ce sexe qui n’en est pas un” in *Les Cahiers du GRIF*, N^o5: “Les femmes font la fête font la grève”, pp.54-58.¹ Disponível em: https://www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1974_num_5_1_964

A sexualidade feminina sempre foi pensada a partir de parâmetros masculinos. Assim, a oposição da atividade viril clitoridiana / passividade vaginal feminina, da qual fala Freud — e muitos outros... — como estágios, ou alternativas, do tornar-se uma mulher sexualmente "normal", parece exigida em demasia pela prática da sexualidade masculina. Na verdade, o clitóris é concebido como um pénis pequeno e agradável para se masturbar, conquanto a ansiedade da castração não exista (para o menino), e a vagina adquira o seu valor como "abrigo" do sexo masculino, quando a mão interdita deva encontrar um substituto para o prazer. As zonas erógenas da mulher não seriam nunca senão um sexo-clitóris que sucumbe à comparação com o órgão fálico valoroso, ou um buraco-envelope que faz de invólucro e fricciona em volta do pénis no coito: um não-sexo, ou sexo masculino virado sobre si próprio para se auto-afetar.

¹ Traduzido a partir do francês por Maria Manuel Baptista (mbaptista@ua.pt), Professora Catedrática do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro. investigadora e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

Neste tipo de concepção de relação sexual, do prazer da mulher nada é dito. O seu quinhão seria o da "falta", da "atrofia" (do sexo) e da "inveja do pênis" como o único sexo reconhecido como valioso. Ela tentaria, portanto, por todos os meios, apropriar-se dele: através do seu amor um tanto servil pelo pai-marido suscetível de lho dar, pelo seu desejo de um filho-pênis preferencialmente menino, pelo acesso aos valores culturais ainda apenas reservados aos homens por direito e, portanto, sempre masculinos, etc. A mulher não viveria o seu desejo senão como expectativa de possuir finalmente um equivalente do sexo masculino.

Ora, tudo isso parece bastante estranho ao seu prazer, a menos que ela não saia da economia fálica dominante. Por exemplo, o autoerotismo das mulheres é muito diferente do dos homens. Ele precisa de um instrumento para se tocar: a mão dele, o sexo da mulher, a linguagem... E essa auto-afecção exige um mínimo de atividade. A mulher, ela, toca-se a ela própria e nela própria sem necessidade de uma mediação, e antes de qualquer possibilidade de separação entre atividade e passividade. A mulher "toca-se a si mesma" continuamente, sem que, para além do mais, se se lhe possa proibir de o fazer, porque o sexo dela é feito de dois lábios que se beijam continuamente. Assim, nela, ela já é dois — mas não divisíveis em um(s) — que se acariciam.

A suspensão deste autoerotismo ocorre na violenta invasão, a separação brutal desses dois lábios por um pênis violador. O que deporta e desvia a mulher desta auto-afecção de que precisa para não incorrer no desaparecimento do seu prazer na relação sexual. Se a vagina deve substituir, embora não apenas, a mão do menino para assegurar uma articulação entre o autoerotismo e o heteroerotismo no coito — o encontro com o totalmente outro significa sempre a morte, — como será organizada na representação clássica da sexualidade, a perpetuação do autoerotismo para a mulher? Não será ela deixada na escolha impossível entre uma virgindade defensiva, ferozmente dobrada sobre si própria, e um corpo aberto pela penetração, não conhecendo mais neste "buraco", que constitui o seu sexo, o prazer do seu próprio re-toque? A atenção quase exclusiva — e, além disso, quão angustiada — dirigida à ereção na sexualidade ocidental comprova até que ponto

o imaginário que a controla é estranho ao feminino. Não há aí, em grande medida, senão imperativos ditados pela rivalidade entre machos: o mais forte sendo aquele que "se estica mais", que tem o pênis mais longo, o mais duro, o que "urina mais longe" (cf. vejam-se os jogos entre os meninos). Ou ainda pela intervenção de fantasias sadomasoquistas, comandadas, elas próprias, pela relação do homem com a mãe: desejo de forçar, de penetrar, de se apropriar, o mistério desse ventre onde o conceberam, o segredo da sua geração, da sua "origem". Desejo-necessidade, também, de refazer o derramamento de sangue para reviver uma muito arcaica relação — intrauterina, sem dúvida, mas sobretudo pré-histórica — com o maternal.

A mulher, neste imaginário sexual, não é senão um apoio mais ou menos complacente à realização das fantasias do homem. Que ela aí encontre, por procuração, prazer é possível e mesmo certo. Mas este é, acima de tudo, prostituição masoquista do seu corpo a um desejo que não é o seu; o que a deixa no estado que conhecemos de dependência do homem. Não sabendo ela o que quer, pronta para qualquer coisa, pedindo mesmo mais, desde que ele a "tome" como um "objeto" do exercício do seu próprio prazer masculino. Ela não dirá, portanto, o que ela deseja em nome próprio. Além disso, ela não o sabe. Ou mais ainda. Como Freud confessa, o que respeita ao início da vida sexual da menina é tão "obscuro", tão "branqueado pelos anos", que seria como cavar fundo na terra para encontrar por trás dos vestígios desta civilização aqui, desta história aqui, os vestígios de uma civilização mais arcaica que poderia dar alguns indícios sobre o que seria a sexualidade da mulher. Essa civilização muito antiga não teria, sem dúvida, a mesma linguagem, o mesmo alfabeto... O desejo da mulher não falaria a mesma linguagem que aquela do homem, e ele teria sido recoberto pela lógica que domina o Ocidente, pelo menos desde os Gregos.

Nesta lógica, a prevalência do olhar e da discriminação da forma, da individualização da forma, é particularmente estranha ao erotismo feminino. A mulher desfruta mais do tocar do que do olhar, e sua adesão a uma economia escópica dominante significa para ela, novamente, uma sujeição à passividade: ela será o belo

objeto a ser observado. Se o seu corpo se encontra erotizado deste modo, e solicitado a um duplo movimento de exibição e de retraimento púdico para excitar as pulsões do "sujeito", o seu sexo representa o horror do nada a ver. Uma falha neste sistema de representação e desejo. Um "buraco" no seu objetivo escotofítico. Que este nada a ver deva ser excluído, rejeitado, de uma tal cena da representação já é admitido na estatuária grega. O sexo da mulher encontra-se simplesmente ausente: mascarado, costurado, na sua "fenda".

Este sexo que não dá a ver, também não tem forma própria. E se a mulher desfruta precisamente dessa incompletude da forma do seu sexo, que faz com que ele se re-toque in(de)finitamente a ele próprio, esse prazer é negado por uma civilização que privilegia o falomorfismo. O valor atribuído à única forma definível bloqueia aquela que está em jogo no autoerotismo feminino. O da forma, do indivíduo, do sexo, do nome próprio, do sentido próprio... suplanta separando e dividindo este tocar de pelo menos dois (lábios) que mantém a mulher em contato consigo mesma, mas sem discriminação possível do que se toca. Daí o mistério que ela representa numa cultura que pretende tudo enumerar, tudo quantificar por unidades, tudo inventariar por individualidades. Ela não é nem um, nem dois. Não se pode, em rigor, determiná-la como uma pessoa, nem mesmo como duas. Ela resiste à adequação de toda a definição. Ela não tem um nome "próprio/limpo"². E o seu sexo, que não é um sexo, é considerado como nenhum sexo. O negativo, o inverso, o reverso, de ter o único sexo visível e morfológicamente designável (mesmo que isto coloque alguns problemas de passagem da ereção à detumescência): o pénis. Mas essa "espessura" da forma, o seu inchaço como volume, tornando-se maior ou menor, e até o espaçamento entre os momentos em que ela se produz como tal, o feminino guarda-lhe o segredo. Sem o saber. E se alguém lhe pede para manter, para reavivar, o desejo do homem, não se sublinha o suficiente o que isso supõe quanto ao valor do desejo dela. O qual, para além do mais, ela não conhece, pelo menos explicita-

² NT. A autora usa aqui o duplo sentido da palavra francesa 'propre', termo que coloca entre aspas, podendo designar, neste contexto a não adequação de qualquer definição para a mulher, quer pelo facto de a mulher não ter um 'nome próprio', quer pelo facto de ele não ser 'limpo'.

mente. Mas cuja força e continuidade são suscetíveis de realimentar por muito tempo todas as mascaradas de "feminilidade" que dela se esperam.

É verdade que ela ainda tem o filho, em face do qual dá livre curso ao seu apetite de tato, de contato, a menos que isso não se tenha já perdido, alienado pelo tabu do tocar numa civilização amplamente obsessiva. Caso contrário, o seu prazer encontrará aí compensações e derivações para as frustrações que ela encontra com demasiada frequência nas relações sexuais em sentido estrito. Assim, a maternidade compensa as carências de uma sexualidade feminina reprimida. O homem e a mulher não se acariciariam mais a não ser por essa mediação entre eles que representa a criança? De preferência rapaz. O homem identificado com o seu filho recupera o prazer do mimo materno, a mulher retoca-se acariciando essa parte do seu corpo: o seu bebe-pênis-clitóris. O que isso implica para o trio amoroso, começamos a denunciá-lo. Mas o interdito edipiano parece uma lei um tanto formal e artificial – o meio, entretanto, de perpetuar o discurso autoritário dos pais — quando é promulgado numa cultura onde a relação sexual é impraticável pelo facto de o desejo do homem e da mulher serem estranhos um para o outro. E onde o(a) um(a) e o outro devem tentar encontrar-se por algum ângulo: aquele, arcaico, de uma relação sensível com o corpo da mãe; aquele, presente, da prorrogação ativa ou passiva da lei do pai. Comportamentos afetivos regressivos, troca de palavras demasiado abstraídas do campo sexual para que não venham a constituir-se num exílio em relação a ele: a mãe e o pai dominam o funcionamento do casal, mas como papéis sociais. A divisão do trabalho impede-os de fazer amor. Eles produzem ou reproduzem. Não sabendo como usar o seu tempo de lazer. Por pouco que eles o tenham, se é que, de resto, querem ter algum. Com efeito, o que fazer dele? Que substituto inventar para o recurso amoroso? Ainda.

Talvez regressar a esse reprimido do imaginário feminino? Então a mulher não tem um sexo. Ela tem pelo menos dois, mas não identificáveis em uns. Ela tem, no entanto, muitos mais. A sua sexualidade, sempre pelo menos dupla, é para além disso plural.

Como se quer agora que a cultura seja? Escrevem-se agora os textos? Sem se saber suficientemente de que tipo de censura eles se afastam? Com efeito, o prazer da mulher não tem que escolher entre a atividade clitoridiana e a passividade vaginal, por exemplo. O prazer da carícia vaginal não tem de se substituir ao da carícia clitoridiana. Ambos concorrem, um e outro, de maneira insubstituível, para o prazer da mulher. Entre outros... A carícia dos seios, o toque vulvar, a entreabertura dos lábios, o vai e vem de uma pressão sobre a parede posterior da vagina: o afloramento do colo do útero, etc. Para não evocar senão alguns dos prazeres mais especificamente femininos. Um pouco desconhecidos na diferença sexual, tal como a imaginamos. Ou não se imagina: o outro sexo não sendo senão o complemento indispensável do único sexo. Ora, a mulher tem sexos um pouco por todo o lado. Ela retira prazer de qualquer um deles. Sem chegarmos mesmo a falar da histerização de todo o seu corpo, a geografia do seu prazer é muito mais diversificada, múltipla nas suas diferenças, mais complexa, mais subtil, do que imaginamos... no interior de um imaginário que, ao invés, é demasiado centrado sobre a mesmidade.

"Ela" é in(de)finitamente outra nela própria. Daí advém, sem dúvida, que a considerem bizarra, incompreensível, agitada, caprichosa... Para não mencionar a sua linguagem, de onde "ela" parte em todas as direções sem que "ele" aviste a coerência de nenhum sentido. Palavras contraditórias, um pouco loucas para a lógica da razão, inaudíveis para quem as escuta com grelhas previamente elaboradas, um código já totalmente preparado. É que nas suas palavras também — pelo menos quando ela ousa — a mulher (re)toca-se constantemente. Ela afasta-se ligeiramente de si mesma num balbuciar, numa exclamação, numa meia-confidência, numa frase deixada em suspenso... Quando ela aí regressa, é para voltar a partir para um outro lugar. De um outro ponto de prazer, ou de dor. Ela deveria ser escutada com um outro ouvido como um "outro" sentido, sempre em vias de se tecer, de se beijar com as palavras, mas também de se livrar delas para não se fixar aí, congelada nelas. Porque se "ela" diz isso, isso já não é, de todo, idêntico ao que ela quer dizer. Para além do mais, não é nunca idêntico a qualquer outra coisa, mas é sobretudo contíguo. Isso toca (a). E quando isso se distancia demasiado dessa

proximidade, ela corta e recomeça do "zero": seu corpo-sexo. Inútil, portanto, encarcerar as mulheres na definição exata do que elas significam, fazê-las repetir(em-se) para que se torne claro, pois elas já estão noutra lugar que não o dessa maquinaria discursiva na qual vós pretenderíeis surpreendê-las. Elas regressaram a elas próprias. O que não implica que se deva compreender da mesma forma que em relação a vós próprios. Elas não têm a interioridade que vocês têm, que vocês lhes supõem talvez. Em si próprias, significa na intimidade desse tato silencioso, múltiplo, difuso. E se vocês lhes perguntarem insistentemente em que é que elas pensam, elas não podem senão responder: em nada. Em tudo. Portanto, o que elas desejam não é precisamente nada, e ao mesmo tempo tudo. Sempre mais e outra coisa diferente deste um — do sexo, por exemplo — que vocês lhes dão, lhe emprestam. O que é frequentemente interpretado, e reduzido, como uma espécie de fome insaciável, uma voracidade que vos engolirá completamente. E, no entanto, trata-se de uma economia outra, que derrota a linearidade de um projeto, mina o objeto-fim para um desejo, faz explodir a polarização num único objeto de prazer, desconcerta a fidelidade a um único discurso...

Este múltiplo do desejo e da linguagem feminina deve ser ouvido como estilhaços, restos dispersos de sexualidade violada? Negada? Pergunta para a qual não há uma resposta simples. A rejeição, a exclusão, de um imaginário feminino coloca certamente as mulheres em posição de não se experimentarem senão fragmentariamente nas margens pouco estruturados de uma ideologia dominante. Como desperdícios, ou excesso, de um espelho investido pelo "sujeito" (masculino) para aí se ver refletido, aí se multiplicar a ele próprio. O papel da "feminilidade" é, além do mais, prescrito por essa especula(risa)ção masculina e corresponde muito pouco ao desejo da mulher, que não se recuperará senão em segredo, às escondidas, de forma inquieta e culpada. Mas se o imaginário feminino pudesse vir a desenvolver-se, chegasse a poder constituir-se de outra forma que não em pedaços, detritos, privados do seu sentido de completude, poderia ele ser então representado sob a forma de um universo? Seria ele próprio volume em vez de superfície? Não. A menos que se o entenda, de novo, como um privilégio do maternal sobre o feminino. De um

maternal, para além do mais, fálico. Fechado sobre a possessão ciumenta de seu produto valioso. Rivalizando com o homem na valorização de um excesso produtivo. Nesta corrida pelo poder, a mulher perde a singularidade do seu prazer. Com este encerrar-se no volume, ela renuncia ao prazer que lhe vem da não-sutura dos seus lábios: mãe, sem dúvida, mas virgem, papel que as mitologias lhe atribuem há muito tempo. Reconhecendo-lhe uma potência social, desde que seja reduzida, com a sua própria cumplicidade, à impotência sexual.

(Re)Encontrar-se, para uma mulher, não poderia, portanto, significar senão a possibilidade de não sacrificar nenhum dos seus prazeres a um outro, de não se identificar com nenhum em particular, de não ser nunca simplesmente um. Uma espécie de universo em expansão ao qual nenhuns limites poderiam ser fixados e que, no entanto, não seria incoerência. Nem essa perversão polimórfica da criança na qual as zonas erógenas estariam à espera de ser reagrupadas sob o primado do falo. A mulher permaneceria sempre várias, mas evitando a dispersão porque a outra já está nela e lhe é auto-eroticamente familiar. O que não significa dizer que ela se aproprie disso, que ela o reduza à sua propriedade. O próprio e a propriedade são, sem dúvida, bastante estranhos ao feminino. Pelo menos sexualmente. Mas não *a proximidade*. O tão próximo que toda discriminação se torna impossível. Portanto, toda a forma de apropriação. A mulher tira tal prazer da proximidade, que não pode possuí-la³, nem possuir-se. Ela troca-se a si própria sem cessar com o/a outro(a)⁴ sem qualquer identificação possível do(a) um(a) ou outro(a). O que interroga toda a economia corrente. Que o prazer da mulher faz irremediavelmente fracassar nos seus cálculos: crescendo in(de)nitamente pela sua passagem, a sua perda, no outro.

Mas, é claro, para que a mulher chegue aí onde ela tem prazer enquanto mulher, será necessário um longo percurso pela análise dos diversos sistemas de opressão que se exercem sobre ela. E pretender recorrer de forma demasiado rápida à solução do prazer, faria correr o risco de lhe faltar o que se requer como reinter-

³ NT. 'proximidade' é feminino em português, mas em francês *le proche* é masculino.

⁴ NT. Ver nota anterior.

pretação de uma prática social. Porque a mulher é, tradicionalmente, valor de uso para o homem, valor de troca entre os homens. Mercadoria, portanto. O que a deixa guardiã da matéria cujo preço será estimado pela bitola do seu trabalho e da sua necessidade-desejo pelos ‘sujeitos’: trabalhadores, comerciantes, consumidores. As mulheres são marcadas falicamente pelos seus pais, maridos, proxenetas. E esta estampagem decide do valor delas no comércio sexual. A mulher não seria nunca senão o lugar de uma troca, mais ou menos rival, entre dois homens, incluindo aí a posseção pela terra-mãe. Como é que este objeto de transação pode reivindicar um direito ao prazer sem sair do comércio estabelecido? Como é que esta mercadoria poderia ter com outras mercadorias uma relação diferente do ciúme agressivo em relação ao mercador? Como poderia a matéria tirar prazer dela própria sem provocar no consumidor a angústia do desaparecimento do seu chão nutritivo? Como é que esta troca de coisa alguma que se pudesse definir, sustentar em si mesma, como própria do desejo da mulher, não apareceria como pura isca, loucura, rapidamente recoberta por um discurso mais sensato e um sistema de valores aparentemente mais tangíveis?

A evolução tão radical quanto se quisesse de uma mulher não seria ainda assim suficiente para libertar o desejo da mulher. E nenhuma teoria nem prática políticas resolveram até ao presente, nem tomaram suficientemente em consideração, este problema histórico, embora o marxismo lhe tenha pressentido a importância. Mas as mulheres não formam, para falar com rigor, uma classe, e a sua dispersão por diversas classes torna o seu combate político complexo, a sua luta política, as suas reivindicações por vezes contraditórias. Resta, no entanto, a sua condição de subdesenvolvimento que vem da sua submissão por/a uma cultura que as oprime, as utiliza, faz delas um meio de troca, sem que elas tirem disso grande proveito. Exceto no quase monopólio do prazer masoquista, do trabalho doméstico, e — até agora — da reprodução. Poderes de escravo. Que, de resto, não são nulos. Porque, no que diz respeito ao prazer, o mestre não é forçosamente bem servido. Portanto, reverter as coisas, pelo menos na economia sexual, não parece objetivo. E se a mulher pretende preservar e promover o seu autoerotismo, expandir a sua homo-sexualidade, renunciar

ao gozo heterossexual, tal corresponde ainda a essa amputação de poder que é tradicionalmente a sua. Novo encarceramento, novo claustro, que ela construiria de livre e espontânea vontade? Que ela faça taticamente a greve, que ela se mantenha longe dos homens o tempo de aprender a defender o seu desejo, especialmente pela palavra, que ela descubra o amor das outras mulheres longe da escolha imperiosa dos homens que as colocam em posição de mercadorias em competição, que ela forje para si própria um estatuto social que force o reconhecimento, que ela ganhe a sua vida para deixar a sua condição de prostituída... são certamente etapas indispensáveis à saída da sua proletarização no mercado das trocas. Mas se o seu projeto visasse simplesmente inverter a ordem das coisas – admitindo mesmo que isso seja possível... — a história finalmente voltaria ao mesmo. Falocratismo. Nem o seu sexo, nem o seu imaginário, nem a sua linguagem, aí (re) encontrariam o seu acontecer.

O sexo ou a cabeça?

Hélène Cixous

Cixous, Hélène. (1976). “Le sexe ou la tête?” in *Les Cahiers du GRIF*, nº13: “Elles consonnent. Femmes et langages II”, pp.5-15¹.Disponível em: https://www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1976_num_13_1_1089

Sobre a diferença sexual, alguns pequenos fragmentos iniciais: certo dia o casal absoluto, Zeus e Hera numa das suas discussões episódicas e sistemáticas – discussões essas que atualmente muito interessariam aos analistas – convocam Tirésias como árbitro. Tirésias, o adivinho cego, tinha sido beneficiado com um destino singular: tinha vivido sete anos como homem e sete anos como mulher.

Tirésias possui uma dupla visão. Uma dupla visão diferente daquela que assinalamos comumente como a sua visão dupla: como adivinho, ele não vê somente o futuro. Vê pelos dois lados: vê pelo lado do masculino, vê pelo lado do feminino.

A discussão tinha como tema a questão do gozo: “quem, goza mais, o homem ou a mulher?” É evidente que nem Zeus nem Hera

¹ Traduzido do francês por Rosely Cubo Pinto de Almeida (roselycubo@gmail.com), Professora Doutora em Ócio e Desenvolvimento Humano, investigadora e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro, e Yvette Datner (ydatner@gmail.com), Professora na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), Brasil.

poderiam responder a não ser dando a sua própria resposta, que seria insuficiente, pois é preciso que se diga que a antiguidade era mais modesta que o nosso tempo, no que respeita à possibilidade de identificação. Portanto, foram buscar Tirésias, o único que sabe “qual dos dois”. E Tirésias respondeu: “Se o gozo pudesse ser dividido em dez partes, nove delas seriam da mulher”. Nove. Não é por acaso que vemos Tirésias reaparecer unicamente na cena de Édipo. É Tirésias quem, por ordem de Édipo, lembra a Édipo que a cegueira é o seu mestre e é Tirésias quem vem, como se diz, “tirar as escamas dos olhos” e ensinar Édipo sobre quem é ele de facto. Vejam como tudo isso se articula e que isso passa sempre por uma certa relação com “o que é a mulher para o homem?”.

Penso numa pequena história chinesa. Cada detalhe desta história conta. Eu retiro-a de um manual muito sério, o manual de estratégia de Sun Tsé. Trata-se de um tipo de guia prático para uso do homem de guerra. A anedota é a seguinte: o rei pergunta ao general Sun Tsé: “você que é um grande estratega que se gaba de formar qualquer um na arte da guerra... pegue então as minhas mulheres (eram cento e oitenta!) e faça delas soldados”. Não se sabe por que o rei teve este desejo... é a única coisa que não se sabe... que é precisamente “incontável” ou incalculável na história. De qualquer forma é um desejo do rei.

E Sun Tsé manda as mulheres formarem duas fileiras, cada fileira é comandada por uma das duas favoritas, e ele então, ensina-lhes o código que é transmitido por meio do tambor. Era muito simples: duas batidas: à direita, três: à esquerda, quatro: meia-volta ou para trás. Ao invés de aprenderem rapidamente o código, estas senhoras começaram a rir, conversar, não escutando a lição e Sun Tsé que é um Mestre, que repete a aula várias vezes. Quanto mais ele fala, mais as mulheres se contorcem a rir, pelo que Sun Tsé verifica o seu código. E no código está dito que se as mulheres se contorcem a rir ao invés de se tornarem soldados é o que se denomina estar em estado de amotinação e o código prevê que, em estado de amotinação, a lei prevê a morte. Portanto, as mulheres são condenadas à morte. É um aborrecimento para o rei, afinal: cento e oitenta mulheres é muito! Ele não quer que as suas mulheres sejam mortas. E Sun Tsé lhe responde que, já que ele foi encarregado de produzir um soldado a partir de uma mu-

lher, ele executará esta ordem: Sun Tsé é o homem da ordem absoluta. E há uma ordem mais “real” que o próprio rei: é a Lei absoluta..., não se volta atrás de uma ordem dada. Ele faz então o que o código determina e com o seu sabre corta a cabeça das duas comandantes. São substituídas, o exercício é reiniciado e é como se elas nunca tivessem feito outra coisa senão exercer a profissão da guerra, as mulheres voltam-se para a direita, para a esquerda fazem meia-volta em silêncio sem nunca errar.

Não se pode imaginar uma representação tão perfeita de uma certa relação entre duas economias: uma economia masculina e uma economia feminina onde se vê a economia masculina organizada por uma ordem que se reconhece, por duas batidas..., três batidas, quatro batidas, com baquetas e um tambor, como deve ser. É uma ordem que passa pela inculcação, pela educação: trata-se sempre de educar. Educação que tenta transformar o feminino em soldado, sob a ameaça, reservada permanentemente à mulher na história; pena qualificada como “capital” que consiste, de facto, em decapitar. Uma mulher não tem outra escolha que não a de ser decapitada e, aliás, é preciso que se diga, que a moral da história, é que se elas não perderem a cabeça desta forma, por um golpe de sabre, *elas só a conservam para poder perdê-la*, isto é, no mais total silêncio e transformadas em máquinas.

Tratar-se-ia de submeter a desordem feminina, o seu riso, a sua incapacidade de levar a sério as batidas no tambor, à ameaça de decapitação. Se o homem funciona pela ameaça de castração, *se a masculinidade é ordenada na cultura através da ameaça de castração*, então, podemos dizer que a batida..., a repercussão desta ameaça de castração sobre a mulher, é o seu prolongamento enquanto decapitação, enquanto execução da mulher, enquanto perda da cabeça.

Somos conduzidos a colocar à história, à cultura a questão da mulher sob formas absolutamente elementares, por exemplo: “Onde será que ela está?” “Será que existe?”. No limite, muitas mulheres questionam-se se elas existem. Elas têm o sentimento de não existir e perguntam a si mesmas se houve alguma vez lugar para elas. Eu falo-vos do lugar da mulher, do lugar *onde*, do seu *lugar*, se é que ele existe.

Eu servi-me, no *La Jeune Née*, de uma história que me pareceu totalmente significativa quanto ao lugar da mulher: a história da Bela Adormecida. Se procuramos a mulher, com certeza há uma grande possibilidade de a encontrar sempre na mesma posição, isto é, no leito. Ela está no leito, e para jogar com um anagrama eu diria que ela está no leito ou que está no “el[e]”². Ela está deitada e dorme; está “estendida”. Encontramo-la sempre, portanto, relacionada com uma cama: a Bela Adormecida é retirada deste leito pelo homem porque, como é sabido, as mulheres não acordam sozinhas, é preciso que os homens intervenham. Ela, lançada para a cama do lado, pelo homem que chega, de modo a que possa parir infinitamente como nos contos.

Assim, de leito em leito, eis o seu trajeto: leito, portanto, onde ela pode no máximo sonhar. Temos belas análises perversas de Kierkegaard sobre a “existência” da mulher, aquela que a cultura lhe reserva, e onde ele diz que a vê como dorminhoca. Ela dorme e, diz ele, primeiro o amor sonha-a e em seguida ela sonha o amor. De sonho em sonho e sempre em posição secundária. Em alguns contos ela até é encontrada em pé, mas não por muito tempo. Por exemplo, o Capuchinho Vermelho, o qual certamente não vos escapa tratar-se de um pequeno clitóris. Este Capuchinho Vermelho afinal segue outro caminho: é o pequeno sexo feminino que tenta divertir-se um pouco e que parte levando o seu pequeno pote de manteiga e o seu pequeno pote de mel. O mais interessante é que é a sua mãe quem lhe dá, e que a manda fazer um percurso, sobre o qual eu devo dizer que ela está completamente equivocada, porque é uma ação muito limitada: o Capuchinho Vermelho sai de uma casa, que é a casa da mãe, não para se lançar no mundo, mas para passar de uma casa a uma outra, e isto pelo caminho mais curto; isto é, depressa, de uma mãe à outra. E a outra é a mãe da mãe, que podemos imaginar na posição da “Grande-Mãe”, porque há grandes homens, mas não há grandes mulheres; mas há grandes-mães³. E as avós-grandes-mães, são sempre más; é a mãe má que sempre repreende a filha, no caso em que ela, por acaso desejasse viver ou gozar. Deste modo, ire-

² N.T. Jogo de palavras com ‘lit’, cujo anagrama em francês é ‘il’ (ele) - usamos ‘leito’ para destacar ‘el[e]’.

³ N.T. Jogo de palavra em francês ‘grands-mères’ = grandes-mães (avós).

mos sempre levar o nosso pequeno pote de manteiga e o nosso pequeno pote de mel à grande-mãe/avó que sente... este tipo de inveja da mulher que não pode soltar a sua filha.

Apesar de tudo, o Capuchinho Vermelho toma outro caminho, faz o que uma mulher nunca deve fazer, isto é, atravessar a sua própria floresta. Ela permite-se o proibido... e pagará caro por isto: ela regressa ao leito, no ventre da grande-mãe/avó. O Lobo é a grande-mãe/avó e todas as mulheres conhecem aí um grande Lobo mau! Nós sabemos que, algures, nós somos sempre esperadas, num grande leito por um grande-mau Lobo. O grande-mau Lobo representa com os seus grandes dentes, os seus grandes olhos e os seus ares de grande-mãe-avó, o grande Superego teórico que ameaça todos os pequenos capuchinhos vermelhos femininos que tentam explorar as suas florestas, sem a permissão do psicanalista. Portanto, entre as duas casas, entre duas camas, vêmo-la deitada, sempre presa na sua cadeia de metáforas, aquelas que organizam a cultura... sempre lua para o sol masculino, natureza para a cultura, concavidade para a convexidade masculina, matéria para a forma... imobilidade/inércia para o avanço e o progresso, *terra* sobre a qual o andar masculino se apoiará, receptáculo... Evidentemente, o homem de pé, ativo, produtor... aliás, é assim que as coisas se passam na História.

Esta oposição à mulher distribui-se até ao infinito em todas as oposições que organizam a cultura. É a oposição clássica, dual, hierarquizada. Homem/Mulher, isso diz, automaticamente, grande/pequeno, superior/inferior... isso diz alto/baixo, isso diz Natureza/História, isso diz transformação/inércia. Na realidade toda a teoria da Cultura, toda a teoria da sociedade, todo o conjunto dos sistemas simbólicos – isto é tudo o que se diz e se organiza enquanto discurso, a arte, a religião, a família, a linguagem, tudo o que nos arrebatava e nos faz — tudo está organizado a partir de oposições hierarquizadas que reenviam à oposição homem/mulher, o que só se sustenta por uma diferença colocada como sendo “natural” pelo discurso cultural, diferença entre a atividade e passividade. É sempre assim, e esta oposição é uma oposição em *par*. É um par que é colocado em oposição, é um par no qual há tensão, há luta... um par onde uma certa guerra é declarada, onde uma

morte está sempre trabalhando e, se eu evidencio sempre a importância da oposição como *par*, é que tudo isto não é só palavra...ou pelo menos *é palavra*: tudo é palavra, tudo é somente palavra. Tomar consciência de que há par, que é o par que faz isto funcionar, é também assinalar o facto de que é preciso que a palavra par seja trabalhada se quisermos desconstruir e transformar a cultura. O par enquanto lugar, espaço da guerra na cultura, mas também enquanto lugar, espaço exigente, requerendo a transformação completa da relação de um com o outro. É sobre o par que seria preciso trabalhar sempre, assim... por exemplo, “o que seria uma outra relação de par. Como seria um amor que não fosse simplesmente cobertura, o simples véu da guerra?”

Eu dizia que se trata da palavra: é preciso tomar a cultura pela palavra, da mesma forma que ela nos toma na sua palavra, na sua língua. Vocês compreenderão porque penso que uma reflexão política não pode dispensar uma reflexão sobre a linguagem, de um trabalho sobre a língua. De facto, desde o momento em que somos *ser*⁴ ao nascer (*itálico da tradutora*), nascemos na língua e a língua fala-nos, a língua dita-nos a sua lei que é uma lei de morte: ela dita-nos o seu modelo familiar, ela dita-nos o seu modelo conjugal e desde que começamos a produzir uma frase, que fazemos passar algo do ser, que fazemos passar uma questão sobre o ser, que fazemos passar algo da ontologia, aí então, somos tomados já por certo tipo de *desejo* masculino que põe em movimento o discurso filosófico; a partir do momento em que perguntamos “O que é?”, desde que *coloquemos* uma pergunta, a partir do momento em que *pedimos* uma resposta, então *já estamos envolvidos na interpelação masculina*. Digo “interpelação masculina”, vocês sabem, na França, diz-se Fulano foi “interpelado” pela polícia. E esta interpelação passa exatamente pela operação da significação: “O que é? Onde é?”. É uma operação do querer-dizer, do “isto quer dizer aquilo”, da distribuição predicativa, que sempre ordena ao mesmo tempo a constituição do sentido, e enquanto o sentido se constitui, ele apenas se constitui num movimento onde um dos elementos do par, um dos dois, é destruído em proveito do outro.

⁴ N.T. Jogo de palavras em francês: *on est* pronuncia-se (ôné), que tem o mesmo som que *on nait* (ôné) = nascemos.

Se procurarmos a mulher — como se diz nas histórias... “*Cherchez la femme*” — sabemos o que significa: vamos encontrá-la na cama; outra questão colocada na História, e bastante engraçada, é a pergunta masculina típica “O que é que ela quer?”. Vocês sabem que é a questão freudiana: trabalhando sobre o querer, Freud coloca, em algum lugar, ou melhor, ou antes, não a coloca, deixa em suspenso a pergunta “O que quer a mulher?”. Então, vamos falar um pouco deste querer e do porquê /como é feita a pergunta “O que é a mulher”, como é colocada e deixada em suspenso pelo discurso filosófico, pelo discurso analítico (o discurso analítico é somente uma região do discurso filosófico) e como ela é feita, digamos pelo grande-mau Lobo e a Grande-Mãe.

“O que ela quer?” O Capuchinho Vermelho, sabia muito bem o que queria, mas Freud, quando faz a pergunta, formula uma falsa questão: é uma questão retórica. Perguntar “O que quer a mulher?” é formulá-la como resposta, um homem não espera que haja uma resposta a esta pergunta porque a resposta é: “Ela não quer nada...”. “O que ela quer?... Nada!”. Nada porque é passiva. O que o homem pode fazer, é ampliar a pergunta: “Que será que ela pode querer, ela que nada quer!”. Dito de outra maneira: “Sem mim, o que poderia ela querer?”

Quanto ao grande-papá (avô) Lacan retoma a fórmula “O que ela quer?”, dizendo “Do seu prazer a mulher nada pode dizer.” Isso é muito interessante! Tudo junto: uma mulher não *pode*, não tem poder... ela não tem poder; o ‘dizer’, é justamente aquilo de que ela, para sempre, estará espoliada. Não ter como falar sobre o gozo = não ter gozo, ausência de querer: poder, querer, dizer, gozar, nada disto é para a mulher. E, para lembrar rapidamente como na dimensão teórica se organiza esta questão: pois vocês bem sabem que para Freud /Lacan, a mulher é considerada “excluída do simbólico”, excluída do simbólico, quer dizer da linguagem, onde a lei é feita, excluída portanto da possível relação com a cultura e com a regra da cultura. E é excluída do simbólico porque lhe falta a relação ao falo, porque ela não beneficia daquilo que organiza a masculinidade, quer dizer, a ameaça de castração. A mulher não tem a vantagem da ameaça da castração que simplesmente está reservada ao rapaz. O falo, como é considerado no

campo lacaniano “significante transcendental”, transcendental justamente enquanto primeiro e organizador de toda a estrutura da subjetividade, é aquele que, para a psicanálise, inscreve os seus efeitos, isto é os seus efeitos de castração e de resistência à castração e é a partir da organização própria da linguagem, que se enuncia no inconsciente, e é o falo que seria a condição *a priori* de toda função simbólica. Isto vai muito longe: a consequência é levada até ao corpo: o corpo não é sexuado, não se reconhece como, por exemplo, feminino ou masculino antes de ter passado pela ameaça da castração.

O que a análise assinala como marcando a mulher, é que lhe falta a falta. Ela tem falta, da falta? É bastante curioso colocar isto neste estado contraditório, no limite do paradoxal que é: falta-lhe o faltar. Dizer que lhe falta a falta, é também dizer, afinal, que não lhe falta a falta..., pois não lhe falta a falta da falta. Sim, mas, eles vos dirão, é que “ela tem falta *da* Falta”, *a* Falta... *a* falta do Falo. Portanto ela careceria da grande falta, e sem o homem ela seria esse ser não sexuado indefinido e indefinível, não se conhecendo: afastada do simbólico. Mas, felizmente, há o homem: aquele que chega... a história do Príncipe Encantado. E é o homem que ensina à mulher (porque o homem é também e sempre o Mestre), que lhe ensina a sentir a falta, a sentir a ausência, a sentir a morte. Finalmente é o homem quem vai “resolver”, ordenar a mulher, ao ensinar-lhe o que sem o homem ela poderia “desconhecer”. Ele vai ensinar-lhe a Lei do Pai. Alguma coisa da “ordem do ‘sem mim, sem mim-o-Pai-Absoluto’ (o Pai é sempre tão mais absoluto quanto é improvável, incerto...) sem mim: tu não existirias, sou eu que te ensino isto”. Sem ele, ela ficaria neste estado do aglomerado angustiante, e angustiado, por que sem limites, por que não ordenado, não organizado, não “policiado” pelo falo..., mas, incoerente, caótico e colado ao imaginário na sua ignorância da Lei do Significante. Sem ele, ela teria a tendência de não ser ordenada pela ameaça da morte, portanto a crer-se, por exemplo, eterna... a fazer-se passar por “sem morte”. Sem ele, ela seria privada de sexualidade. E podemos afirmar que o homem trabalha ativamente para produzir a “sua mulher”. Retomem *Le Ravisement de Lol V. Stein*⁵, por exemplo, e verão sur-

⁵ Romance de Marguerite Duras.

gir o momento em que o homem pode até que enfim dizer “sua” mulher, “minha” mulher. É o momento em que ele ensinou a mulher a sentir a Morte. O homem então *faz*, ele faz/ele fabrica a *sua* mulher, não sem que ele próprio seja tomado e envolvido no movimento dialético que este tipo de coisa põe em jogo. Pode-se dizer que a Mulher Absoluta, na cultura, esta que de facto representa de forma mais eficaz... a mais próxima da feminilidade *presa* à masculinidade, é de facto, a histérica... ele fá-la à sua imagem.

A histérica é um maravilhoso demónio que está sempre na divisão, na astúcia do fazer. Ela é alguém que não se faz a si própria... ela não se faz mas faz o outro. Dizemos que a histérica “faz” o pai, ela faz o pai, ela “faz” o professor. Faz... contrafazer, contrafazer: ela contrafaz a mulher, ela faz contra... ela contrafaz o desejo, ela faz o pai... ela “o” faz em si própria, e desfá-lo ao mesmo tempo. Aliás, sem histérica não há pai... e sem histérica não há mestre, nem analista, nem análise! Ela é, esta estrutura feminina, *inclassificável*, não dispondo do poder de se produzir a partir de um outro lugar. É uma verdadeira fonte, é alguém que alimenta o outro permanentemente e ao mesmo tempo não escapa do outro... alguém que não se reconhece nas imagens que o outro lhe pode ou não oferecer. Fazem-na produzir imagens que não aderem à sua pessoa e ela esforça-se por se aproximar a estas imagens como todas nós fizemos.

Em face desta pessoa que tem falta da falta, que não tem falta da falta da falta, etc., apresenta-se a estrutura infinitamente mais fácil de analisar, de organizar, a virilidade, que de todas as formas expõe as suas metáforas como bandeiras através da história. São conhecidas: trata-se de metáforas muito eficazes. Evidentemente, são sempre sobre guerra, é de combate que se trata. Não havendo combate, então elas deslocam-se para alguma coisa que é o desafio do combate, a estratégia. O homem é a estratégia, é o cálculo... é “como ganhar” com as menores perdas possíveis, com os menores gastos possíveis. As figuras masculinas através da literatura dirão a mesma coisa: “eu calculo”, como fazer para ganhar. Vejam Don Juan e terão toda a economia masculina que se organiza a partir do “dar à mulher somente o mínimo para mantê-la viva o tempo de um leito”, e de seguida retirar rapida-

mente o seu investimento, reinvestir, etc. com a finalidade de não ter dado nunca nada, de sempre ter tomado tudo, tendo ganho de passagem o lucro do maior gozo possível. É evidentemente consumir sem pagar.

Vejamos outro modelo que não o de Don Juan e que é, evidentemente, levado a um grau paroxístico... tomemos Kafka: Kafka é alguém que dizia que havia uma luta que ele podia fazer acima de tudo (você sabem que ele era o homem do combate com a morte, e neste sentido, verdadeiramente, o maior dos homens) mas no que dizia respeito às mulheres, era uma luta que lhe dava medo (a morte não lhe dava medo). Ele dizia que a luta com as mulheres terminava numa cama: era esse o pavor maior. Esta luta, penso que conhecem um pouco da vida de Kafka, e por certo sabem que na sua total integridade, na sua honestidade absoluta, ele tentou viver apavorado esta angústia da relação com a mulher e de uma luta cuja única saída é a cama, trabalhando... enfim produzindo uma estrutura neurótica totalmente extraordinária de beleza e de horror e que consistia em manter uma relação vital e mortal com uma mulher, no maior afastamento possível. Isto é, ter a maior proximidade e o maior afastamento. Viveu o seu tempo, por exemplo, noivando, acima de tudo a desejar apaixonadamente um casamento que ele temia, e a adiar constantemente a data do casamento, usando infinitas manobras inconscientes... por uma estratégia de repetidas rupturas, que o levou até ao seu leito de morte, leito de morte este por ele desejado, isto é, um leito, onde, finalmente, ele estava a sós com a morte. Este trabalho de afastamento da mulher e ao mesmo tempo de atração traduzia-se no seu diário de maneira fulgurante, novamente porque Kafka tinha a honestidade de mostrar tudo, de tudo dizer. Ele escrevia fazendo pequenas colunas, colocando à esquerda o débito e à direita o crédito... e todas as razões pelas quais é preciso absolutamente que eu me case, todas as razões pelas quais é preciso absolutamente que eu não me case. É esta tensão que assinala o espectro da relação masculino/feminino, embora tal não apareça habitualmente, porque o que aparece habitualmente é um engano total... todas as palavras de amor, etc. E tudo isto não faz mais do que encobrir uma relação de ódio alimentado pelo medo da morte: a mulher, para o homem, é a morte. É verdadeiramente a ameaça

de castração sob a sua forma mais eficaz: ter que dar, já é de facto estar no caminho para a morte.

Após ter dado: aí então toca-se num problema fundamental que é o facto de a virilidade estar sempre associada – ao nível do inconsciente, mas é isto que faz funcionar toda a economia – a uma relação com a dívida. Freud, quando decifra as relações de antagonismo velado entre filhos e pais, mostra muito bem até que ponto a família está fundada, no que diz respeito ao rapaz, sobre uma relação terrível de dívida. O filho *deve* aos pais a vida e o seu problema, consiste em *devolver-lha*, nada sendo evidentemente mais perigoso do que ficar a dever. Dever é sofrer o peso enorme da generosidade do outro, é ser ameaçado por um bem... e um bem é sempre um mal, quando nos vem de outrem. Portanto, se alguma vez recebeu alguma coisa, a partir desse momento você está “aberto” ao outro e tem pressa, se for um homem, de devolver o presente, cortar o circuito de uma troca que poderia ser uma troca bela... de forma a não ser o filho de ninguém e de nada dever a ninguém.

Na dívida vê-se, então, sempre, o que se sinalizava nas religiões por leis como “dente por dente”, “doação por doação”, “olho por olho”... é o sistema da equivalência absoluta... principalmente da desigualdade, pois a desigualdade é sempre interpretada, no masculino, como diferença de força e como uma ameaça. Então, esta economia está organizada pelo preço: há um preço a pagar, a vida tem um custo, é preciso pagar o preço da vida, donde a dificuldade de uma relação com aquela que é da ordem do amor, na medida em que, no prazer, o amor começa inevitavelmente por escapar ao sistema de equivalência. É muito difícil devolver, pois não se sabe ao certo o quê. O que é terrível, na relação entre o masculino e o feminino em termos do prazer, é que, talvez haja mais num lado do que no outro e que o simbólico tenha a maior dificuldade em saber quem ganha e quem perde, quem dá mais numa relação deste tipo. Imediatamente, surge a lembrança da dívida e o temor de ter que reconhecer que se é devedor. Ao mesmo tempo, toda a relação de não-saber é uma relação ambivalente, isto é, o não-saber é ao mesmo tempo o que é ameaçador, mas é, também, (é isto a ameaça de castração), o que leva ao ressurgi-

mento do desejo de saber. Finalmente, a mulher, no contexto da relação do homem com o desejo, está no lugar do não-saber, no lugar do mistério. Então, neste sentido, ela não é nunca boa, e ao mesmo tempo é boa, pois é este mistério que leva sempre o homem a superar, a dominar, a submeter, a verificar a sua virilidade a partir deste mistério, o qual é preciso constantemente fazer recuar.

Então vamos atribuir à mulher o lugar do mistério, vamos aprisioná-la no mistério, como se diz “prisão domiciliária”⁶, é confinada ao afastamento: ela é sempre aquela que nunca está de facto no lugar... não se sabe exatamente onde. Atribui-se-lhe de forma absolutamente típica um lugar, para retornarmos a Édipo, o lugar daquela pessoa da qual frequentemente nos esquecemos na língua francesa, porque dizemos “o esfinge”⁷ ao invés de “a esfinge”, atribuindo-lhe o lugar daquela que denominamos a “*cadela cantora*”⁸. Quer dizer que ela está antes da cidade, está na frente da cidade- a cidade é o homem, é a lei masculina que a organiza – aí está ela. Como está ela aí? Está no seu não-saber: a esfinge não se conhece, é ela quem coloca as questões enquanto é o homem quem detém a resposta e, além disso, como vocês sabem, o homem tem uma resposta absolutamente digna dele, que é: “O homem”, resposta simples... e que diz tudo. A cadela cantora, é assim que se denominava a esfinge⁹: é uma animala¹⁰ e ela canta. Canta porque as mulheres apesar de tudo... produzem, exprimem um pouco, mas não *dizem*. Deve-se sempre pensar na oposição entre dizer e falar. Nos textos filosóficos diz-se que a arma da mulher é a palavra, porque ela fala, fala abundantemente, conversa, transborda barulho, barulho da boca; mas na verdade elas não

⁶ N.T Em francês, significa “proibição de sair do território francês ou permanecer em endereço indicado”- ou seja- *no contexto do artigo* = “proibição de sair de casa, ficar aprisionada”.

⁷ N.T.Em francês “le sphinx” é do género masculino.

⁸ N.T...”quando Édipo acusa Tirésias de não ter ajudado os Tebanos dizendo a senha que poderia tê-los livrados desta “cadela cantora” – A esfinge =a estranguladora = sphingein significa estranguladora (*L’imaginaire du secret* – Pierre Brunel ELLUG Université Stendhal – Grenoble 1998).

⁹ N.T. Embora francês esfinge seja masculino, a autora coloca-a aqui no feminino, reivindicando esta categoria gramatical para a mulher.

¹⁰ N.T No feminino no texto original.

dizem, elas nada têm a dizer. Elas ocupam sempre o lugar do silêncio, ou no máximo, fazem soar o seu canto. Em nenhum dos casos têm qualquer benefício, pois permanecem no não-saber.

Silêncio: o silêncio é a marca da histeria. As grandes histéricas perderam a palavra, são afónicas, às vezes até perderam mais que a palavra: são levadas até ao estrangulamento, nada se passa: elas são decapitadas, a sua língua é cortada e o que falam não é entendido, pois é o corpo que fala e o homem não escuta o corpo. Em casos extremos, a mulher levada à histeria é a mulher que se reduz ao enlouquecimento e que enlouquece. O mestre apaixonava-se pelo enlouquecimento a partir do momento em que pode dominá-lo ou obtê-lo a pedido. E inversamente, a histérica é aquela que não pode deixar de pedir ao mestre o que ele quer que ela queira: ela não quer nada, ela é exatamente aquela que nada quer. Ela quer... desejaria querer. Ela desejaria querer, mas o quê? Vai então à escola: pergunta ao mestre: "O que devo querer?" e, "O que é que o senhor quer que eu queira para, então, quando for a minha vez eu o queira?". É o que acontece na análise.

Imaginemos que tudo isto funcione diferentemente, que possa funcionar diferentemente. Seria necessário primeiramente imaginar uma resistência ao desejo masculino, que conduz a mulher à posição de histérica ou à de ausente. Seria necessário primeiramente imaginar que ela deixasse de sustentar com o seu corpo o que desigmo por *o império do limpo*. O império do limpo no sentido do estabelecimento geral cultural, hetero-social onde reina o homem enquanto limpo: limpo, pode ser oposto a não-limpo, pode ser também oposto a sujo como se opõe preto e branco etc. O "propre"¹¹ etimologicamente, é o "perto", é o que não se separa de mim. O perto é o próximo: devemos amar o nosso próximo como a nós mesmos; devemos aproximar o outro de nós, de tal forma que possamos amá-lo, porque nos amamos a nós próprios mais do que a tudo. O império do limpo/próprio, a cultura funciona pela apropriação do que está articulado, age pelo temor do homem clássico, de se ver expropriado, de se ver *privado de... da* sua recusa de ser privado, de se encontrar em estado de separação, por medo de per-

¹¹ NT. 1. Próprio. mot employé au sens propre; palavra usada em sentido próprio; nom propre; nome próprio. 2. Particular; peculiar (limpo, próprio, adequado).

der o atributo, que tem como resposta a totalidade da História. É preciso que tudo retorne ao masculino. “Retornar”: a economia está fundada em qualquer coisa que se denomina retorno. Se um homem gasta, é na condição de que haja retorno. Se um homem se projeta no exterior, se ele sai de si em direcção ao outro, isso funciona sempre segundo o modelo hegeliano, aquele que é ilustrado pela dialéctica do Mestre e do Escravo.

Seria então necessário que a mulher começasse, por exemplo, a resistir ao movimento da reapropriação, que organiza toda a economia e de não fazer mais parte do rendimento masculino em geral... propondo, pelo contrário, um desejo, e uma relação ao desejo, que não mais seja tomado na luta de morte, que não encerre o desejo na reserva e no cálculo da economia masculina, mas que rompesse com este cálculo no qual “eu não perco jamais a não ser para ganhar um pouco mais”... para afastar tudo em que haja o trabalho da negatividade e fazer advir o trabalho de um positivo que se qualificaria como de um outro vivente, de um outro salvo, de um outro que não seria mais ameaçado de destruição. As mulheres possuem nelas próprias as condições de poder organizar esta sobrevivência ou esta motivação do outro, da alteridade em sua integridade. Elas têm em si próprias recursos para afirmar a diferença, as *suas* diferenças, de tal forma que nada possa destruir esta diferença, mas que, pelo contrário, ela seja afirmada, e afirmada até à estranheza. Se bem que, quando se aborda a diferença sexual, quando se aborda a sua manutenção ou o seu desaparecimento, aborda-se também todo o problema das relações de destruição do estranho, portanto de todos os racismos, de todas as exclusões, de todas as relações colocadas fora-da-lei e de genocídio, que fazem funcionar a História. Se as mulheres começarem a transformar a História, podemos afirmar que todas as faces da História serão completamente alteradas. Ao invés de ser feita pelo homem, a História teria de fazer a mulher, produzi-la. É aí que deveria entrar em jogo um trabalho personalizado da mulher sobre a mulher, que não aproveitaria apenas à mulher, mas, à totalidade do humano.

Será necessário que ela primeiramente *diga*, que ela comece a dizer e que não se deixe dizer que ela nada tem a dizer! Que ela

não se deixe ensinar, na escola, já que as mulheres são feitas apenas para escutar, para acreditar e nada inventar. Que ela ouse dizer o que tem a dizer sobre o dom, sobre uma certa possibilidade de dar que não seja um doar que prenda, mas seja um *dom que dê*. Que ela diga sobre o seu prazer, e Deus sabe o quanto ela tem a dizer a esse respeito, de tal maneira que ela consiga desbloquear a sexualidade tanto feminina como masculina e “des-falocentrizar” o corpo, libertando o homem do seu falo, devolvendo-lhe uma superfície erógena e uma libido que não seja estupidamente organizada em torno do monumento, mas, que surja de forma movimentada, de forma dispersa, de forma a ser capaz de todos os seus outros em si próprio. É muito difícil: é preciso começar por livrar-se dos sistemas de censura sobre qualquer tentativa de dizer que se trataria de uma iniciativa feminina. É preciso livrar-se disso e explicar ao mesmo tempo o que todo o trabalho do saber implica como carga de poder: mostrar até que ponto, na cultura, o saber é sempre cúmplice do poder; que aquele que está no lugar do saber está sempre em vias de beneficiar do poder; e mostrar que todo o pensamento esteve sempre organizado até hoje por este benefício, por esta mais-valia de poder, que reverte para aquele que sabe. Vejam os filósofos, vejam as suas posições de mestres e vejam que não há um ser que ouse fazer avançar o pensamento, no ainda não pensado sem tremer à ideia de que se está sob vigilância dos ancestrais, dos grandes-pais (avós), os tiranos do conceito, e sem pensar que carregam sempre nas costas, o famoso nome-do-pai que lá está para saber se você escreveu o que têm para escrever sem erros de ortografia.

Ora, eu penso que o que as mulheres terão que fazer e o que elas farão, a partir do momento em que elas se aventurarem a dizer o que elas têm a dizer, trará necessariamente uma re-articulação da relação com a metalinguagem. Ora, eu penso que somos completamente esmagadas, e em particular em locais como as universidades, pelas operações super-repressoras que são as da metalinguagem, isto é aquelas do comentário do comentário, da codificação, aquelas que fazem com que logo que uma mulher abra a boca – uma mulher mais do que um homem – imediatamente se lhe pergunte em nome de quem ela está a falar, baseada em que teoria: quem é seu mestre e de onde ela vem; logo, ela tem

que declinar... que mostre os seus documentos de identidade. Há um trabalho a ser feito contra a *classe*, contra a classificação, o classificar... as classes. Fazer “*ses classes*” é fazer o seu serviço militar. Há um trabalho a ser feito contra o serviço militar e contra todas as escolas, contra a compulsão masculina geral em julgar, em diagnosticar, em restabelecer, em nomear... nomear de uma maneira que é menos o trabalho de precisão amorosa que seria a nomeação poética, do que o trabalho de censura policial que é a denominação filosófica.

As mulheres que escreveram, na sua maioria, até agora, não consideravam que estavam escrevendo como mulheres, mas, que escreviam somente enquanto escrita. Chegaram a declarar que a diferença sexual nada queria dizer, e que na escrita não havia diferença assinalável entre o masculino e o feminino... O que quer dizer, “nada de parcialidade” quando dizemos “eu não faço política”, todos sabem o que isto significa! É a melhor maneira de dizer: “eu faço a política do outro”! Pois então, na escrita, é isto! A maioria das mulheres é assim: elas fazem a escrita do outro, quer dizer, do homem, e na ingenuidade, declaram-no e sustentam-no, e fazem de facto uma escrita que é masculina. É preciso muito cuidado quando se quer trabalhar a feminilidade na escrita para não cair na armadilha dos nomes: não é porque a assinatura é de uma mulher que se trata de uma escrita feminina. Pode ser muito bem uma escrita masculina ou o inverso, não é porque é assinada por um homem que a feminilidade seria excluída. É raro, mas, pode haver feminilidade em escritos assinados por homens, acontece.

Quais são os textos que aparecem como textos de mulheres e que são reconhecidos como tais, atualmente: e o que é que isso significa, como os podemos ler? Sou obrigada a fazer alusão a isto porque se trata de textos praticamente desconhecidos, muitos são ainda anónimos, alguns não estão publicados... Dentre as minhas leituras do ano, eis o que me aparece: por um lado, há muitos textos de jovens mulheres sobre os quais eu diria que fazem “a história da menininha”, mas da menininha que acerta as contas com uma má infância. São histórias dolorosas, histórias de crescimento, que se passam entre a boa mãe e a má mãe; e que passam frequentemente pela morte da mãe, pela necessidade de matar a mãe... ne-

cessidade que, de seguida, infelizmente se repete porque a mulher que teve uma mãe má, é necessariamente uma mulher que fará as filhas pagar, até ao infinito, a má mãe que ela própria teve.

Há textos de mulheres mais velhas, que li ultimamente, que são textos de retorno sobre o próprio corpo da mulher, muito carnis, muito sensuais, textos de exploração. Textos de “fome”, verdadeiramente... e de sede: isso perpassa no léxico, isso alimenta as palavras, é como uma espécie de enorme gula verbal. É como se se jogassem nestes textos, o que se joga tantas vezes nas neuroses, quer dizer, seja a anorexia, seja a bulimia. Deparamo-nos de repente com uma enorme bulimia da linguagem, ou ao contrário, um texto de uma magreza muito assustadora. E também há os textos “de sucesso” que considero temerários, mas, interessantes. Digo “de sucesso” porque como foi informado, o ano passado seria “o ano da mulher”, o que provocou medo nos *mass media*, nas editoras e todos se precipitaram para lançar os seus textos de mulheres. Houve, então em todas as editoras, pelo menos um texto de mulher. E o que é surpreendente, é que houve um prémio para a alienação! Os textos, que receberam maior atenção, postos mais em evidência, eram textos que colocavam no palco uma mulher louca, uma mulher destruída, doente... são textos asilares aos quais não falta beleza e força; isto é, o que foi colocado em evidência, comentado, apoiado pela imprensa... no fundo, não se pode deixar de pensar se faria alguma diferença no mundo se essa escrita feminina, que ainda há dois anos nos perguntávamos se podia existir, finalmente, fosse isso? Recupera-se com toda a velocidade, sobre uma maca em vez de num leito, a mulher, num estado de decomposição e de dor, em pedaços que a tornam evidentemente inofensiva. A partir de outro lugar, eu diria que destacando-se disto, mas não sem relação com... um grande número de textos tende de facto a permitir, consolidar o lugar onde a mulher se perde, o local onde a morte da mulher se perpetua e onde há um benefício com a doença. Há aí a ambivalência que consiste sempre em tirar partido do despojamento, da perda, da dor, retirando daí uma espécie de prestígio trágico.

Em minha opinião, a escrita que se prepara e que vejo surgir à minha volta não será apenas isto, haverá sempre disto, mas ha-

verá outra coisa. Particularmente, deveríamos esperar o que chamo “a afirmação da diferença”, não mais um velório em volta de um cadáver de mulher mumificada, nem de encenação fantasmagórica da decapitação da mulher, mas totalmente o contrário: um avanço, uma aventura, uma exploração dos poderes da mulher: do seu poder, da sua potência, da sua força sempre temida e das regiões da feminilidade. Há alguma coisa que começa a escrever-se e que vai constituir um imaginário feminino... isto é, os lugares das identificações de um eu que não seja alienado à imagem proposta pelo masculino (“parece-se com a mulher que eu amo, quer dizer, com a mulher morta”), mas que, ao contrário, vai inventar formas de mulher em movimento, ou como eu prefiro fantasiar “em voo”, de tal forma que no lugar de se deitar, é adiante e no salto que a mulher irá procurar-se.

Há um trabalho a ser feito sobre o prazer feminino e sobre a produção de um inconsciente que não será mais um inconsciente clássico. O inconsciente é sempre cultural, e quando ele fala conta-vos as vossas velhas histórias, ele conta-vos as velhas histórias que vós sempre escutastes, porque ele é constituído pelo reprimido da cultura. Mas ele é também, e sempre, rearticulado pelo retorno em força de uma libido que não se deixa levar tão facilmente assim, e pelo singular, pelo não cultural, por uma língua que é uma língua selvagem e que pode muito bem fazer-se ouvir. É por isso, que penso que há um trabalho *político*, não só literário, que se faz desde o momento em que consigamos fazer com que se façam operações de escrita por mulheres afastadas da censura, longe da leitura, longe do olhar, da expectativa masculina e na audácia da errância, do risco que a mulher pode correr ao ir procurar-se no desconhecido.

Eis como eu classificaria um corpo textual feminino: a partir de uma economia libidinal *feminina*, isto é, a partir de um regime, das energias, de um sistema de investimento que não é necessariamente tomado sob a alçada da cultura. Um corpo textual feminino reconhece-se pelo facto de nunca ter fim (f-i-m): sem ponta, não tem fim, e é exatamente isso que torna muitas vezes o texto feminino difícil de ler. É que nós aprendemos a ler livros que, no fundo, colocam a palavra “fim”. Mas um texto feminino não acaba,

ele continua e, num certo momento, o volume encerra-se, mas a escritura continua e para o leitor significa ser-se lançado no abismo. São textos que trabalham sobre o começo, e não sobre a origem: a origem é o mito masculino, é: eu quero saber sempre de onde eu venho; a pergunta “de onde vêm as crianças?”, é no fundo a questão masculina, muito mais do que a questão feminina. A relação à origem, que é ilustrada por Édipo, não é uma relação que assombra um inconsciente feminino. Pelo contrário, o início, aliás, os inícios, a maneira de começar, não pontualmente pelo falo para encerrar com o falo, mas de começar por todos os lados ao mesmo tempo, isso é a marca feminina. Um texto feminino começa de todos os lados ao mesmo tempo, começa vinte vezes, trinta vezes.

A questão que um texto de mulher coloca é a questão do dom: “o que é que ela dá?” “como ela dá?” esta escrita. E para falar desta não-origem e dos seus começos, ela “dá a partida”. Tomemos a expressão “dar a partida” na sua força metafórica: dar a partida é em geral, dar o *signal* da partida. Penso que é mais que dar o sinal da partida, é de facto dar, *dar de presente* a partida, permitir a partida, permitir as ruturas, as “partes”, as partições, as separações... *a partir do que* se rompe com o retornar-a-si, o especular que organiza a unificação, a identificação do indivíduo. Quando uma mulher escreve na não-repressão, ela faz passar os seus outros, a sua quantidade de não-eu(s) de uma maneira que destrói o quadro da estrutura familiar, por exemplo, “desfamiliariza-se”, não se pode mais pensar em termos de atribuição de papéis numa célula social e o que surge é uma circulação infinita do desejo de um corpo ao outro, por cima, através da diferença sexual, mas sem as relações de força e de geração que são organizadas nas famílias. Eu acredito que a geração salta, a idade salta, o tempo salta... Um texto de mulher é atravessado pelo desapego, um desapego gratuito: não é o desapego com uma retoma imediata, mas, verdadeiramente a capacidade de largar a presa e deixá-la ir. Então isso metaforiza-se como errância, como excesso, metaforiza-se como risco tomado a partir do incalculável; nada de cálculo, não se pode predizer um texto feminino, ele não se prediz a ele próprio, ele não se autoconhece, ele é, portanto, muito perturbador. Ele não é antecipável e creio que a feminilidade escreve-se na não-antecipação: é de facto o texto do imprevisível.

Tomemos não a sintaxe, mas o fantasma, o inconsciente: e aí, todos os textos femininos que li estão muito próximos da *voz*, estão muito próximos da carne da língua, muito mais do que os textos masculinos... talvez porque haja aí algo de gratuito, talvez porque não haja precipitação para o querer-dizer mas estamos primeiramente no nível do querer sentir. No texto feminino há tato, há o tocar e este toque passa pelo ouvido. Escrever em termos femininos é fazer passar o que está cindido pelo simbólico quer dizer, a voz da mãe, é fazer passar o que há de mais arcaico. A força mais arcaica que afeta um corpo é a que entra pelo ouvido e que atinge o mais íntimo. Este tocar mais interior ecoa sempre num texto de mulher. O movimento, o movimento deste texto que não é, portanto, um caminho traçado a direito... eu vejo-o entre a efusão... que pode aparecer em textos primitivos ou primários como uma fantasmagoria sobre o sangue, sobre a menstruação, etc., mas que eu veria mais como vômito, como “expulsão”, como “regurgitação”. E eu acopolá-lo-ia a uma estrutura fundamental da relação com o limpo que é aquela do luto.

O homem não pode viver sem fazer o seu luto. É preciso que ele faça o seu luto. É a sua maneira de resistir à castração, quando ela se efetua. Quer dizer que ele atravessa-a, e, por uma operação de sublimação, ele reincorpora o objeto perdido. “Fazer o seu luto” quer dizer não perder. Quando se perdeu alguma coisa e que é uma perda perigosa, recusamos que seja algo de nós perdido na coisa perdida. Então, “fazemos o nosso luto”, apressamos-nos a reincorporar o investimento que havia sido feito no objeto perdido. Portanto, creio que *a mulher não faz o seu luto*, e que é isso também que faz a sua dor! Quando se faz o seu luto, que acaba após um ano, não se sofre mais. A mulher, ela, não faz o seu luto. No fundo, ela *valoriza o desafio da perda* que continua a viver: ela vivencia-a, ela dá-lhe vida, ela é capaz de uma perda que não se evita. Ela não faz a economia da perda: ela perde sem fazer a economia da perda. Na escrita isto resulta num corpo que está em expansão, em regurgitação, o vômito, ao contrário do engolir masculino... Ela perde, seria sem dúvida mortal se não interviessem estes movimentos fundamentais de um inconsciente feminino (eu diria que é isto *a sublimação feminina*) que consistem na capacidade de passar por cima, por uma forma de esquecimento que não é a

forma do esquecimento-enterro, do esquecimento-sepultamento, mas do *esquecimento-aceitação*. É *tomar a perda*, tomá-la, vivê-la. Saltar. O que acontece com uma não-retenção: ela não retém. Ela não retém, donde os efeitos da reaparição permanente que provoca o não-reter. É como uma espécie de memória aberta que deixa passar permanentemente. E, no limite inscreverá esta não-retenção, esta não-inscrição: ela inscreve a não-inscrição, o não-ter-tido-lugar... É um passa-fronteiras: ela nunca está fora nem dentro, enquanto o masculino seria da ordem do “façamos entrar o fora no dentro, se for possível”, é este “nem fora nem dentro”, é este “distanciamento da oposição fora/dentro” que permite o trabalho da bissexualidade. Em algum lugar a sexualidade feminina é sempre bissexual. Bi-sexual não quer dizer como é entendido por muitas pessoas, que ela faz amor ora com um homem ora com uma mulher, não quer dizer que ela tem dois parceiros, mesmo que ocasionalmente possa ser assim entendido. A bissexualidade ao nível do inconsciente, é a possibilidade de se metamorfosear outro, de estar em relação com o outro de tal forma que eu passo dentro do outro sem destruir o outro: que eu vá procurar o outro lá onde ele está, sem tentar apropriar-me de tudo para mim.

Enfim esta abertura possível e enlouquecedora tem como companheira de inscrição um certo tipo de riso. As mulheres choraram muito culturalmente, mas uma vez secas as lágrimas, no lugar das lágrimas, o que teremos abundantemente é o riso. É o brilho, é a efusão, é um certo humor que nunca se espera encontrar nas mulheres e que, no entanto, constitui, seguramente, a sua maior força, porque é o humor que vê o homem muito mais à distância do que ele mesmo nunca se viu. Um riso que sacode o último capítulo *deste* meu texto, “que rirá por último”. E que começa por este riso de si-própria.

A marca do gênero

Monique Wittig

Wittig, Monique. (1985). "The mark of gender". *Feminist Issues*. Springer. 5 (2), pp. 3-12. Republicado como: Wittig, Monique. (1986). "The mark of gender", in Miller, N. K., *The poetics of gender*. Nova Iorque: Columbia University Press, pp. 63-73.¹

I

A marca do gênero, segundo os gramáticos, diz respeito aos substantivos. Os gramáticos lidam com o gênero em termos de função. Se questionam o seu significado, fazem-no com humor, ao denominar o gênero de "sexo fictício". É assim, portanto, que o inglês, quando comparado ao francês, tem a reputação de ser quase sem gênero, enquanto o francês passa por uma linguagem muito permeável ao gênero. É verdade que, em rigor, o inglês não aplica a marca do gênero a objetos inanimados, a coisas ou a seres não humanos. Mas no que diz respeito às categorias

¹ Tradução do inglês por Jacinta Bola (jacinta@ufpi.edu.br). Professora Assistente na Universidade Federal do Piauí, investigadora e membro do Grupo de Estudos Gênero e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

da pessoa, ambas as línguas são, na mesma medida, portadoras de marcas de género.

Ambas, de facto, dão lugar a um conceito ontológico primitivo que reforça na linguagem uma divisão dos seres em sexos. O "sexo fictício" dos substantivos ou o género neutro são apenas desenvolvimentos acidentais deste primeiro princípio e, como tal, são inofensivos. A manifestação de género que é idêntica em inglês e francês ocorre na dimensão da pessoa. Não diz respeito apenas aos gramáticos, embora seja uma manifestação lexical. Enquanto conceito ontológico que lida com a natureza do Ser, juntamente com toda uma nebulosa de conceitos primitivos pertencentes à mesma linha de pensamento, o género parece pertencer primariamente à filosofia. A sua *razão de ser* nunca é questionada na gramática, cujo papel é descrever formas e funções e não encontrar uma justificação para elas. Porém, também não é mais questionada na filosofia, porque pertence àquele corpo de conceitos autoevidentes, sem os quais os filósofos acreditam que não podem desenvolver uma linha de raciocínio e também por que, para eles, são óbvios, pois existem antes de qualquer pensamento, qualquer ordem social, existem na natureza. Desta forma, consideram o género uma delegação lexical dos "seres naturais", o seu símbolo. Suspeitando que algo está errado nesta noção aparentemente inócua de género, as feministas americanas usam o género como uma categoria sociológica, deixando claro que não há nada de natural nesta noção, já que os sexos foram construídos artificialmente como categorias políticas — categorias de opressão. Extrapolaram o termo *género* da gramática e tendem a sobrepô-lo à noção de sexo. E têm razão, na medida em que o género é o índice linguístico da oposição política entre os sexos e da dominação das mulheres. O género, como conceito, da mesma forma que o sexo, homem e mulher, é instrumental no discurso político do contrato social enquanto contrato heterossexual.

Na teoria moderna, mesmo nas premissas de disciplinas exclusivamente relacionadas com a linguagem, permanece-se na divisão clássica do mundo concreto, por um lado, e do abstrato, por outro. A realidade física ou social e a linguagem estão desconectadas. Abstração, símbolos, signos não pertencem ao real. De um lado está o

real, o referente, e, do outro lado, a linguagem. É como se a relação com a linguagem fosse apenas uma relação de função e não de transformação. Às vezes há uma confusão entre significado e referente, de modo que até são misturados em certas obras críticas. Ou há uma redução do significado a uma série de mensagens, onde reverberações do referente permanecem o único suporte do significado. Entre linguistas, o russo Bakhtin, um contemporâneo dos formalistas russos, cujo trabalho foi finalmente traduzido, é o único que me parece ter uma abordagem à linguagem estritamente materialista. Na sociolinguística, há vários desenvolvimentos neste sentido, principalmente entre feministas².

Eu digo que até as categorias filosóficas abstratas agem sobre o real como sociais. A linguagem lança feixes de realidade sobre o corpo social, marcando-o e moldando-o violentamente. Por exemplo, os corpos dos atores sociais são modelados por linguagem abstrata e também por linguagem não abstrata. Pois há uma plasticidade do real em face da linguagem: a linguagem tem uma ação plástica sobre o real.

Quanto ao gênero, então, não é apenas importante desalojar da gramática e da linguística uma categoria sociológica que não fala em seu nome próprio. Também é muito importante considerar como o gênero funciona dentro da linguagem, como o gênero funciona sobre a linguagem, antes de considerar como funciona sobre os seus usuários.

O gênero ocorre numa categoria de linguagem totalmente diferente de qualquer outra, a qual é designada de pronome pessoal. Os pronomes pessoais são as únicas instâncias linguísticas que, no discurso, designam os seus locutores e as suas diferentes e sucessivas situações em relação ao discurso. Estes são também os caminhos e os meios de entrada na linguagem. Para utilizá-los, é preciso conhecer as instruções. Pois é neste sentido — enquanto representam pessoas e não substantivos com o seu "sexo fictício"

² Ver Colette Guillaumin, "The Practice of Power and Belief in Nature," *Feminist Issues* Vol. 1, no. 2, and Vol. 1, no. 3; Colette Guillaumin, "The Question of Difference," *Feminist Issues*, Vol. 2, no. 1; Colette Guillaumin, "The Masculine: Denotations/Connotations," *Feminist Issues* Vol. 5, no. 1; Nicole-Claude Mathieu, "Masculinity/Femininity," *Feminist Issues* Vol. 1, no. 1; Nicole-Claude Mathieu, "Biological Paternity, Social Maternity," *Feminist Issues* Vol. 4, no. 1.

— que nos interessam aqui. Sem dúvida que não há justificação de nenhum tipo para que, de alguma maneira, através da linguagem, os pronomes pessoais engendrem o género, levando-o com eles, por assim dizer, com naturalidade, em qualquer tipo de conversa, discussão ou tratado filosófico. E embora sejam instrumentais na ativação da noção de género, passam despercebidos. Não sendo eles próprios marcados pelo género na sua forma subjetiva (exceto num caso), podem sustentar a noção de género enquanto parecem cumprir outra função. Em princípio, marcam a oposição de género apenas na terceira pessoa e não são portadores de género, *per se*, nas outras pessoas. Assim, é como se o género não os afetasse, não fizesse parte da sua estrutura, mas fosse apenas um detalhe na sua forma. Mas, na realidade, assim que o género se manifesta no discurso, há uma espécie de suspensão da forma gramatical. Ocorre uma interpelação direta do locutor. O locutor é chamado pessoalmente. O locutor intervém, na ordem dos pronomes, sem mediação, no *seu sexo apropriado* — isto é, quando o locutor é uma mulher sociológica. Porque é só então que a noção de género revela completamente o seu efeito. Quando digo "locutor", é evidente que não me refiro à terceira pessoa, mas à primeira pessoa, a pessoa do sujeito. Só se pode ser o sujeito do discurso. Sabe-se que, em francês, com *je (eu)*, é preciso marcar o género logo que é utilizado em relação aos participios passados e aos adjetivos. Em inglês, onde o mesmo tipo de obrigação não existe, um locutor, quando é uma mulher sociológica, deve, de uma forma ou de outra, isto é, com um certo número de cláusulas, tornar o seu sexo público. Pois o género é o reforço do sexo na língua, funcionando da mesma forma que a declaração de sexo no estado civil. O género não está confinado à terceira pessoa e a menção do sexo na linguagem não é um tratamento reservado à terceira pessoa. O sexo, sob o nome de género, permeia todo o corpo da linguagem e força cada locutor, se ela é do sexo oprimido, a proclamá-lo no seu discurso, isto é, a aparecer na linguagem sob a sua forma física própria e não sob a forma abstrata, que todos os locutores masculinos têm o direito inquestionável de usar. A forma abstrata, o geral, o universal, é o que significa o chamado género masculino, pois a classe dos homens apropriou-se do universal para si. É preciso entender que os homens não nascem com a faculdade do universal e que as

mulheres não são reduzidas ao particular no nascimento. O universal tem sido, e é continuamente, a todo momento, apropriado pelos homens. Não acontece por magia, tem de ser feito. É um ato, um ato criminoso, perpetrado por uma classe contra outra. É um ato realizado ao nível dos conceitos, da filosofia, da política. E o género, por impor às mulheres uma categoria particular, representa uma medida de dominação. O género é muito prejudicial às mulheres no exercício da linguagem. Mas há mais. O género é ontologicamente uma impossibilidade total. Pois quando alguém se torna num locutor, quando se diz *eu* e, ao fazê-lo, reapropria-se da linguagem como um todo, procedendo de si próprio, com o poder tremendo de usar a linguagem como um todo³, é então ali, de acordo com linguistas e filósofos, que ocorre o supremo ato da subjetividade, o advento da subjetividade na consciência. É quando se começa a falar que cada um se torna *Eu*. Este ato — o devir *do* sujeito através do exercício da linguagem e através da locução — para ser real, implica que o locutor seja um sujeito absoluto. Porque um sujeito relativo é inconcebível, um sujeito relativo não poderia falar de todo. Quero dizer que, apesar da dura lei do género e da sua imposição sobre as mulheres, nenhuma mulher pode dizer *eu* sem ser para si mesma um sujeito total — isto é, um sujeito sem género, universal, inteiro. Ou, na falta disto, ela está condenada ao que eu chamo um discurso de papagaio (escravos ecoando a fala dos seus senhores). A linguagem como um todo dá a todos o mesmo poder de se tornar num sujeito absoluto através do seu exercício. Mas o género, um elemento da linguagem, funciona por cima deste facto ontológico para anulá-lo no que diz respeito às mulheres e corresponde à tentativa constante de privá-las da coisa mais preciosa que existe para um ser humano — a subjetividade. O género é uma impossibilidade ontológica porque tenta realizar a divisão do Ser. Mas o Ser enquanto Ser não é dividido. Deus ou o Homem enquanto ser são Um e a unidade. Então, o que é este ser dividido introduzido na linguagem através do género? É um ser impossível, é um ser que não existe, uma piada ontológica, uma manobra conceptual para tirar das mulheres o que lhes pertence por direito: conceber-se como sujeito total através do exercí-

³ Cf. Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics* (Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1971).

cio da linguagem. O resultado da imposição de género, agindo como uma negação no momento exato em que alguém fala, é privar as mulheres da autoridade do discurso e forçá-las a fazer a sua entrada como um caranguejo, particularizando-se e pedindo desculpas profusamente. O resultado consiste em negar-lhes qualquer pretensão aos discursos abstrato, filosófico, político que estruturam o corpo social. O género deve então ser destruído. A possibilidade da sua destruição é dada através do próprio exercício da linguagem. Por cada vez que eu digo *eu*, reorganizo o mundo do meu ponto de vista e, por meio da abstração, reivindico a universalidade. Este facto permanece válido para todos os locutores.

II

Destruir as categorias de sexo na política e na filosofia, destruir o género na língua (pelo menos para modificar o seu uso) é, portanto, parte do meu trabalho ao escrever, como escritora. Uma parte importante, uma vez que uma modificação tão central como esta não pode acontecer sem uma transformação da linguagem como um todo. Refere-se a (toca em) palavras cujos significados e formas estão próximos a, e associados com o género. Mas também se refere a (toca em) palavras cujos significados e formas são os mais distantes. Por uma vez a dimensão da pessoa, em torno da qual todas as outras são organizadas, é posta em jogo, nada é deixado intacto. Palavras, a sua disposição, o seu arranjo, a sua relação umas com as outras, toda a nebulosa das suas constelações muda, são deslocadas, engolidas ou reorientadas, colocadas de lado. E quando reaparecem, a mudança estrutural assim operada na linguagem faz com que pareçam diferentes. São atingidas no seu significado, mas também na sua forma. A sua música soa diferente, a sua coloração é afetada. Pois o que está realmente em questão aqui é uma mudança estrutural na linguagem, nos seus nervos, no seu enquadramento. Mas a linguagem não se deixa trabalhar, sem um trabalho paralelo na filosofia e na política, assim como na economia, porque, como as mulheres são marcadas

na linguagem pelo género, elas são marcadas na sociedade como sexo. Eu afirmei que os pronomes pessoais engendram o género através da linguagem, e os pronomes pessoais são, se assim posso dizer, o assunto de cada um dos meus livros – exceto no caso de *Lesbian Peoples: Material For a Dictionary*, escrito com Sande Zeig. São os motores para os quais as partes funcionais tiveram que ser desenhadas e, como tal, eles criam a necessidade da forma.

O projeto *The Opoponax*, o meu primeiro livro, consistiu em trabalhar sobre o sujeito, o sujeito falante, o sujeito do discurso – a subjetividade, em geral. Eu queria restaurar um *Eu* indiviso, para universalizar o ponto de vista de um grupo condenado a ser particular, relegado na linguagem a uma categoria meta-androcêntrica⁴. Escolhi a infância como um elemento com forma aberta à história (é o que eu disse, o tema estava em outro lugar), a formação do ego em torno da linguagem. Foi necessário um esforço enorme para quebrar o feitiço do sujeito capturado. Eu precisava de um dispositivo forte, algo que fosse imediatamente além dos sexos, contra o qual a divisão por sexos não tivesse poder, e isso não poderia ser cooptado. Há em francês, assim como em inglês, um pronome ilimitado que é designado como indefinido, o que significa que não é marcado pelo género, um pronome que, na escola, nos ensinam a evitar sistematicamente. É *one* em inglês, *on* em francês⁵. De facto, é-nos ensinado tão sistematicamente que não deve ser usado que o tradutor do *The Opoponax* conseguiu nunca o usar em inglês. Deve-se dizer em favor do tradutor que soa e parece muito pesado em inglês, mas não menos em francês. Mas sem *on*, o livro fica totalmente transformado. Eu esperava, no entanto, que a natureza cómica do dispositivo, bem como a natureza cómica da narrativa, permitissem ao leitor gostar dela.

Com este pronome, que não tem nem género nem número, eu podia localizar as personagens fora da divisão social por sexos e anulá-la ao longo do livro. Em francês, a forma masculina — dizem os gramáticos — usada quando um particípio passado ou um ad-

⁴ NT No original, ‘metaandric’.

⁵ NT. Em português *-se*, pronome impessoal, sem género e sem número, como em ‘fala-se de crise mundial’ ou ‘circula-se com muita velocidade nesta estrada’.

jetivo é associado ao sujeito, é na verdade neutra. Esta questão incidental do neutro é de facto muito interessante, pois mesmo quando se trata de termos como *l'homme*, como *Man* (com uma maiúscula M em inglês), os gramáticos não falam do neutro no mesmo sentido que utilizam ao falar do Bem ou do Mal, mas falam do género masculino. Pois assimilaram *l'homme*, *homo*, cujo primeiro significado não é *masculino*, mas *humanidade*, a *homo sum*, tornando-se o homem como macho apenas um significado derivado e secundário.⁶ Voltando ao *one*, *on*, aqui está um pronome do sujeito que é muito maleável e acomodável já que pode ser dobrado em várias direções ao mesmo tempo. Primeiro, como já foi mencionado, é indefinido, no que diz respeito ao género. Pode representar um certo número de pessoas sucessivamente ou de uma só vez — toda a gente, nós, eles, eu, tu, pessoas, um pequeno ou um grande número de pessoas — e ainda assim permanecer no singular. Presta-se a todos os tipos de substituições de pessoas. No caso do *The Opoanax*, era um delegado de uma classe inteira de pessoas, de toda a gente, de algumas pessoas, do eu (o *eu* do personagem principal, o *eu* do narrador e o *eu* do leitor).

One, *On* [*Se*] tem sido para mim, a chave para o uso não perturbado da linguagem, como acontece na infância, quando as palavras são magia, quando as palavras são brilhantes e coloridas no caleidoscópio do mundo, com suas inúmeras revoluções na consciência ao serem sacodidas. *One*, *On* [*Se*] tem sido o caminho para a descrição da aprendizagem, através das palavras, em tudo o que é importante para a consciência, ocorrendo primeiro a sua aprendizagem na escrita, mesmo antes da aprendizagem do seu uso na fala. Graças a *One*, a *On* [*Se*], a experiência única de todos os locutores, que, ao dizer eu, podem a qualquer momento reapropriar toda a linguagem e reorganizar o mundo a partir de seu ponto de vista, poderia ser restaurada para qualquer mulher leitora, tal como é dada a qualquer homem leitor. Eu não tive que

⁶ A primeira manifestação do movimento de libertação das mulheres em França ocorreu no Arco do Triunfo, onde se encontra a sepultura do soldado desconhecido. Entre os motes inscritos nas bandeiras, lia-se: "Un homme sur deux est une femme" (Um homem em cada dois é uma mulher). O objetivo da manifestação era colocar uma coroa de flores em honra da mulher do soldado desconhecido (mais desconhecida até do que o soldado), e teve lugar como forma de apoio à manifestação das mulheres americanas, em agosto de 1970.

esconder as personagens femininas sob patrónimos masculinos e, no entanto, a acreditar no que Claude Simon escreveu sobre o meu uso de *One, On* [Se], a tentativa de universalização foi bem-sucedida. Ele escreveu, referindo-se ao que aconteceu com a personagem principal do *The Opoponax*, uma menina pequena: "Eu vejo, eu respiro, eu mastigo, eu sinto através dos olhos dela, da sua boca, das suas mãos, da sua pele...Eu torno-me infância"⁷. É somente no final do livro que eu permito ao narrador o uso do *Eu*, esperando que se tenha concretizado a transformação da personagem Catherine Legrand, e de todos os outros do grupo dela, em sujeito soberano (operação que está aí implicada).

Antes de falar do pronome que é o eixo de *Les Guérillères*, gostaria de recordar o que Marx e Engels disseram em *The German Ideology* sobre os interesses de classe. Disseram que cada classe nova que luta pelo poder deve, nem que seja apenas para alcançar o seu objetivo, representar o seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade ou, para expressar as coisas ao nível das ideias, que esta classe deve dar a forma da universalidade aos seus pensamentos, para apresentá-los como os únicos razoáveis, os únicos universalmente válidos.

Quanto a *Les Guérillères*, há um pronome pessoal muito pouco usado em francês, não existindo em inglês — o plural coletivo *elles* (*they* em inglês [elas em português]) — enquanto, ao mesmo tempo, *ils* (*they* [eles em português]) representa frequentemente o geral, com o sentido de *One, [Se]: eles dizem*, ou seja, *as pessoas dizem*. Esse *ils* geral não inclui *elles*, da mesma forma que *ele* não inclui *ela*, do mesmo modo que, desconfio, *they* não supõe a inclusão de *she*. Poder-se-ia dizer que é uma pena que em inglês não haja sequer um hipotético pronome feminino plural para tentar obviar a ausência de *she* no *they* geral. Mas para quê, já que quando existe, não é usado? Pelo menos quando é usado, as raras vezes que o é, *elles* nunca representa o geral e nunca é portador de um ponto de vista universal⁸. Portanto, um *elles*, que fosse capaz de suportar um ponto

⁷ No *L'Express*, em 1964, no momento da publicação de *L'Opoponax*.

⁸ Nathalie Sarraute usa *elles* com muita frequência ao longo de seu trabalho. Mas não é para torná-lo universal, já que o seu trabalho é de outra natureza. Estou convencida de que sem o uso que ela deles fez, os *elles* não se me teriam imposto com tanta força. É um exemplo do que Kristeva designa por intertextualidade.

de vista universal seria uma inovação na literatura ou noutra qualquer lugar. Em *Les Guérillères*, procuro universalizar o ponto de vista de *elles*. O objetivo desta abordagem não é feminizar o mundo, mas tornar obsoletas as categorias de sexo na linguagem. Eu, portanto, estabeleço *elles* no texto como o sujeito absoluto do mundo. Para ter sucesso textualmente, eu precisava de adotar algumas medidas draconianas, como eliminar, pelo menos nas duas primeiras partes, qualquer *ele*, qualquer *eles*⁹, que têm sempre uma tendência de se esconder em todos os lugares. Tive de criar um efeito de choque para o leitor entrar num texto em que *elles* pela sua presença única constituem um ataque, sim, até para as leitoras mulheres. Aqui, novamente, a adoção de um pronome como tema ditou a forma do livro. Embora o tema do texto fosse a guerra total, liderada por *elles* sobre *ils*, para que esta nova pessoa surtisse efeito, dois terços do texto tinham de ser totalmente habitados, assombrados, por *elles*. Palavra por palavra, *elles* estabelecem-se como um sujeito soberano. Só então *il(s)*, *they* [*eles*] aparecem, reduzidos e truncados fora da linguagem. Este *eles*, para se tornar real, também impôs uma forma épica, surgindo não apenas como o sujeito completo do mundo, mas o seu conquistador. Outra consequência derivada da presença soberana de *elles* era que o início cronológico da narrativa — isto é, a guerra total — encontrava-se na terceira parte do livro, enquanto o início textual era de facto o fim da narrativa. Daí advém a forma circular do livro, a sua *gesta*, que a forma geométrica de um círculo indica como um *modus operandi*. Agora, em inglês, o tradutor, sem o equivalente lexical de *elles*, viu-se compelido a fazer uma "pequena" mudança, que, para mim, destrói o efeito da minha tentativa. Ao transformar o meu *elles* em *as mulheres*, ele destruiu o processo de universalização. De repente, *elles* (*as mulheres*) deixaram de ser *a humanidade*. Quando alguém diz "as mulheres", isso é conotado com um número de mulheres individuais, transformando assim completamente o ponto de vista, particularizando o que eu pretendia como universal.

Não só o meu projeto com o pronome coletivo *elles* se perdeu, mas outra palavra foi introduzida, a palavra *mulheres* que passou a aparecer obsessivamente ao longo do texto, e que é uma daquelas palavras marcadas pelo género, a que já me referi, e que eu nunca

⁹ NT. No original 'they-he'

uso em francês. Para mim é o equivalente a *escravo* e, na verdade, sempre que possível, eu opus-me ativamente à sua utilização. Resolver isto com o uso de um y ou um i (como em *womyn* ou *wimmin*) não altera a realidade política da palavra. Se alguém tentar imaginar *nogger* ou *niggir*, em vez de *nigger*, pode perceber-se a futilidade da tentativa. Não é que não haja solução para traduzir *elles*. Há uma solução, embora tenha sido difícil para mim encontrá-la na altura e o tradutor não poderia tê-la encontrado, já que não é o seu texto. Mas o livro tal como é deve ser transformado e retraduzido para ter qualquer semelhança com o meu trabalho em francês. Parece-me que a solução inglesa nos levará ainda mais longe ao tornar obsoletas as categorias de sexo na linguagem.

Falar sobre o pronome chave do *The Lesbian Body* é uma tarefa muito difícil para mim, e por vezes considerei este texto um devaneio sobre a bela análise dos pronomes *je* e *tu* do linguista Emile Benveniste. Para entender o meu empreendimento neste texto, é preciso voltar ao *The Opoponax*, no qual a única aparição do narrador vem com o *je*, o *eu* localizado no final do livro numa frase pequena não traduzida para inglês, um verso de Maurice Scève, em *La Délie*: "Tant je l'aimais qu'en elle encore je vis" (eu amei-a tanto que nela ainda vivo). A beleza é perdida em inglês. Portanto, o tradutor não tocou na frase, o que é uma pena, já que é a chave de todo o texto. É a frase que derrama a sua luz última sobre todo o texto, desmistificando o significado do opoponax e estabelecendo um sujeito lésbico como um eu absoluto, como um amor absoluto, o amor lésbico. *On*, o opoponax, e este único *eu* têm conexões íntimas.

Eles funcionam por retransmissão. Catherine Legrand utiliza *eu* nas suas cartas e cadernos para dizer *eu sou o Opoponax*. E o que o Opoponax é, é um talismã, um sésamo para a abertura do mundo. É uma palavra que obriga tanto as palavras como o mundo a fazerem sentido, uma metáfora para um sujeito lésbico. Depois das repetidas afirmações de Catherine Legrand de que *eu sou o Opoponax*, o narrador pode, no final do livro, pegar na reverberação e afirmar em seu nome: Eu amava-a tanto...

Este entendimento, simultaneamente global e particular, universal e único, trazido de dentro numa perspectiva dada na homos-

sexualidade, é o objeto de algumas páginas extraordinárias de Proust. Aqui direi que vem do *The Opoponax* a cadeia de palavras, a cadeia de permutas a partir do *on* do *The Opoponax*, para o *eu*, que me permitiu reapropriar um *eu* no *The Lesbian Body*.

O *j/e* com uma barra no *The Lesbian Body* não é um *eu* destruído. É um *eu* tornado tão poderoso que pode atacar nos textos a ordem da heterossexualidade e assaltar o chamado amor, os heróis do amor, e lesbianizá-los, lesbianizar os símbolos, lesbianizar os deuses e deusas, lesbianizar homens e mulheres. Este *eu* pode ser destruído nesta tentativa e ser ressuscitado. Nada resiste a este *eu* (ou a este *tu*, que é o seu símile, o seu amor), que se espalha a si próprio em todo o mundo do livro, como um fluxo de lava que não pode ser contido por nada. Tenho a certeza de que este *eu* viu a sua força injetada a partir do último livro de *La recherche du temps perdu*, onde as personagens, todas elas, foram tomadas pela homossexualidade, os homens, as mulheres, os heterossexuais, os homens das mulheres, todas as classes, todos as trocas. Cada um é, por sua vez, reconstruído como um deles, não deixando espaço no livro para um mundo hétero — sendo as únicas exceções possíveis aquelas que morreram quando o livro termina.

Para encerrar a minha discussão da noção de género na linguagem, direi que é uma marca única dentro do seu tipo, o único símbolo lexical que se refere a um grupo oprimido. Nenhum outro deixou o seu traço no interior da linguagem a tal ponto que, para erradicá-lo, não só se modificaria a linguagem ao nível lexical, mas também perturbaria a sua própria estrutura e o seu funcionamento. Além disso, mudaria as relações das palavras ao nível metafórico, muito além dos poucos conceitos e noções que são tocados por essa transformação. Mudaria a coloração das palavras na relação entre elas e a sua tonalidade. É uma transformação que afetaria o nível conceptual-filosófico e o político, bem como o poético.

Três textos de mulheres e uma crítica ao imperialismo

Gayatri Chakravorty Spivak

Spivak, Gayatri Chakravorty. (1999). “Three Women’s Texts and a Critique of Imperialism” (versão revista). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Capítulo 2: “Litterature”. EUA: Harvard University Press, pp.112-148.

Republicado como: Spivak, Gayatri Chakravorty. (2010). “Trois textes de femmes et une critique de l’impérialisme” (nova versão revista). In *Les Cahiers du CEDREF*, 17, pp.107-146.¹

Neste texto, tratarei das vicissitudes que atingem a figura do informante nativo na representação literária. Lanço mão aqui de uma oposição binária razoavelmente antiga entre filosofia e literatura – segundo a qual a primeira deve articular argumentos e, a segunda, representar o impossível. Para uma, tanto quanto para a outra, a presença do informante nativo

¹ Tradução do inglês e francês por Larissa Latif (larissalatif@gmail.com), docente da UFPA, investigadora e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro, e Aline Bazzarella Merçon (alinebmercon@hotmail.com). Doutoranda no Programa Doutoral em Estudos Culturais, nas Universidades de Aveiro e Minho e investigadora e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro. Bolseira de Doutoramento com apoio financeiro CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Brasil (ref. 99999.001710/2015-00 - Programa Doc. Pleno Exterior).

parece inevitável. Portanto, vou ater-me a essa oposição, mesmo que neste caso ela designe não mais do que uma diferença (*différance*)² em que cada termo afasta o outro para produzir o nosso discurso.

Já afirmei antes que, quando a Mulher é situada fora da filosofia pelo Sujeito Dominante, o debate sobre ela ocorrerá como debate sobre essa mesma exclusão, ela não será rasurada por um gesto retórico displicente; e que, por outro lado, quando se trata de raça, as artimanhas contra o outro são de outra ordem. Essas tendências textuais são a condição e o efeito das ideias preconcebidas. A resistência e o seu objeto frequentemente encontram a sua melhor articulação nesse tipo de tendências, terreno ideal para toda interpelação. Posso identificar nelas as energias virulentas do feminismo burguês do século XIX no norte da Europa, das quais nós, as mulheres que publicamos no mercado internacional de livros somos, pelo menos em parte, herdeiras, tendo sido neste terreno interpeladas como uma resistência. Essas narrativas são "verdadeiras" porque elas mobilizam. Como em qualquer instauração, mesmo não sistemática, o sujeito do feminismo é produzido pela performatividade de uma declaração de independência, forçada a afirmar-se como anteriormente dada, num enunciado que coloca a identidade e/ou a solidariedade das mulheres como natural, histórica, social, psicológica. Quando essa solidariedade é enunciada de maneira triunfalista, ela, sem dúvida, procura "celebrar a mulher mais do que desconstruir o homem"³. Mas que mulher é o sujeito dessa celebração, dessa declaração de independência? Se esta leva a uma cumplicidade não reconhecida com os próprios homens que nos recusamos a desconstruir, podemos, sem dúvida, deduzir daí que a necessidade de uma crítica permanente se impõe⁴. É um truísmo dizer que a lei é constituída pela sua própria transgressão; e que essa trivial intimidade define a relação entre o feminismo do século XIX e a axiomática do imperialismo.

² NT: O termo utilizado pela autora refere-se ao termo derridiano *différance*. Na versão francesa, base para a tradução deste texto, está grafado *différence*. O original em inglês foi utilizado como base para a nossa desambiguação.

³ Análise crítica de Shari Benstock, "Women of the Left Bank", in News From Nowhere 6, printemps, 1989, p. 64.

⁴ Para um anúncio semelhante, ver Ifi Amadiume, *Male Daughters, Female Husbands*, Londres, Zed, 1987, p. 9.

Lendo as mulheres que escrevem, os homens que celebram as mulheres e os homens e mulheres que criticam o imperialismo tanto na substância quanto na retórica dos seus textos, pareço ter feito pouco mais do que reiterar uma narrativa bem conhecida: os filósofos do sexo masculino do Norte da Europa rasuraram "o informante nativo" para impor o sujeito europeu do norte como "o mesmo", seja ele visto por que lado for. As mulheres que publicam são informantes não-totalmente-nativas, mesmo as acadêmicas feministas. Quando as mulheres que publicam vêm da "cultura" dominante, elas às vezes compartilham com os autores do sexo masculino a tendência de criar um "outro" mal concebido (frequentemente feminino), que nem chega a ser um informante nativo, mas uma evidência material, mais uma vez, colocando o sujeito do norte da Europa como "o mesmo". Mais uma vez, essas tendências textuais são a condição e o efeito do senso comum. No entanto, contra tudo e contra todos, devemos escrever na esperança de que este não seja um assunto encerrado para toda a eternidade e que seja possível resistir a partir de dentro.

Para resistir, devemos lembrar que não deveria ser possível, em princípio, ler a literatura britânica do século XIX sem ter presente que o imperialismo, entendido como a missão social da Inglaterra, era então um aspecto crucial da representação cultural da Inglaterra aos olhos dos ingleses. O papel da literatura na produção da representação cultural não deve ser ignorado. Quando escrevi estas palavras pela primeira vez, estes dois "factos" óbvios eram largamente negligenciados pelas análises da literatura britânica do século XIX. Hoje, por outro lado, uma vertente do que chamamos feminismo pós-colonial insiste nesses mesmos factos com certo narcisismo. Isto, por si só, atesta o persistente sucesso do projeto imperialista, deslocado e disseminado sob formas mais modernas.

Uma vez mais, no momento da primeira redação deste ensaio, alguns de nós esperávamos que, se mantivéssemos esses "factos" em mente no estudo da literatura inglesa e das literaturas das culturas colonizadoras europeias da idade de ouro do imperialismo, poderíamos produzir dentro da história literária uma narrativa da "instauração de um mundo": aquele que costumávamos

chamar de "terceiro mundo" e que, considerando de maneira desigual o segundo mundo, se tende agora a chamar "o Sul". Assim, a situação atual produz uma dominante "culturalista" que parece muito ansiosa por preservar a imagem do velho terceiro mundo como um conjunto de culturas distantes, exploradas, mas ainda assim ricas em heranças literárias intactas, à espera de serem recuperadas, interpretadas e inscritas em tradução inglesa/francesa/alemã/holandesa para os currículos escolares, produzindo o surgimento de um "Sul" que forneceria evidências de um intercâmbio cultural transnacional.

É particularmente lamentável que a perspectiva emergente da crítica feminista reproduza os axiomas do imperialismo. Uma admiração isolacionista pela literatura do tema feminino na Europa e na esfera anglo-americana estabelece a norma para o alto feminismo. Esta, fundamenta-se e articula-se numa abordagem da literatura do "terceiro mundo" (um termo cada vez mais substituído pelo insultuoso "emergente") concebida no modelo do resgate de dados, muitas vezes aplicando uma metodologia deliberadamente "não teórica" e bastante auto-indulgente quanto à sua retidão.

Escrevi extensivamente sobre esse fenómeno no mundo pós-soviético e quero examinar aqui sua prefiguração na literatura do século XIX, antes de estudar dois textos do século XX que procuram modificar essa situação recriando textos mais antigos com uma intimidade crítica. Termino com uma visão geral assimétrica de uma autora pós-colonial que extrapola esse itinerário.

Primeiro, um texto que se tornou um clássico do feminismo: *Jane Eyre*⁵. Pretendo traçar o escopo e a compreensão do romance localizando os seus mecanismos estruturais. Em seguida, analisarei *Wide Sargasso Sea* como a re-inscrição de *Jane Eyre* e *Frankenstein* como uma análise — até mesmo uma desconstrução — de uma "construção de mundo" comparável à de *Jane Eyre*⁶. Rhys

⁵ Ver Charlotte Brontë, *Jane Eyre*, New York, 1960 (de agora em diante, no texto, *JE*).

⁶ Ver Jean Rhys, *Wide Sargasso Sea*, Harmondsworth, 1966. Em francês *La Prisonnière des Sargasses*, Paris, Galimard, 2004 (de agora em diante, no texto, *WS*) Ver também Mary Shelley, *Frankenstein: or The Modern Prometheus*, New York, 1965 (de agora em diante, no texto, *F*). Mahasweta Devi, "Pterodactyl, Puran Sahay e Pirtha", em *Imaginary Maps*, trad. Spivak, NY, Routledge, 1994, p. 95-196 (de

e Shelley criticam a axiomática imperialista em sua substância e retórica. O “Pterodáctilo, Puran Sahay e Pirtha”, de Mahasweta Devi transfere essa axiomática para o discurso pós-colonial.

Não será necessário mencionar que o objeto de minha investigação é o livro impresso, não a sua autora. Fazer tal distinção é, obviamente, ignorar as lições da desconstrução. Um certo tipo de abordagem crítica desconstrucionista desataria a costura do livro, desfaria a oposição entre o texto verbal e a biografia do sujeito chamado “Charlotte Brontë” e veria a ambos como sendo cada um a “cena da escrita” do outro. Em tal leitura, a vida que é escrita como “minha vida” é produto de um espaço psicossocial (podemos encontrar outros nomes para ela) tanto quanto o livro escrito pelo portador da vida em questão — livro que se encontra, assim, destinado àquilo que é mais frequentemente reconhecido como autenticamente “social”: o mundo da publicação e da distribuição⁷. No entanto, tocar na “vida” de Brontë seria aqui muito arriscado⁸. Devemos, antes, recorrer a uma abordagem mais conservadora, com cuidado para não perder os importantes benefícios conquistados pelo feminismo americano, que continuará a honrar as oposições binárias suspeitas — o livro e o autor, o indivíduo e a história — e começar com a garantia de que as leituras que apresento aqui não pretendem desacreditar a excelência de um artista individual. Essas leituras terão alcançado seu objetivo se conseguirem incutir certo grau de cólera dirigido à narrativização imperialista da história, precisamente porque pode oferecer um programa tão abjeto a uma mulher que nós gostaríamos de celebrar. As garantias que acabo de dar visam fornecer-me alguma margem para situar o individualismo feminista na sua determi-

agora em diante, no texto, *IM*). Sobre “A Instauração do Mundo”, ver Martin Heidegger, “A Origem da Obra de Arte”. Aqui podemos empregar a ideia de Heidegger de que as linhas de conflito na produção de um texto são nele colocadas na medida em que é uma obra de arte. O que faço aqui com esses textos é obviamente influenciado pelo meu sentimento de que o modo de concretização da desconstrução é uma re-inscrição da arte privilegiada por Heidegger. Ver “De l’origine de l’oeuvre d’art”, em *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard.

⁷ Foi o que tentei fazer no meu ensaio, *Unmaking and Making in ‘To the Lighthouse’*, em Spivak, *In Other Worlds*, p. 30-45.

⁸ Discuti em outro lugar a abordagem desconstrutiva de “uma vida” em “benefício de um nome próprio”.

nação histórica, em vez de me limitar a canonizá-lo como o feminismo enquanto tal.

Algumas feministas americanas que apoiam a minha abordagem afirmaram que não faço justiça à subjetividade de *Jane Eyre*. Uma palavra de explicação parece ser necessária aqui. Eu suponho que, em geral, para o feminismo individualista, o que está em jogo na era imperialista é precisamente a fabricação de seres humanos, a constituição e "interpelação" do sujeito não apenas como um indivíduo, mas também como "individualista"⁹. Essa questão recai em dois registos: o parto e a fabricação de uma alma. O primeiro é o da "sociedade-doméstica-pelo-viés-da-reprodução-sexual", reconhecida como "amor conjugal"; o segundo é o do projeto imperialista reconhecido como sociedade-civil-pelo-viés-da-missão-social. Enquanto a mulher individualista, não-suficientemente-não-masculina, articula-se numa relação mutável com o que está em jogo, a "mulher nativa subalterna" (*no interior* do discurso, *enquanto* significante) é excluída de toda participação nessa norma emergente¹⁰. Se lermos essa história de um ponto de vista isolacionista num contexto "metropolitano", não vemos nada mais do que a psicobiografia do sujeito feminista militante. Por outro lado, numa leitura como a minha, o esforço consiste em libertar-se do foco mistificador sobre a "constituição-como-sujeito" da mulher individualista.

⁹ Como sempre, extraio a minha fórmula de Louis Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État» in *Positions*, Paris, Editions Sociales, 1976. Para uma diferenciação aguda entre indivíduo e individualismo, ver VN Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, trad. Ladislav Matejka e I. R. Titunik, *Studies in Language*, Vol. 1, New York, 1973. Para uma análise "clássica" das raízes e ramificações do "individualismo" inglês, ver C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*, Oxford, 1962.

¹⁰ Eu construo uma analogia entre a poderosa noção de "not-quite/not-white" (não-completamente/não-branco) formulada por Homi Bhabha em seu « Of Mimicry and Man :The Ambiguity of Colonial Discourse » *October* 28, (printemps 1984). Além disso, insisto em esclarecer que eu uso o termo "nativa" aqui em resposta ao termo "Mulher do Terceiro Mundo". Tal termo não poderia, é claro, ser aplicado com igual precisão histórica aos contextos indiano e caribenho, nem aos contextos do imperialismo por transporte. Eu defino em outro lugar a subalterna. Basta dizer que ela se define contra a burguesia emergente das colónias, cuja participação na emancipação das mulheres é outra história. Bertha Mason em *Jane Eyre* não é, nesse sentido, uma subalterna. Ela é excluída da mobilidade de classe da burguesia pela sua loucura; os loucos são subalternos de um tipo particular. Também deve ser acrescentado que a categoria de subalternidade, como a categoria do exílio, funciona de maneira diferente para as mulheres.

Para melhor afirmar a ideia de que a minha postura não é necessariamente acusadora, vou me referir a uma passagem de *Caliban*, de Roberto Fernández Retamar — embora eu não pense que o pós-colonial deva tomar Caliban como um modelo incontornável.¹¹ Em 1900, José Enrique Rodó afirmou que o modelo do intelectual latino-americano em sua relação com a Europa poderia ser a Ariel, de Shakespeare¹². Em 1971, Retamar, negando a possibilidade de uma "cultura latino-americana" identificável, transferirá este papel de modelo para Caliban. Como esperado, esta poderosa substituição exclui novamente qualquer consideração específica da civilização Maya, Asteca, Inca ou de pequenas nações daquilo a que agora chamamos América Latina¹³. Notemos que, nesta fase da minha argumentação, esta “conversa” entre Europa e América Latina (sem especificamente tomar em consideração a economia política da “instauração de um mundo” do “nativo”) fornece uma descrição temática suficiente para a nossa tentativa de confronto, esboçada nos meus parágrafos introdutórios, com a dupla relação etnocêntrica e contra-etnocêntrica benevolente (que compreende o "nativo" como objeto de um entusiasmado resgate de dados, levando assim à negação da sua própria "instauração de um mundo").

Numa comovente passagem de *Caliban*, Retamar localiza tanto Caliban quanto Ariel como representações do intelectual dentro do neocolonialismo:

Não existe uma verdadeira polaridade Ariel-Caliban: ambos são escravos nas mãos de Próspero, o mago estrangeiro. Mas Caliban é o rude e indomável mestre da ilha, enquanto Ariel, criatura do ar, embora também seja filha da ilha, é a intelectual. Caliban, o deformado — escravizado, despojado de sua ilha, e a quem Próspero ensinou a linguagem — repreende-o da se-

¹¹ Caliban, «Notes Towards A Discussion of Culture in Our America», trad. anglaise de Lynn Garafola, David Arthur McMurray et Robert Marquez, *Massachusetts Review* 15, hiver-printemps 1974, p. 7-72 (de agora em diante, no texto: C).

¹² José Enrique Rodó, *Ariel*, Gordon Brotherston, Cambridge, 1967.

¹³ Gordon Brotherston, editor de *Ariel*, escreveu em seguida *The Book of the Fourth World : Reading the Native Americas through Their Literature*, Cambridge Univ. Press, 1992, um livro inspirado no sentimento de rasura efetiva das Américas nativas no debate sobre a questão da identidade latino-americana.

guinte forma: "Tu ensinaste-me a linguagem e a vantagem que eu daí retirei foi aprender a insultar. (C, 28).

Na tentativa de esquecer o nosso pretensão privilégio de Ariel e de "procurar junto a [um certo] Caliban a honra de um lugar nas suas fileiras gloriosas e rebeldes", não exigimos que os nossos alunos e os nossos colegas nos imitem, mas, simplesmente, que nos prestem atenção (C, 72). Mas, se somos levados pela nostalgia das origens perdidas, também corremos o risco de apagar o "nativo" e nos representar de agora em diante como "o verdadeiro Caliban", esquecendo que ele é um nome numa peça, um branco inacessível circunscrito por um texto interpretável. As encenações de Caliban funcionam paralelamente à narrativização da história: reivindicar *ser* Caliban é legitimar o próprio individualismo que devemos constantemente procurar minar a partir de dentro.

Num artigo consagrado à história e à história das mulheres, Elizabeth Fox-Genovese mostra-nos como definir o momento histórico do feminismo no Ocidente em termos do acesso das mulheres ao individualismo¹⁴. A luta pelo individualismo feminino trava-se no palco mais vasto do estabelecimento do individualismo meritocrático, indexado no campo estético pela ideologia da "imaginação criadora". A hipótese de Fox-Genovese nos guiará pela abertura soberbamente orquestrada de *Jane Eyre*.

Eis a cena que descreve a marginalização e o isolamento do personagem: "Era impossível andar naquele dia. (...) nenhuma excursão era possível. Isso encantava-me", escreve Brontë (*JE*, 9). O movimento continua à medida que Jane quebra as regras da topografia apropriada ao recolhimento. A família, ao centro, retira-se para o espaço arquiteturalmente consagrado da sala de estar; enquanto Jane se insere — "eu deslizava" — na margem — "[para dentro de] uma pequena sala de jantar [que] se abria sobre o salão" (*JE*, pág. 9, nosso itálico).

¹⁴ Ver Elizabeth Fox-Genovese, "Placing Women's History in History", *New Left Review* 133, mai-juin 1982, p. 5-29. Devo acrescentar aqui que é cada vez mais difícil sintonizar-me com as consequências que Fox-Genovese tirou dessa visão geral nos anos que se seguiram.

A manipulação da inscrição doméstica do espaço no seio das camadas ascendentes da burguesia dos séculos XVIII e XIX na Inglaterra e na França é um facto bem conhecido. Parece inteiramente apropriado que o lugar para onde Jane se retira nem seja a sala de estar, nem a grande sala de jantar, local geralmente dedicado às refeições em família. Do mesmo modo, não é a biblioteca, o lugar apropriado à leitura. É dito sobre a pequena sala de jantar que "nela havia uma estante de livros" (*JE*, 9). Como Rudolph Ackerman escreve no seu *Repository* (1823), um dos muitos manuais de bom gosto que circulavam na Inglaterra do século XIX, essas prateleiras baixas eram projetadas para conter "todos os livros cuja presença pudesse parecer desejável num salão, sem referência à biblioteca"¹⁵. Mesmo dentro deste espaço, já descentralizado por três razões, "tendo puxado a cortina de damasco vermelho, eu [Jane] encontrei-me encerrada em um duplo retiro" (*JE*, 9- 10).

Aqui, na singularidade auto-marginalizada de Jane, o leitor torna-se seu cúmplice: o leitor e Jane estão reunidos — ambos estão a começar a ler. No entanto, Jane preserva seu curioso privilégio, pois ela continua a não fazer nunca exatamente a coisa certa no lugar certo. Ela preocupa-se pouco em ler o que *deve* ser lido: o "texto impresso". Ela lê as imagens. O poder dessa hermenêutica singular reside justamente no facto de ela permitir transformar o exterior em interior. "De tempos em tempos, virando as páginas do meu livro, eu estudava o aspecto desta tarde de inverno". Atrás das janelas, a chuva não penetra mais, e "este triste dia de novembro" é uma "imagem" plana que deve ser "examinada", e não descodificada como se faz com "o texto impresso" e que devemos, a exemplo das imagens, decifrar pela imaginação criativa singular do individualista marginal (*JE*, 10).

Antes de seguir os passos desta imaginação singular, detenhamo-nos por um instante na ideia de que a progressão de Jane Eyre pode ser representada por um esquema sequencial da diáde família/contrafamília. No romance, primeiro conhecemos os Reeds como uma família juridicamente legítima, e depois

¹⁵ Rudolph Ackerman, *The Repository of Arts, Literature, Commerce, Manufactures, Fashions, and Politics*, Londres, 1923, p. 310.

Jane, a filha da irmã do falecido Senhor Reed, como representante de uma contrafamília quase incestuosa. Em segundo lugar, cuzamo-nos com os Brocklehurst, que administram a escola em que Jane é colocada, enquanto família juridicamente legítima, e Jane, Miss Temple e Helen Burns como contrafamília colocada sob o signo da falta, visto que se trata de uma comunidade estritamente feminina. Em terceiro lugar, Rochester e a Sra. Rochester, sob a influência da loucura, como uma família juridicamente legítima, e Jane e Rochester como uma contrafamília ilícita. Outros elementos podem ser acrescentados à cadeia temática desta sequência: Rochester e Céline Varens como uma contrafamília estruturalmente funcional; Rochester e Blanche Ingram como uma dissimulação da legalidade — e assim por diante. É ao longo dessa sequência que Jane passa da contrafamília para a família-de-direito. Na sequência seguinte, é Jane quem confere seu estatuto familiar pleno à ainda incompleta comunidade, que é a frátria dos Rivers. A sequência final do livro é uma *comunidade de famílias* com Jane, Rochester e os seus filhos no centro.

Em termos da energia narrativa do romance, como passa Jane da situação de uma contrafamília para a de uma família-de-direito? É o *poder-saber* ativo, ou a capacidade-de-fazer-sentido do imperialismo que fornece o campo discursivo¹⁶.

(A minha definição atual de "campo discursivo" parte do princípio que existem "sistemas de signos" distintos disponíveis no *so-cius*, cada um fundamentado numa axiomática específica. Já expliquei em detalhe como tal definição se situaria num nível de instanciação social mais alto que o nível de base sub-individual, "murmúrio" pré-ôntico, ou rede de *poder* e *saber* reduzido à força e à enunciação, tal como o teorizou Foucault. Identifico esses sistemas como campos discursivos: "O imperialismo enquanto missão social" gera a possibilidade de uma axiomática deste tipo. Pelo exemplo que se segue, espero mostrar como o artista individual manipula habilmente (se não de modo historicamente clarividente) o campo discursivo à sua disposição para deslocar a estru-

¹⁶ Para uma explicação do poder-saber como capacidade de fazer sentido, ver G. Spivak, « More on Power/Knowledge », *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, 1993 p. 34-36..

tura narrativa. É essencial para nós estendermos a nossa análise deste exemplo para além do diagnóstico mínimo de "racismo")¹⁷.

Detenhamo-nos agora na figura de Bertha Mason, uma personagem produzida pela axiomática do imperialismo. Através de Bertha Mason, a mestiça branca jamaicana, Brontë retrata a fronteira humano/animal como aceitavelmente indeterminada, a fim de que um bem superior à letra da Lei pudesse vir a existir. Eis a célebre passagem, na voz de Jane: "No canto mais escuro da sala, uma forma ia e vinha. Não podíamos dizer se era uma criatura humana ou um animal: ela parecia andar em quatro patas e rosnava como uma estranha fera e, no entanto vestia roupas e uma massa de cabelos pretos e grisalhos tombava da sua cabeça, como uma juba espessa". [JE p. 295]

Numa passagem-espelho, expressa pela voz de Rochester dirigindo-se a Jane, Brontë introduz o imperativo de uma passagem para além da Lei: como que impelida por uma injunção divina mais que por um motivo humano. Poderíamos dizer, no contexto deste ensaio, que não se trata aqui não do registo do casamento ou da mera reprodução sexual, mas da Europa e do seu Outro não-ainda-humano, o registo da fabricação da alma. O campo da conquista imperial está inscrito aqui como representação do Inferno:

Uma noite, fui despertado por seus gritos. (...) Era uma daquelas escaldantes noites das Antilhas...

Esta vida, exclamei finalmente, é um inferno – eis o ar que devemos respirar, eis os sons que devemos ouvir ressoando no poço sem fundo! *Eu tenho o direito* de livrar-me dela, se puder. (...) Posso afastar-me dessa existência e voltar ao reencontro de Deus na minha pátria!

¹⁷ Esta precaução parece particularmente importante. Que o "racismo" é uma questão imensamente complexa, é evidente. (Pode-se obter um primeiro vislumbre de sua complexidade teórica consultando, por exemplo, o trabalho de Anthony Appiah, Kimberle Crenshaw, Kendall Thomas e Patricia Williams.) Mas seu uso desprezível e como diagnóstico é outra questão. Desde a sua primeira publicação em 1985, este ensaio foi reeditado na sua versão original pelo menos onze vezes e continua em ritmo alarmante. Ele nasceu do choque da descoberta do imperialismo axiomático num texto que conhecia desde a minha infância, na Índia após a independência. Não havia vestígio nesta primeira versão de uma consciência da cumplicidade de classe, que, lentamente, se desenvolveu mais tarde. Uma mera evocação de raça e género, sem o freio da autocrítica, mascara admiravelmente a exploração. Encontra-se aí, parece-me, a fonte da popularidade da primeira versão.

Um vento fresco vindo da Europa soprava sobre o Oceano e insinuava-se pela janela aberta; a tempestade estourava, escorria, trovejava e enfurecia-se, e o ar tornou-se puro. (...) Foi a verdadeira Sabedoria que me consolava naquela hora, e me mostrava o caminho a tomar...

O suave vento da Europa continuava a murmurar nas folhas refrescadas, e o Atlântico rugia na sua gloriosa liberdade...

Vai, disse-me a Esperança, e volta a viver na Europa. (...) Tu fizeste tudo o que Deus e a Humanidade podiam exigir de ti [*JE*, p. 310-11; nosso itálico].

É, portanto, o não questionado *poder / saber* da axiomática imperialista que condiciona o deslocamento de Jane do grupo contra-familiar para o da família-de-direito. Críticos marxistas como Terry Eagleton perceberam este facto somente em relação à ambígua posição de classe da governanta¹⁸. Sandra Gilbert e Susan Gubar, por sua vez, consideraram Bertha Mason de uma perspectiva exclusivamente psicológica, enquanto duplo sombrio de Jane¹⁹.

Não entrarei nos debates críticos que se oferecem aqui. Vou limitar-me a indicar a ideia de que, para o individualismo feminista do século XIX, era possível conceber como um projeto "superior" à simples ambição de aceder ao círculo fechado da família nuclear. Este projeto é o da fabricação de uma alma para além da "simples" reprodução sexual. Aqui, o "sujeito" nativo não está situado na fronteira da animalidade; é, antes, o objeto do que poderia ser chamado de transgressão, em nome do imperativo categórico²⁰.

Utilizo "Kant" neste ensaio como uma metonímia do momento ético mais maleável do século XVIII europeu. Kant formula o imperativo categórico, concebido como a lei moral universal dada pela razão pura, e "prescrita pela razão prática ao pensamento prático (a vontade empírica) [como] (...) realização de si" da se-

¹⁸ Ver Terry Eagleton, *Myths of Power : A Marxist Study of the Brontës*, London, 1975; essa é uma das proposições gerais deste livro.

¹⁹ Ver Sandra M. Gilbert e Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic : The Woman Writer and The Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Connecticut 1979, p. 360-62.

²⁰ Quando se trata da mulher de uma raça não especificada, Derrida vê Kant como o "pornógrafo categórico" (Glas, Paris, Galileu, 1974).

guinte maneira: "Em toda a criação, todas as coisas que ele [o homem] escolhe e em relação às quais ele tem algum poder, são suscetíveis de serem utilizadas *somente como um fim*. Apenas o homem, e, com ele toda a criatura racional, é um fim em si mesmo"²¹. Trata-se, portanto, de um eloquente deslocamento da moralidade cristã do terreno da religião para o da filosofia.²² Como escreve Kant: "Isso articula-se muito bem [*stimmt zusammen*] com a possibilidade de uma prescrição como: *Ama a Deus acima de tudo, e o teu próximo como a ti mesmo*. Pois, por tratar-se de uma prescrição, ela exige atenção [*Achtung*] a uma lei que *ordena amar* e não deixa a nossa própria escolha arbitrária livre para fazer dela ou não o nosso princípio".

O "categórico" em Kant não pode ser adequadamente representado por uma ação fundamentada num motivo determinado. De facto, é o argumento central de Jean-Luc Nancy em *L'Impératif catégorique*, que esta é a marca da alteridade na ética (o amor não depende da liberdade de escolha, como o texto citado faria parecer). O perigoso poder de transformação da filosofia reside, todavia, no fato de que a sua subtileza formal é suscetível de ser travestida ao serviço do Estado. No caso do imperativo categórico, tal disfarce pode justificar o projeto imperialista gerando a seguinte fórmula: "Transforme o selvagem em humano de modo a que possa ser tratado como um fim em si mesmo; para que ele possa ser admitido no númeno; no imperialismo de ontem, no 'Desenvolvimento' de hoje"²³. Este projeto em *Jane Eyre* é apresentado como uma espécie de tangente que escapa ao círculo fechado da

²¹ Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991, et Kant, *Critique de la raison pratique*.

²² Para uma comparação com a ausência desta conjuntura histórica para o Islão, ver G. Spivak, "Reading The Satanic Verses", *Outside*, op. cit., p. 238-240.

²³ Tentei justificar a redução de problemas sócio-históricos a fórmulas ou a proposições no meu ensaio *Can the Subaltern Speak?* [Em francês *Les subalternes peuvent-elles parler?*, Paris, Amsterdam, 2006]. O "travestimento" de que falo não advém por acidente à ética kantiana na sua pureza, mas existe antes nos seus delineamentos como um suplemento possível. No registo do ser humano como criança, e não como pagão/selvagem, a minha fórmula aparece, por exemplo, em *Qu'est-ce que les lumières?* de Kant. Dan Rather qualificou os haitianos como "crianças" durante um *Evening News CBS* sobre a ocupação do Haiti pelo exército americano em setembro de 1994. Ver também Spivak, "Academic Freedom", em *Pretexts* 5.1-2, 1995, p. 117-156.

conclusão narrativa. A narrativa tangente é a história de St. John Rivers, a quem é confiada a importante função de concluir o texto.

No final do romance, a linguagem alegórica da psicobiografia cristã – mais do que a gramática textualmente constituída e aparentemente privada da imaginação criadora que observei na abertura do romance — assinala a inacessibilidade do projeto imperialista como tal ao contexto "feminista" nascente. A conclusão de *Jane Eyre* situa St. John Rivers na perspectiva da *Viagem do Peregrino*. Eagleton não dá a isso nenhuma atenção, mas aceita o léxico ideológico do romance, que estabelece o heroísmo de St. John Rivers ao apresentar a vida em Calcutá como o equivalente à escolha de morrer. Ao chamar *Jane Eyre* "a jornada de Jane, a ninguém" (Plain Jane's Progress) Gilbert e Gubar, percebem o romance como uma simples substituição do protagonista masculino pela protagonista feminina. Eles não percebem a distância que separa a reprodução sexual e a fabricação de uma alma, concretizadas uma e outra pelo discurso jamais questionado dos pressupostos imperialistas manifestos na última parte de *Jane Eyre*:

Firme, fiel e devotado, cheio de energia, cheio de zelo e verdade [St. John Rivers] trabalha pela sua raça. (...) Siena é a severidade do guerreiro Coração-Grande, que protege a sua caravana de peregrinos contra o assalto de Apollyon. (...) Siena é a ambição dos grandes espíritos que permanecem sem pecado diante do trono de Deus, que participam das retumbantes vitórias do Cordeiro, que são chamados, escolhidos e fiéis [*JE*, p. 455].

Num episódio anterior do romance, o próprio St. John Rivers justifica assim o seu projeto:

Minha vocação? Minha grande obra? (...) As minhas esperanças de ser reconhecido entre aqueles que fundiram todas as suas ambições naquela, gloriosa, de melhorar a sua raça – de levar o conhecimento ao reino da ignorância, de substituir a guerra pela paz, a servidão pela liberdade, a superstição pela religião, o medo do inferno pela esperança do paraíso? [*JE*, p. 376].

O imperialismo e seu projeto territorial e de constituição-do-sujeito lançam-se numa violenta desconstrução das oposições que sublinhámos nesta passagem.

Quando Jean Rhys, nascida na ilha caribenha de Dominique, leu *Jane Eyre* na infância, ficou comovida por Bertha Mason: "Eu disse a mim mesma que tentaria escrever-lhe uma vida"²⁴. *Wide Sargasso Sea*, o curto romance publicado em 1965, no final de sua carreira, é essa "vida".

Sugeri que a função de Bertha em *Jane Eyre* é tornar indeterminada a fronteira entre o humano e o animal, enfraquecendo assim os seus direitos ao espírito, se não à letra, da Lei. Quando Rhys reescreve a cena em que Jane Eyre ouve "um barulho estranho, um grunhido soluçando, um pouco como um cachorro procurando lutar", antes de encontrar Richard Mason sangrando [JE, p. 210], ela conserva intacta a humanidade de Bertha. Grace Poole, outro personagem que originalmente aparece em *Jane Eyre*, descreve o incidente implicando Bertha em *Wide Sargasso Sea*: "Então você não se lembra de atacar esse cavalheiro com uma faca?... Eu não ouvi tudo o que ele disse, exceto "Eu não posso legalmente interpor-me entre você e o seu marido". Foi quando ele disse "legalmente" que você se atirou sobre ele" [WS, p. 150]. Na história de Rhys, é a duplicidade de Richard, encontrada na palavra "legalmente", e não uma bestialidade inata, que provoca a reação violenta de Bertha.

Através da figura de Antoinette, violentamente rebatizada de Bertha por Rochester, Rhys sugere em *Wide Sargasso Sea*, que a política imperialista poderia determinar algo tão íntimo quanto a identidade pessoal e humana. Uma criança mestiça de pele mestiça (créole)²⁵ clara, crescendo na época da emancipação jamaí-

²⁴ Jean Rhys, entrevista com Elizabeth Vreeland citada por Nancy Harrison, *Jean Rhys and the Novel as Women's Text*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1988, p. 128. Maggie Humm (*Border Traffic: Strategies of Contemporary Women Writers*, NY, Manchester Univ. Press, 1991, p. 62-93) e outros estudaram o contexto do Caribe com muito mais detalhes do que eu pude fazer aqui. Humm, no seu excelente ensaio, acredita que "deprecio" Christophine. Mais uma vez: aos meus olhos, é uma das forças do romance de Rhys por em cena o momento em que Christophine não se contém. É claro que se trata de uma figura materna poderosa, mas no final, e textualmente, ela é dispensada. a. Nota da tradutora francesa: O título original, *Plain Jane's Progress*, (O progresso de Joana ninguém) é uma óbvia alusão ao *Pilgrim's progress* (progresso do Peregrino) de Bunyan. Também deve ser notado que *plain Jane* é uma expressão comum, usada para designar uma mulher com uma aparência sem graça.

²⁵ NT: no uso mais corrente, a palavra crioula, em português traz um sentido ofensivo às mulheres mestiças. Por isso, optamos aqui por traduzir a palavra *créole* por

cana, Antoinette encontra-se aprisionada entre o imperialista inglês e o nativo negro. Ao relatar a formação de Antoinette, Rhys reinscreve alguns dos temas de Narciso.

Deve-se notar que o texto recicla numerosas imagens de efeitos de espelho. Citarei uma delas, extraída da primeira parte. Nessa passagem, Tia é a pequena serviçal negra que é a companheira mais próxima de Antoinette: "Havíamos comido a mesma comida, dormido lado a lado, tínhamo-nos banhado no mesmo rio. Na minha corrida, pensei, vou morar com a Tia e serei como ela. (...) Quando cheguei mais perto, vi a pedra cortante na sua mão, mas não a vi a lançá-la. (...) Nós olhamos uma para o outra, sangue no meu rosto, lágrimas nos olhos dela. Era como se eu me visse num espelho" [WS, p. 38].

Uma série progressiva de sonhos reforça esse desdobramento da imagem do espelho. Na sua segunda ocorrência, o sonho decorre parcialmente num *hortus closus*, ou "jardim murado" – segundo o próprio termo de Rhys (WS, 50) — uma reescrita no espírito do romance medieval do topos de Narciso, como lugar do encontro com o Amor²⁶. No jardim murado, Antoinette não encontra amor, mas uma voz estranha e ameaçadora que simplesmente diz "aqui dentro", convidando-a para uma prisão que toma a forma da legalização do amor [WS, p. 50].

Nas *Metamorfoses* de Ovídio, a loucura de Narciso é revelada quando ele se reconhece em seu Outro: "*Iste ego sum*"²⁷. Rhys faz com que Antoinette veja o seu *eu* como o seu Outro, a Bertha de Brontë. Na última parte de *Wide Sargasso Sea*, Antoinette realiza a conclusão de *Jane Eyre* e reconhece-se no suposto fantasma de Thornfield Hall: "Voltei para o quarto com a grande vela na mão. Foi quando eu a vi — o fantasma. A mulher dos cabelos gotejantes. Ela estava cercada por uma moldura dourada, mas eu conhe-

mestiça. Isso não resolve, sem dúvida, toda a complexidade do tema, mas é uma tentativa de manter o sentido o mais próximo possível do expresso pela autora em inglês.

²⁶ Ver Louise Vinge, *The Narcissus Theme in Western European Literature Up to the Early Nineteenth Century*, trad. Robert Dewsnap et al., Lund, 1967, cap. 5.

²⁷ Para uma discussão detalhada deste texto, ver John Brenkman, *Narcissus in the Text*, *Georgia Review* 30 1976, p. 293-327; e G. Spivak, "Echo", in Donna Landry e Gerald McLean (eds), *The Spivak Reader*, NY, Routledge, 1995, p. 126-202.

cia-a " [WS, p. 154]. A moldura dourada envolve um espelho: assim como a tina de Narciso reflete o Outro identificado com o eu, essa "tina" aqui reflete o eu identificado com o Outro. A sequência do sonho termina justamente com uma invocação de Tia, o Outro que não poderia ser trazido de volta a si mesmo, porque é a fratura do imperialismo, mais do que a tina de Ovídio, que interveio aqui (voltarei a este ponto difícil). "Era a terceira vez que tinha este sonho, e ele terminou... Eu gritei 'Tia', senti um sobressalto e acordei" [WS, p. 155]. É agora, no final do romance, que Antoinette/Bertha pode dizer: "Agora eu finalmente sei por que fui trazida para cá e o que devo fazer" [WS, p. 155-56]. Podemos ler nestas linhas que ela foi transportada para a Inglaterra do romance de Brontë: "Esta casa de papelão [este livro contido em capas de papelão] na qual eu caminho pela noite não é a Inglaterra" [WS, p. 148]. Nessa Inglaterra de ficção, ela deve desempenhar o seu papel, realizar a transformação do seu "eu" nesse Outro fictício, atear fogo à casa e matar-se, para que *Jane Eyre* se possa tornar a heroína individualista feminista da ficção britânica. Devemos ler isto como uma alegoria da violência epistêmica geral do imperialismo, a construção do sujeito colonial auto-imolando-se para a glória da missão social do colonizador²⁸. Rhys garante que a mulher das colônias não seja sacrificada como um animal demente para a consolidação da sua irmã.

A crítica observou que *Wide Sargasso Sea* trata o personagem de Rochester com compreensão e simpatia²⁹. De facto, ele é o narrador de toda a parte central do livro. Rhys deixa claro que ele é uma vítima da lei de herança patriarcal do *entailment*, mais que

²⁸ Devo assegurar a Axun P. Mukherjee que não creio que essa seja a *única* violência perpetrada pelo imperialismo ("Interrogating Postcolonialism: Some Uneasy Conjunctions", em Harish Trivedi e Meenakshi Mukherjee (org.), Shimla, in Harish Trivedi et Meenakshi Mukherjee (dir), *Interrogating Post-Colonialism: Theory, Text and Context*, Shimla, Indian Inst. of Advanced Study, 1996, p. 19. Simplesmente, pessoas como ela e eu podemos ser afetadas involuntariamente, logo, este ponto merece a nossa atenção.

²⁹ Ver, por exemplo, Thomas F. Staley, *Jean Rhys: A Critical Study*, Austin, Texas, 1979, p. 108-16; é interessante notar o mal-estar machista de Staley a esse respeito e, conseqüentemente, o desagrado que lhe inspira o romance. b. Nota da tradutora francesa: O *entailment* era uma instituição do direito de sucessão que restringia a transferência da propriedade após a morte aos descendentes na linha direta. O objetivo era impedir a fragmentação de grandes propriedades.

da preferência natural de um pai por seu primogênito: em *Wide Sargasso Sea*, a situação de Rochester é claramente a de um filho mais novo enviado para as colônias para aí comprar uma herdeira.

Se Rhys usa a temática de Narciso no caso de Antoinette e da sua identidade, ela aborda o caso de Rochester e do seu património com a temática de Édipo. (Neste caso, ela está em linha com o nosso "momento histórico". Se, no século XIX, a constituição-do-sujeito é representada como gestação e fabricação da alma, a psicanálise, no século XX, permite que o Ocidente [re]trace o itinerário do sujeito partindo de Narciso ["o imaginário"] a Édipo ["o simbólico"]³⁰. Este sujeito, entretanto, é o sujeito normativo masculino. Na re-inscrição que Rhys oferece destas temáticas, divididas entre o protagonista masculino e o protagonista feminino, o feminismo e uma crítica do imperialismo encontram-se).

Na cena do "vento vindo da Europa", Rhys substitui o quadro de uma carta para um pai que teria sido deixado na sombra, uma carta que seria a explicação "correta" da tragédia do livro³¹. "Eu pensei na carta para a Inglaterra, que deveria ter sido escrita há uma semana. Querido pai..." [WS, pág. 57].

Esta é a primeira instância: a carta ainda não escrita. Pouco depois:

Querido pai. As trinta mil libras foram-me entregues sem perguntas nem condições. Nenhuma provisão foi feita para assegurar o futuro dela (seria bom ter isso em consideração) (...) Eu nunca serei uma causa de desgraça para si ou para o meu querido irmão, o filho que vós amais. Nenhuma carta pedindo dinheiro, nenhuma mesquinaria. Nenhuma das manobras sórdidas de um filho mais novo. Eu vendi minha alma ou vós a

³⁰ Trata-se, naturalmente, de uma síntese grosseira da purga operada por Lacan do conteúdo narrativo do cenário freudiano. Qualquer recurso à "teoria" neste livro é ou "reconstelativo" ou escrupulosamente "erróneo". Fico sempre fascinada pela maneira como os críticos não creem em nada além da aplicabilidade universal do escasso campo de evidências usado por Freud e Lacan.

³¹ Propus uma relação entre a castração e as cartas mantidas em segredo em "The Letter as Cutting Edge", in *In other Wor(l)ds*; [em francês: *Em d'autres mots*, op. cit.]. c. Nota da tradutora francesa: A palavra "mente", aqui a tradução da realidade mental, e a "carta" em questão é a missiva armazenada na gaveta. Ao contrário do que a tradução imediatamente sugere, isso não é uma alusão à oposição entre a letra e o espírito de um texto.

vendeste, e afinal, isso é assim tão mau? Consideramos que a menina é linda, ela é linda. E no entanto... [WS, p. 59].

Esta é a segunda instância: a carta não enviada. A carta formal não tem relevância; eu mencionarei apenas uma parte dela:

Querido pai. Chegamos à Jamaica depois de alguns dias de desconforto. Esta pequena área das Ilhas Windward é parte da propriedade da família e Antoinette é muito ligada a ela. (...) Tudo está bem e de acordo com seus planos e desejos. Eu conheci, é claro, Richard Mason. (...) Ele pareceu gostar de mim e me deu toda a sua confiança. Este lugar é muito bonito, mas a minha doença deixou-me num estado de demasiada exaustão para que eu o pudesse apreciar plenamente. Eu escreverei novamente em alguns dias [WS, p. 63].

E assim por diante.

A versão da relação edipiana apresentada por Rhys é irônica, não se trata de um círculo fechado. É-nos impossível saber se a carta chega ao seu destino. "Eu perguntei-me como é que eles faziam para enviar as suas cartas", interroga-se o personagem de Rochester. "Eu dobrei a minha e coloquei-a numa gaveta da mesa. (...) Há na minha mente lacunas que não podem ser preenchidas" [WS, p. 64]. Tudo acontece como se o texto nos incitasse a notar a analogia entre a carta e a mente de Rochester c).

Rhys recusa ao Rochester de Brontë a única coisa presumivelmente adquirida na transmissão edipiana: o Nome do Pai, ou o sobrenome. Em *Wide Sargasso Sea*, o personagem correspondente a Rochester não tem nome. A redação da versão final da carta para o pai também é supervisionada (no sentido estrito) por uma imagem da *perda* do sobrenome: "Havia uma biblioteca de construção grosseira feita de três pranchas presas por fios na parte de cima da mesa e eu olhei para os livros, os poemas de Byron, os romances de Sir Walter Scott, as *Confissões de um Comedor de Ópio* (...) e na última prateleira, *A Vida e Correspondência de...* O resto do título foi comido [WS, p. 63 itálicos meus].

É um dos pontos fortes em *Wide Sargasso Sea* poder marcar com uma clareza perturbadora, através de Christophine, a enfermeira negra de Antoinette, os limites de seu próprio discurso. Po-

demos talvez avaliar a distância entre *Jane Eyre* e *Wide Sargasso Sea*, observando que a história inacabada de Christophine é a tangente desta última narrativa, assim como a história de St. John Rivers era a da primeira. Christophine não nasceu na Jamaica; ela é da Martinica. Do ponto de vista taxonômico, pertence à categoria do bom servo e não à do nativo puro. Mas dentro desses limites, Rhys cria uma figura com impressionante poder de sugestão.

Christophine é a primeira intérprete e o primeiro sujeito falante nomeado no texto. "As senhoras jamaicanas nunca tiveram uma boa opinião sobre minha mãe, 'porque ela é bonita como tu'", diz ela no primeiro parágrafo do livro (WS, 15).

Mesmo que Christophine seja uma pessoa reduzida ao estatuto de mercadoria "Ela foi o presente de casamento que seu pai me deu", diz a mãe de Antoinette, "um de seus presentes" [WS, p. 18], Rhys atribui-lhe funções essenciais no texto. É Christophine quem afirma que os rituais negros são culturalmente específicos e não podem ser usados pelos brancos como remédios baratos para males sociais, como a falta de amor de Rochester por Antoinette. Acima de tudo, é apenas para Christophine que Rhys deixa a tarefa de propor uma análise rigorosa dos atos de Rochester e desafiá-lo num confronto face-a-face. Toda essa longa passagem merece ser comentada. Cito um breve trecho:

Ela é garota mestiça, e tem o sol dentro dela. Diga a verdade agora. Ela não vai para a sua casa nesse lugar, a Inglaterra da qual ela me fala; ela não vai à sua linda casa implorando-lhe para casar com ela. Não, é você quem faz todo o caminho até à casa dela — é você quem implora para ela se casar. E ela ama-te, e ela dá-te tudo o que ela tem. Agora você diz que não a ama e você a destrói. E o que você está fazendo com o dinheiro dela, heim? [E então Rochester, o homem branco, comenta para si mesmo:] "Sua voz ainda estava calma, mas tornou-se sibilante quando ela disse 'dinheiro'" [WS, p. 130].

Rhys, no entanto, não dá uma representação romântica do heroísmo individual por parte dos oprimidos. Quando o Homem menciona as forças da Lei e da Ordem, Christophine reconhece o seu poder. Esse discurso sobre a desigualdade cívica é reforçado

pelo facto de que, pouco antes de o Homem ameaçá-la com tanta eficácia, Christophine tinha evocado a emancipação dos escravos na Jamaica, proclamando: "nenhuma cadeia de condenados, nenhum trabalho forçado nem calabouço escuro. É um país livre e eu sou uma mulher livre" [WS, p. 131].

Como vimos, Christophine tem uma relação tangencial com a narrativa. O texto de Rhys não tentará contê-la num romance reescrevendo um texto em inglês canónico, inscrito na tradição romanesca europeia e servindo os interesses do mestiço branco em vez dos do nativo. Nenhum ponto de vista *crítico* do imperialismo pode transformar o Outro em um eu, porque o projeto do imperialismo desde sempre refratou historicamente o que poderia ter sido um Outro incomensurável e descontínuo num Outro domesticado que consolida o eu imperialista. O Caliban de Retamar, preso entre a Europa e a América Latina, reflete essa situação desconfortável. A reinscrição de Narciso por Rhys pode ser lida como uma tematização da mesma problemática.

Certamente não podemos conhecer os sentimentos de Rhys a esse respeito. Mas podemos examinar a cena que inscreve Christophine no texto. Imediatamente após o seu diálogo com o homem, bem antes da conclusão, ela é simplesmente expulsa da história, sem justificação de ordem narrativa ou relacionada com a natureza do personagem. "Ler e escrever, eu não sei. Outras coisas eu sei'. Ela se afastou sem olhar para trás" [WS, p. 133]. Uma famosa passagem de abdicação textual — "ler e escrever". Para mim, a encenação da abdicação é uma força singular, e não uma fraqueza, em *Wide Sargasso Sea*³².

De facto, mesmo que Rhys tenha reescrito o ataque da mulher louca ao Homem sublinhando o abuso do termo "legalidade", ela, ainda assim não pode resolver o episódio que corresponde à justificação dada por St. John Rivers do seu próprio martírio, porque

³² Mary Lou Emery tem uma opinião um pouco diferente sobre este ponto (ver *Jean Rhys at 'World's End': Novel of Colonial and Sexual Exile*, Austin, Univ. Of Texas Press, 1990) Eu não posso, é claro, ser "responsável" dentro do texto de Christophine (em termos de psicobiografias disponíveis), e isso seria necessário para aventurar-se a um juízo sobre a representação de Christophine. Tais são os limites e aberturas de um estudo cultural não localista, que não permanece confinado à origem nacional.

esta justificação foi transposta para o discurso atual da modernização e do desenvolvimento. As tentativas de construir a "Mulher do Terceiro Mundo" como um significante lembram-nos que a definição hegemónica da literatura é, em si mesma, prisioneira da história do imperialismo. É difícil implementar uma re-inscrição literária completa na fratura ou descontinuidade imperialista, dissimulada por um sistema jurídico estrangeiro, disfarçado com a máscara da Lei em si, por uma ideologia estrangeira que se apresenta como a única verdade, e por um *corpus* de ciências humanas que trabalham para estabelecer "o nativo" como um Outro auto-consolidante.

No caso da Índia, pelo menos, seria difícil encontrar um índice ideológico da violência epistêmica planejada do imperialismo por uma simples reorganização do currículo dentro das normas da pedagogia literária em vigor. Foi necessário esperar um período mais recente do imperialismo — quando o sujeito colonial constituído se enraizou vigorosamente — para sermos capazes de nos lançar à experiência de uma comparação direta entre, digamos, a Índia funcionalmente estúpida da Sra. Dalloway, por um lado, e os textos literários produzidos na Índia, na década de 1920, por outro. Mas a primeira metade do século XIX resiste ao questionamento através da literatura ou crítica literária no sentido estrito do termo, conforme definidas pelos axiomas a favor (e contra) a produção disciplinar colonial, pois ambas estão envolvidas no projeto da produção de Ariel. Para reabrir a fratura sem sucumbir à nostalgia das origens perdidas, o crítico literário deve voltar-se para os arquivos do governo imperial³³

Segundo Mary Lou Emery (ver nota 32), Jean Rhys recorre a estratégias estilísticas especificamente caribenhas que enriquecem a leitura do livro. Penso que é muito convincente a sua explicação de detalhes, como "*being marooned*" (ser um naufrago numa ilha deserta). A sua sugestão de que as práticas textuais em *Wide Sargasso Sea* tomam emprestados e põem em cena elementos da técnica do obi³⁴ reforça a minha convicção de que o

³³ O trabalho em curso de Gauri Viswanathan é um excelente exemplo desta viragem.

³⁴ NT: Obi (*Obeah*) é um culto ancestral originário da África Equatorial e levado para o Caribe no processo de escravização e transporte forçado das populações africanas.

Outro não pode ser plenamente constituído como sujeito. Não posso deixar de ver ali uma marca dos limites do desejo de constituir o Outro como sujeito, desejo refletido no próprio poema de Rhys, "Obeah Night", cujas duas últimas linhas contêm este índice: "Edward Rochester ou Raworth, escrito na primavera de 1842"³⁵. Como no caso de Sexta-Feira, no *Foe* de Coetzee, um romance que analiso noutra lugar, vejo na encenação da partida de Christophine um gesto para proteger a margem.

O *Frankenstein* de Mary Shelley emerge numa conjuntura diferente da história das classes britânicas. Texto do feminismo nascente, ele permanece enigmático simplesmente porque não fala a linguagem do individualismo feminista que acabámos por celebrar como a linguagem do alto-feminismo no seio da literatura inglesa. Note-se, de passagem, que o breve estudo de Barbara Johnson tenta salvar este texto recalcitrante em benefício da autobiografia feminista³⁶. Por seu lado, George Levine lê *Frankenstein* através da chave da imaginação criativa e da natureza do herói. Ele vê o romance como um livro que trata da sua própria escrita, uma alegoria romântica da leitura no seio da qual *Jane Eyre*, enquanto crítica sem complexidades, encontraria perfeitamente o seu lugar³⁷.

Proponho tirar *Frankenstein* dessa arena para o considerarmos nos termos da identidade cultural inglesa evocada no início deste ensaio. Nesta visão, somos forçados a admitir que, embora *Frankenstein* trate ostensivamente da origem e evolução do homem na sociedade, ele não vai além da axiomática do imperialismo no que concerne as funções textuais cruciais.

Deixem-me dizer, em primeiro lugar, que há em *Frankenstein* a incidência de uma notável quantidade de sentimento imperia-

³⁵ Jean Jean Rhys, "Obeah Night", in Paula Burnett (dir), *The Penguin Book of Caribbean Verse in English*, Harmondsworth, Penguin, 1986. É interessante que no romance, Rhys realiza um movimento que mina essa pista. Ela não autoriza Rochester a ter um nome.

³⁶ Ver Barbara Johnson, "My monster, My Self", *Diacritics* 12, 1982, p. 2-10.

³⁷ Mary Poovey, "My Hideous Progeny: Mary Shelley and the Feminization of Romanticism", *PMLA* 5.95.3, 1980, p. 332-347. Ver também George Levine, *The Realistic Imagination: English Fiction from Frankenstein to Lady Chatterley*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1981, p. 23-35.

lista. O que estou a tentar demonstrar aqui, é que o campo discursivo do imperialismo não engendra correlatos ideológicos não questionados na estrutura narrativa do livro. O discurso do imperialismo vem à tona com uma potência estranha no romance de Shelley, e veremos mais adiante o momento em que ele emerge.

Frankenstein, no entanto, não é o campo de batalha do individualismo masculino e feminino articulado em termos de reprodução sexual (família e feminino) e da produção do sujeito social (raça e masculino). Esta oposição binária é desfeita no laboratório de Victor Frankenstein — um útero artificial em que ambos os projetos são realizados, embora os dois termos não sejam nunca utilizados abertamente. O aparente antagonista de Frankenstein é o próprio Deus como o Criador do Homem, mas sua verdadeira concorrente é a mulher como criadora de filhos. Não se trata simplesmente de que o seu sonho da morte de sua mãe e de sua mulher, assim como da morte real da sua esposa, estejam associados ao aparecimento do seu monstruoso "corpo" homoerótico na sua cabeceira, antinatural porque privado de uma infância definida: "Nenhum pai observou os dias da minha infância, nenhuma mãe me deu a bênção de seus sorrisos e de suas carícias; ou, se o tivessem feito, todo o meu passado estaria agora oculto, um vazio cego em que eu não conseguia distinguir nada" (*F*, p. 57, 115]. É acima de tudo a interpretação ambígua e errônea que o próprio Frankenstein dá do verdadeiro motivo do espírito de vingança do monstro que revela a sua competição com a mulher como criadora de filhos:

Eu havia criado uma criatura racional e sentia-me obrigado a assegurar-lhe, tanto quanto estava no meu poder, a sua felicidade e bem-estar. Era meu dever, mas havia outro que era superior a ele. Os meus deveres para com os seres da minha própria espécie deviam merecer mais a minha atenção, pois recobriam uma quantidade maior de felicidade e miséria. Sob a pressão dessa opinião, recusei, e fiz bem em recusar, criar uma companheira para a primeira criatura [*F*, p. 206].

É impossível não perceber as marcas de transgressão que incidem sobre a destruição por Frankenstein da sua tentativa de criar uma nova Eva. Mesmo no laboratório, a mulher-em-construção não é um cadáver, mas "um ser humano". A lógica (ilógica)

desta metáfora confere-lhe uma existência anterior que Frankenstein aborta e não uma morte anterior à qual ele devolve um corpo: "Os restos da criatura semiacabada que eu destruía estavam espalhados no chão, e quase tive a impressão de mutilar a carne viva de um ser humano" [*F*, p. 163].

Na visão de Mary Shelley, a *hubris* do homem, enquanto criador da alma, usurpa o lugar de Deus e tenta (em vão) negar a prerrogativa fisiológica da mulher³⁸. De facto, cedendo aqui a um fantasma freudiano, eu poderia argumentar que, se conferir e remover um falo à mãe é o fetiche masculino, então conferir e remover um útero ao homem poderia constituir o fetiche feminino³⁹. O ícone do útero sublimado no homem é sem nenhuma dúvida o seu cérebro produtivo — a caixa na sua cabeça.

Segundo a psicanálise clássica, a mãe fálica só existe em virtude do filho angustiado pela castração; segundo *Frankenstein*, o pai histérico (Victor Frankenstein equipado com o seu laboratório, útero da razão teórica) não pode gerar uma filha. Aqui a linguagem do racismo — o lado escuro do imperialismo como missão social — combina-se com a histeria do machismo no discurso (da subtração) da reprodução sexual em vez da constituição do sujeito. Assim, os papéis dos individualistas femininos e masculinos são invertidos e deslocados. Frankenstein não pode produzir uma "filha" porque "ela poderia tornar-se dez vezes mais perigosa do que o seu companheiro (...) [e porque] um dos primeiros resultados dessas simpatias de que o demónio teria sede seriam os filhos,

³⁸ No final da década de 1980, sugeri que o leitor consultasse as publicações da *Feminist International Network* para uma melhor visão geral do atual debate sobre tecnologia reprodutiva. Em meados da década de 1990, sugiro isto: as publicações da ONU, por um lado, e as do FINRRAGE [Rede Internacional de Mulheres contra a Reprodução Humana Assistida], por outro lado. Em última análise, não há substituto para os relatórios de campo feitos por mulheres autóctones.

³⁹ Sobre o fetiche masculino, ver Sigmund Freud, *Le Fetichism*. Para o estudo freudiano mais "sério" de *Frankenstein*, ver Mary Jacobus, "Is There a Woman in this Text?", *New Literary History* 14, 1982, p. 117-41. A minha "fantasia" seria, naturalmente, infirmada pelo "facto" de que a oposição homem/mulher é assimétrica, e que é mais difícil para uma mulher do que para um homem assumir uma posição fetichista; ver Mary Ann Doane, *Film and Masquerade: Theorising the Female Spectator*, *Screen* 23, 1982, p. 74-87. Aqui, novamente, na série "erro", escrevi isto antes de me lançar num estudo de Melanie Klein. Eu desenvolvi este ponto em Spivak, 'Circumfession': My Story as the (M)other's Story», a ser publicado.

e que assim uma raça demoníaca seria espalhada sobre a terra, arriscando tornar a própria existência da raça humana uma condição precária e plena de terror". [*F*, p. 158].

Este fio narrativo particular lança também uma crítica aprofundada aos discursos europeus do século XVIII sobre a origem da sociedade que se fundaria no homem (ocidental e cristão). Devo mencionar que, como Jean-Jacques Rousseau em suas *Confissões*, Frankenstein declara que ele é "Genovês de nascimento" [*F*, p. 31]?

Neste texto abertamente didático, a tese de Shelley é que a engenharia social não deveria fundamentar-se exclusivamente na pura razão teórica ou natural-científica, o que constitui a sua crítica implícita da visão utilitarista de uma sociedade produzida pela engenharia. Para este fim, ela apresenta na primeira parte da sua narrativa, deliberadamente esquemática, três personagens, amigos de infância, que parecem representar a concepção tripartida kantiana do sujeito humano: Victor Frankenstein, as forças da razão teórica ou "filosofia da natureza"; Henry Clerval, as forças da razão prática ou "relações morais entre as coisas"; e Elizabeth Lavenza, as forças do juízo estético — "a criação aérea dos poetas" — o que, para Kant, constitui "um laço mediador indóneo, que liga o reino do conceito da natureza e o do conceito de liberdade (que) promove (...) o sentimento *moral*" [*F*, p. 37, 36].

Tentei, anteriormente, demonstrar que no lugar imprevisto do sublime na seção reservada à estética — tão estruturalmente isolado quanto o refúgio de Jane Eyre atrás da cortina — constitui a rasura do informante nativo que permite que ao texto de Kant associar a natureza e a liberdade. Gostaria de mostrar aqui que o texto de Mary Shelley procura apresentar uma versão do informante nativo no Monstro. Podemos então argumentar que o texto de Shelley está numa relação aporética com o suporte narrativo dos recursos filosóficos que ela tem que utilizar [estou alinhada com *Frankenstein* porque possivelmente o meu relacionamento com a desconstrução é semelhante?]; fazer as perguntas do Monstro no sentido da solução kantiana da antinomia leva à destruição da narrativa aceitável que permite que o sistema se mantenha de pé⁴⁰. E,

⁴⁰ Sobre a noção de narrativas aceitáveis, ver Melanie Klein, "L'amour, la culpabilité et le besoin de réparation», Paris, Payot, 2001.

de facto, o sistema não se mantém de pé, também porque, como em Kant, o sujeito masculino procura fazê-lo funcionar sozinho.

Este sujeito tripartido não funciona harmoniosamente em *Frankenstein*. Prova disso é o projeto de Henri Clerval, associado como está à razão prática, “de visitar a Índia, convencido de que através do seu conhecimento das várias línguas daquele país e das visões que ele tinha formado sobre a sua sociedade, tinha os meios para ajudar materialmente o progresso da colonização e do comércio europeus”, assim como a sua participação no insidioso sentimento imperialista já mencionado [*F*, p. 151-52]. Notemos, além disso, também que a sua linguagem é mais a do empresário que a do missionário:

Ele entrou na universidade com a intenção de dominar perfeitamente as línguas orientais, o que abriria o caminho para o projeto de vida que ele havia delineado. Determinado a seguir uma carreira da qual a glória não estaria ausente, ele olhou para o Oriente como o horizonte oferecido ao seu espírito empreendedor. O persa, o árabe e o sânscrito retiveram toda a sua atenção [*F*, p. 66-67].

Mas é obviamente Victor Frankenstein, com o seu estranho itinerário e a sua obsessão pela filosofia da natureza, que oferece a mais poderosa demonstração da impossibilidade de uma cooperação harmoniosa entre as múltiplas perspectivas do sujeito tripartido kantiano. Frankenstein cria um sujeito humano putativo apenas a partir da filosofia da natureza. De acordo com a síntese errada que ele mesmo faz: “Num ataque de loucura entusiástica, criei uma criatura racional” [*F*, p. 206]. Não é excessivo dizer que o imperativo categórico de Kant pode muito facilmente ser confundido com o imperativo hipotético – que impõe fundar sobre a compreensão cognitiva aquilo que apenas pode ser apreendido pela vontade moral — substituindo a filosofia da natureza pela razão prática.

Preciso acrescentar aqui que do mesmo modo que uma leitura deste tipo não acusa fatalmente o indivíduo chamado Charlotte Brontë de alimentar sentimentos imperialistas, também não faz necessariamente o elogio do indivíduo chamado Mary Shelley por ter escrito uma alegoria kantiana bem sucedida. No máximo,

posso dizer que é possível ler esses textos, no quadro do imperialismo e do momento ético kantiano, de um modo politicamente útil. Tal abordagem deve pressupor ingenuamente que uma leitura "desinteressada" se esforça para tornar transparentes os interesses dos leitores hegemônicos. Outras leituras "políticas" — apresentando, por exemplo, o monstro como a classe trabalhadora nascente — também podem ser propostas.

A construção de *Frankenstein* inscreve-se na tradição epistolar dos quadros múltiplos. No coração desses múltiplos quadros, a história do monstro (como Frankenstein conta a Robert Walton, que então a relata a sua irmã pelo correio) narra como ele, clandestinamente, quase aprendeu a ser humano. Não poucas vezes foi observado que o monstro lê *O Paraíso Perdido* como uma história verdadeira. Menos frequentemente se observa que ele também lê *Vidas*, de Plutarco, "as histórias dos primeiros fundadores das antigas repúblicas", que ele compara com "a vida patriarcal de meus protetores" [*F*, p. 123, 124]. Finalmente, ele fundamenta a sua educação na "leitura das *Ruínas ou Meditação sobre as revoluções dos impérios*, de Volney", que se apresenta como uma prefiguração da revolução francesa, publicada após o acontecimento e após o autor ter aperfeiçoado a sua teoria pela prática [*F*, p. 113]. A obra de Volney é uma tentativa de história esclarecida e laica, mais do que uma história centrada na Europa e na cristandade, escrita do ponto de vista de um narrador "de baixo", um pouco no estilo das tentativas de Eric Wolf ou Peter Worsley na nossa época⁴¹.

Esta educação de Caliban à humanidade (universal e laica) realiza-se pela perspectiva de um episódio onde o monstro, a conselho de uma Ariel — Safie, a árabe "cristianizada" para quem "uma temporada na Turquia foi detestável" - ouve atrás das portas. Shelley utiliza aqui certos lugares-comuns do liberalismo do

⁴¹ Constantin François Chasseboeuf de Volney, *Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires*, 1789. Johannes Fabian mostrou-nos a manipulação do tempo nas "novas" histórias seculares de um tipo similar; ver *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, 1983. O brilhante ensaio de Sandra Gilbert, "Horror's Twin: Mary Shelley's *Monstrous Eve*" (*Feminist Studies* 4, 1980), deixa totalmente de lado este aspecto do monstro, mas os seus trabalhos posteriores preencheram perfeitamente essa lacuna; ver, por exemplo, o seu artigo recente sobre o *She* de H. Rider Haggard, «Rider Haggard's Heart of Darkness», *Partisan Review* 50, n° 3, 1983, p. 444-53.

século XVIII, tão em voga hoje: o pai muçulmano de Safie, certamente vítima de preconceitos religiosos cristãos (condenáveis), era, no entanto, um homem enganador e ingrato, muito longe de ser tão moralmente refinado quanto a sua (virtuosa) esposa cristã. Tendo experimentado a emancipação da mulher, Safie não pode mais voltar para casa. Essa confusão entre "turco" e "árabe" tem correspondência nos dias de hoje.

Mesmo tendo nos afastado bastante da axiomática encoberta e não questionada do imperialismo em *Jane Eyre*, nada ganharemos em celebrar os bons sentimentos historicamente circunscritos expressos por Shelley, filha de dois antievangelistas. O que nos interessa aqui, é que Shelley diferencia o Outro, trabalha na distinção Caliban/Ariel e *não pode* tornar o monstro idêntico ao destinatário oficial dessas lições. A meu ver, a distanciação escrupulosa é uma marca da importância política do livro. Embora o monstro tenha "ouvido falar da descoberta do hemisfério americano e *chorado com Safie* sobre o triste destino de seus primeiros habitantes", ela não pode compartilhar a sua ligação. Quando o viu pela primeira vez, "Safie, incapaz de ajudar sua amiga [Agatha], precipitava-se para fora da choupana" (*F*, p.114 [nossos itálicos], 129).

Na taxonomia dos personagens, Safie, a muçulmana-cristã, deve ser agrupada ao lado da Antoinette-Bertha de Rhys. De facto, como Christophine, a serva fiel, o sujeito criado pela operação da filosofia da natureza constitui o momento tangencial irresoluto de *Frankenstein*. A mera sugestão de que o monstro é humano por dentro, mas monstruoso por fora, e que foi levado à vingança por uma provocação, não é suficiente para sustentar o peso de um dilema histórico tão vasto.

Em certo ponto, aliás, o Frankenstein de Shelley tenta capturar o monstro, de humanizá-lo arrastando-o para o círculo da Lei.

Ele vai a um tribunal criminal na cidade e [...] conta [a sua] história brevemente, mas com firmeza [a primeira e desinteressada versão da história de Frankenstein] marcando as datas com precisão e nunca se desviando para a invetiva ou a exclamação. (...) Quando concluí a minha história, declarei: "Tal é o ser a quem

eu acuso, e para cuja captura e punição peço-vos que exerça todo o seu poder. É vosso dever como magistrado" [F, p. 189, 190].

O discurso social razoável, a voz ordinária do "magistrado de Genebra" de Shelley, lembra-nos que o radicalmente diferente não pode ser constituído com um eu, que o monstro tem "características" que não podem ser contidas por medidas "apropriadas":

Eu farei o meu melhor [disse ele], e se estiver em meu poder capturar o monstro, tenha certeza de que ele será punido proporcionalmente ao seu crime. Mas receio, pela descrição que o senhor mesmo deu de suas características, que isso se revele impraticável; e como resultado, mesmo que toda medida razoável seja tomada, deve preparar o seu espírito para a decepção [F, p. 190].

Finalmente, como é óbvio para a maioria dos leitores, as distinções da individualidade humana parecem elas próprias desaparecer do romance. O monstro, Frankenstein e Walton parecem tornar-se a continuidade um do outro. A história de Frankenstein termina em morte; Walton conclui a sua própria história no contexto da sua função de escritor de cartas. No final da *sua própria narrativa*, ele é o filósofo da natureza que aprende com o exemplo de Frankenstein. No final do texto, o monstro, tendo confessado a sua culpa em relação ao seu criador e a intenção ostensiva de auto-sacrificar-se, parte à deriva num bloco de gelo. Nós não testemunhamos inflamar-se a sua pira funerária: a sua auto-imolação não é consumada no texto — ele também não pode ser contido pelo texto. Em termos de lógica narrativa, ele está "perdido na escuridão e na distância" [F, p. 211] — são as últimas palavras do romance — imerso numa temporalidade existencial que não é coerente com a imaginação individual territorializante (como na abertura de *Jane Eyre*), nem com o cenário autorizado da psicobiografia cristã (como no final do livro de Brontë). A verdadeira relação entre a reprodução sexual e a produção social do sujeito — a dinâmica do topos do feminismo-no-imperialismo própria ao século XIX — permanece problemática dentro dos limites do texto de Shelley, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, lhe dá força.

Propus anteriormente uma interpretação da mulher em *Frankenstein* como portadora do útero. Sugiro, agora, que há no

livro uma mulher estruturante, que não é nem tangencial, nem prisioneira, nem, apesar disso, aprisionadora. "Madame Saville", "excelente Margaret", "irmã amada", é como aparecem o seu nome e o seu grau de parentesco [F, p. 15, 17, 22]. Ela é, se não a protagonista do romance, pelo menos a oportunidade de haver uma. Ela é o *sujeito* feminino mais que o individualista feminino: ela é a irredutível função-*recipiendária* das cartas que constiuem *Frankenstein*. Comentei a singular hermenêutica da apropriação do leitor que lê junto com Jane, nas primeiras páginas de *Jane Eyre*. Aqui, o leitor deve ler com Margaret Saville, no sentido essencial de que ela deve *interceptar* a função de recepção, ler as cartas *como* recetora, para que o romance possa existir⁴². Margaret Saville não responde para que o quadro do texto permaneça fechado. O quadro deixa, assim, simultaneamente de ser um quadro, e o monstro pode "sair do texto" e "perder-se nas trevas". Na alegoria da nossa leitura, o lugar da dama inglesa e do monstro indomável permanecem indeterminados por esse grande texto defeituoso. É agradável para um leitor pós-colonial ver aí uma nobre resolução para um romance inglês do século XIX. Isso é ainda mais impressionante porque, para a anedota, é preciso saber que Mary Shelley "se identifica" fortemente com Victor Frankenstein⁴³.

A visão emancipatória de Shelley não pode estender-se para além da situação especular do empreendimento colonial, onde apenas o mestre tem uma história — mestre e sujeito trancados no espelho rachado do presente — e onde o futuro do sujeito, embora indefinido, tem o mestre como o único vetor, quer alguém se aproxime dele quer se afaste. Nesta visão restrita, Shelley per-

⁴² "Uma carta é sempre e a priori interceptada (...) Os 'sujeitos' não são nem os expedidores nem os receptores das mensagens (...) A carta é constituída (...) pela sua interceptação". Jacques Derrida, *Discussion*, a seguir a Claude Rabant, « Il n'y a aucune chance de l'entendre », in *Affranchissement : du transfert et de la lettre*, Paris, René Major, 1981, p. 106. Margaret Saville é constituída para apropriar-se do "sujeito" do leitor na assinatura da sua própria "individualidade".

⁴³ A prova mais marcante é a "Introdução da Autora": depois de sonhar com um Victor Frankenstein ainda à espera de ser nomeado, e de ter sido aterrorizada pelo monstro (através dele e ainda não completamente através dele) numa cena que ela irá reproduzir mais tarde na história de Frankenstein, Shelley começou a escrever a sua história "no dia seguinte (...) com estas palavras: 'foi numa terrível noite de novembro'" (F, p. XI). Estas são as primeiras palavras do capítulo 5, do texto definitivo, onde Frankenstein começa a narrativa da criação de seu monstro (ver F, 56).

mite que o monstro se recuse a sustentar o olhar que o mestre lhe devolve – recusando, de facto, um *apartheid* especulativo: "Eu não vou ser tentado a opor-me a si... Como eu posso eu comovê-lo?"... "(Ele) colocou diante dos meus olhos as suas mãos abomináveis que eu afastei com violência: 'assim eu recebi de si uma visão que você abomina. No entanto, você não pode ouvir-me'" [*F*, 95, 96].

O seu pedido, que não é satisfeito, é por um futuro generificado, pelo sujeito colonial feminino.

Neste ponto, quero levar o argumento um passo adiante e estabelecer um ponto de contraste. A tarefa da autora pós-colonial, descendente do sujeito feminino colonial que a história de facto produziu, não pode deixar-se fechar no cerco especular do senhor-escravo tão poderosamente encenado em *Frankenstein*. Volto-me agora para *Pterodactyl, Puran Sahay, and Pirtha*, de Mahasweta Devi, para medir certas diferenças entre a encenação colonial, cheia de empatia pela recusa da troca especular em favor do monstruoso sujeito colonial; e a performance pós-colonial da construção do sujeito constitucional da nova nação na subalternidade, em vez de, como é o caso mais frequente quando se trata do sujeito colonial, na cidadania⁴⁴. Este processo faz avançar o informante nativo no contexto contemporâneo.

O trabalho de Devi centra-se na população que, na Índia, é chamada aborígene, ou adivasis (e as antigas castas hindus dos intocáveis) — mais de 80 milhões de pessoas na última contagem, massivamente subrepresentadas nos estudos coloniais e pós-coloniais⁴⁵. Existem cerca de 300 grupos, a maioria dos quais tem as suas próprias línguas, divididas em quatro grandes grupos linguísticos. Tenho frequentemente apontado o facto óbvio de que, com o fim de tornar possível que o subalterno seja situado na hegemonia — cidadão do estado pós-colonial, sujeito constitucional — o movimento com o qual Devi está associada impõe uma unidade estrutural a este vasto grupo. Trata-se, portanto, mais de um abuso do Iluminismo do que de um identitarismo fragmentador.

⁴⁴ Deve-se notar aqui que o trabalho de Mahasweta Devi não é de forma alguma representativo da ficção bengali (ou indiana) contemporânea e, portanto, não pode servir como exemplo de "literatura do terceiro mundo" no sentido de Jameson.

⁴⁵ Dhirendranath Baske, *Paschimbanger Adbasi Samaj*, Calcutta, Shubarnorekha, 1987, vol. 1, p. 17.

Devi assinala no seu pós-fácio para *Pterodactyl* esse espírito abusivo (ou catacréstico: não há referente literal para o conceito de "nação indiana original", ou *ddim bbaratiya jdtt*) da unidade aborígene. "Neste lugar", escreve ela, "nenhum nome — como Madhya Pradesh ou Nagesia — foi usado literalmente. Aqui, Madhya Pradesh é a Índia, e a aldeia Nagesia é toda a sociedade tribal. Eu deliberadamente misturei as regras e os costumes de diferentes tribos *austriques*, e a ideia da alma ancestral também vem de mim. Eu tentei simplesmente expressar a minha visão, fruto da experiência, da sociedade aborígene indiana através do *mito* do pterodáctilo — Mahasweta Devi⁴⁶".

No final de *Em Busca do Tempo Perdido*, Proust dedica-se longamente à tarefa que o espera — a escrita, sem dúvida, da vasta narrativa que acabamos de concluir. O gesto de Devi pertence a este topos. Quando a narrativa está totalmente terminada, a autora diz-nos que a única autoridade na história é retórica. Ela presenteia-nos com uma pequena, mas crucial, aporia, o valor de verdade da história como uma interpolação entre parênteses, "a economia severa de uma escrita que reteve a afirmação disciplinada por marcas fortemente vigiadas"⁴⁷. Essa verdade não é a exatidão. Não podemos "aprender" sobre o subalterno apenas lendo textos literários ou, *mutatis mutandis*, documentos sócio-históricos. "É justo que haja uma lei, mas a lei não é a justiça"⁴⁸.

⁴⁶ IM 196; tradução modificada. A catacrese no termo "nação indiana original" não vem simplesmente do facto de não haver uma "tribo", que incluiria todos os aborígenes que vivem no que é hoje a "Índia". Trata-se também do facto de que o próprio conceito de "Índia" é "não-indiano" e não idêntico ao conceito de Bharata, assim como "nação" e jati têm histórias diferentes. Além disso, o sentimento de uma nação inteira como um lugar de origem não tem expressão em formações discursivas autóctones, onde é a localidade que conta acima de tudo. Se eu discuto isso em detalhes, é principalmente porque a palavra "catacrese" é um dos piores vilões do crime geral da inacessibilidade; em segundo lugar, porque mesmo a identidade mais hegemónica tornar-se-ia catacréstica logo que submetida a escrutínio escrupuloso; e, finalmente, porque o abuso do Iluminismo, no interesse da construção de uma sociedade civil, leva a formação discursiva à crise, faz com que ela se desconstrua. Note-se que o termo "tribal", embora não seja mais visto favoravelmente no plano internacional devido à situação africana, ainda pode ser encontrado internamente na Índia, onde ele é usado de preferência a "casta".

⁴⁷ Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.

⁴⁸ Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994

É sinal de responsabilidade ler livros, mas a aprendizagem dos livros não é a responsabilidade.

O informante nativo não é aqui uma catacrese, mas muito literalmente a pessoa que nutre a antropologia. A nota final da narrativa diz-nos que o autor não será um autor. A história em si mesma contém pelo menos duas figuras poderosas que não podem ser recuperadas dentro dessa perspectiva. Essa imunidade à recuperação passa em parte pelo tema da resistência ao Desenvolvimento (indicado nos interstícios da minha leitura de Marx) como resistência aborígene. O caso mais extremo é o de Shankar, que poderia facilmente ter assumido o papel de um informante nativo autêntico, mas para quem a mera menção a essa ideia seria impertinente: "Eu não vos posso ver. Mas eu digo-vos com grande humildade, vocês não podem fazer nada por nós. Nós fomos manchados desde o momento em que vocês entraram nas nossas vidas. Mais estradas, mais ajuda — o que vocês vão dar a um povo em troca da terra desaparecida, do campo da família, da terra onde os ancestrais estão enterrados?" E Shankar acrescenta, aproximando-se: "Você pode partir para longe? Muito longe? Muito, muito longe?" [IM, 120].

Devi retrata o funcionamento do estado pós-colonial com um conhecimento meticuloso, com cólera e com um desespero cheio de amor⁴⁹. Há dissidentes radicais oprimidos, há o governo nacional em busca de propaganda eleitoral, há burocratas sistêmicos para além do bem e do mal, funcionários subalternos para quem os supostos princípios do Iluminismo são contra-intuitivos. E depois há o pior produto da pós-colonialidade, o Indiano que usa os alibis do Desenvolvimento para explorar os tribais e destruir o seu sistema de vida. Contra ele, o punhado de funcionários conscientes e compreensivos que agem através de um sistema de sabotagem oficial e pequenos compromissos. A figura central é Puran Sahay, um jornalista. (A própria Devi, além de ativista em

⁴⁹ Devi aderiu ao lendário Partido Comunista da Índia em 1942. Ela era tanto um elemento das lutas anticoloniais quanto uma testemunha do fracasso da descolonização. Há pouca escrita de "discurso colonial" na sua ficção. O seu conto "Choli Ka Pichle" (Devi, *The Breast Stories*, trad. G. Spivak, Calcutta, Seagull, 1977) contém uma ironia mordaz sobre a tendência para se atribuir todos os males das sociedades contemporâneas ao colonialismo britânico.

ecologia-educação-saúde e escritora de ficção, é também uma incansável jornalista intervencionista. Certifiquei-me de não acusar as autoras. Não há tal restrição quanto ao elogio).

A concepção da vida privada de Puran, delicadamente inscrita no quadro da emancipação de gênero da sociedade doméstica, no setor politicamente comprometido da classe média baixa metropolitana e urbana, mereceria uma discussão à parte. No romance, Puran deixa este cenário-quadro para escalar as colinas e descer para o Vale Pirtha, uma terra aborígine em desenvolvimento. (Esse "desenquadramento" de Puran também pode ser uma "liminarização"). O resultado das suas viagens é uma reportagem que convida os aborígenes a organizarem-se como o faz a própria Devi, sob a forma de um relatório para o seu aliado Harisharan. Não veremos o relatório público que ele escreverá para o jornal *Dibasjyoti*. Há também um relatório não enviado (que não deve ser enviado), mas "enviado" apesar de tudo, na medida em que está acessível no espaço literário da novela: uma série de vinhetas descritivas, cada uma das quais contradizendo as afirmações do Estado descolonizante.

Como o monstro de *Frankenstein*, Puran sai da narrativa desta história, mas entra em ação na nova nação pós-colonial: "Um caminhão aproxima-se. Puran ergue a mão e sobe".

Acabo de resumir uma história de liberdade subalterna na nova nação. Mas esta história é também um quadro. Antes de começar a revelar o estranho coração da história, gostaria de lembrar ao leitor que as mulheres indianas da casta hindu não pertencentes à elite que se constituem como sujeitos "libertando-se" — Saraswati, amiga de Puran e as esposas de outros trabalhadores politicamente comprometidos — esperam no quadro fora deste quadro. A narrativa da liberdade subalterna e mesmo da (auto)emancipação da mulher indiana de nível médio não pode ainda ser contínua⁵⁰.

E agora, o coração: uma história de ritos fúnebres e, através dela, a iniciação de Puran, o jornalista intervencionista, a uma responsabilidade subalterna em conflito (assintótica, assimétrica,

⁵⁰ Uma passagem curta no texto contribui para a liminarização de Puran. Mas é a negação de tais diferenças que pode dar origem à irmandade global necessária para a financeirização global. Quem é reduzido ao silêncio pelo herói feminino?

aporética, fora da discursividade, *diferente!*) com a luta pelos direitos. Um menino aborígene desenhou a imagem de um pterodáctilo na parede da caverna. Puran e um "bom" representante do governo não permitem que o facto seja tornado público. Mais uma vez, não há informantes nativos. Graças à sua "previsão" de chuva que se revela acertada contra todas as expectativas, Puran acaba por inscrever-se na continuidade da história do grupo. Ele vê o pterodáctilo. Ou talvez o pterodáctilo lhe seja revelado na corporalidade particular do espectro⁵¹.

Se a troca entre o monstro sem nome (sem história) e Victor Frankenstein é uma recusa finalmente fútil de uma especularidade contida, a situação do olhar entre o pterodáctilo (pré-histórico) e uma história "nacional" que reúne o aborígene e o não aborígene é um pouco diferente. Não pode haver especulação aqui; num espaço textual retoricamente separado dos funerais contrafactuais, o aborígene e o não-aborígene devem unir forças. Aqui está Puran sob o olhar do pterodáctilo — fixado sobre ele, talvez:

Tu estás imóvel, asas dobradas; não desejo tocar-te, tu estás fora da minha sabedoria, da minha razão e dos meus sentimentos — quem poderia colocar a mão no momento decisivo do fim da terceira época Mesozóica e início da Cenozóica? (...) O que querem dizer esses olhos a Puran? (...) Não há comunicação entre os olhos, apenas uma sombria espera sem fim. O que significa dizer: Nós fomos extintos pela inevitável evolução geológica natural. Vocês também estão ameaçados. Vocês também serão extintos em explosões nucleares, ou na guerra, ou no avanço agressivo do forte que aniquila os fracos (...) Perguntem-se a vós próprios se vocês avançam ou retrocedem (...) No final, o que fareis vós crescer na terra, depois de terem matado a natureza, aplicando-lhe substitutos impostos pelo homem? (...) Os olhos escuros desprovidos de pálpebras permanecem sem resposta [IM 156-157].

Para o Indiano moderno, o pterodáctilo é uma impossibilidade empírica. Para o Indiano aborígene moderno, o pterodáctilo pode ser a alma dos seus ancestrais, como imaginado pela autora, que, assim, coloca a sua assinatura fora do quadro⁵². A ficção não es-

⁵¹ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée 1993.

⁵² Para a dinâmica labiríntica da assinatura do autor, prometendo que (o dom do)

colhe entre os registos de verdade e de exatidão, simplesmente faz com que apareçam em espaços separados. Não é ficção científica. E o pterodáctilo não é um símbolo.

O pterodáctilo morre e Bikhia — o menino que permanece atordoado, retirado da comunicação, tornando-se o "guardião" do pterodáctilo, seu "sacerdote" — enterra-o nas cavernas subterrâneas do rio, cujas paredes resplandecem de pinturas rupestres "não descobertas", talvez antigas, talvez contemporâneas. O aborígene não é museificado neste texto. Ele permite que Puran o acompanhe. O enterro em si vai contra a prática corrente. Agora, diz Shankar, eles queimam os corpos, como os Hindus. "Nós enterramos as cinzas e recebemos uma pedra. Ouvi dizer que corpos eram enterrados nos tempos antigos. Essa memória, é claro, está contida no imaginário de uma identidade imaginada, de práticas fictícias. Este luto não é antropológico, mas ético-político. (Puran considera o seu estudo de antropologia, as suas transcodificações do discurso do informante nativo, como úteis, mas não iguais a estes encontros).

Puran, de casta hindu, um estranho distante numa terra de maioria hindu, obtém o direito de testemunhar a queda de uma antiga civilização aborígene, em si mesma uma pura catacrese quando imaginada como uma unidade, num espaço retórico textualmente separado de uma narração-quadro que pode muito bem ser a narrativa central das distintas agendas da resistência jornalística e tribal ao Desenvolvimento, cada uma aporética à outra, o local de um dilema.

A lamentação funerária, a elegia irreal que deve acompanhar qualquer começo, está colocada no final da narrativa, pouco antes de Puran saltar para o camião, e então começa o posfácio assinado pela autora. O objeto da elegia fica suspenso entre o personagem do jornalista e a figura da autora:

O coração estupefacto de Puran descobre quanto amor abriga por Pirtha, talvez agora ele já não possa permanecer como um

texto é faturalmente falsificado, ver Derrida, *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1998. O interesse aqui não é puramente especulativo. Há uma espécie de conexão com o facto de que, lendo literatura, aprendemos a aprender a partir do singular e do não-verificável.

mero espectador onde quer que seja na vida. Os olhos do pterodáctilo. Os olhos de Bikhiya. Oh, antiga civilização, fundação e solo da civilização da Índia, Oh primeira civilização que nos nutriu, estamos realmente derrotados. Um continente! Nós destruímos-lo, não o descobrimos, como agora destruimos a floresta primária, a água, as coisas vivas, os humanos. Um camião se aproxima. Puran ergue a mão e sobe [IM, p. 196].

Persisto em pensar, apesar das fortes objeções críticas, que *Wide Sargasse Sea* está fatalmente limitado à órbita do romance europeu. O mesmo acontece com *Pterodactyl*. Ele também invoca a narratividade aborígene, como Rhys faz com o obi. Não temos outra escolha a não ser deixar à imaginação literária as suas promiscuidades. Mas se, como críticos, nós desejamos reabrir a fratura epistémica do imperialismo sem sucumbir à nostalgia das origens perdidas, devemos voltar-nos para os arquivos do governo imperialista. Eu não fiz esse gesto nestas páginas. Mas em outro ensaio, por meio de uma "leitura" modesta e inexperiente de "arquivos", tento ampliar para além da órbita da tradição romanesca europeia, a ideia mais poderosa de *Wide Sargasso Sea*: a de que é possível ler *Jane Eyre* como a orquestração e encenação da autoimolação de Bertha Mason como uma "boa esposa". A força desta ideia permanece obscura até que tenhamos informações suficientes sobre a história das manipulações jurídicas do sacrifício das viúvas em benefício do governo britânico na Índia. Nesse sentido, considero o meu trabalho atual como um passo em direção a uma prática menos restrita dos estudos culturais.

É através de tais gestos, ao invés de simplesmente *decidir* celebrar a mulher, que a crítica feminista pode ser uma força de mudança para a disciplina. Mas para fazer isso, ela deve reconhecer que é cúmplice da instituição no seio da qual que procura um espaço. Esse trabalho lento e difícil poderia fazê-la passar da oposição à crítica.

Eu gostaria de descrever aqui um elemento dessa cumplicidade de um modo teórico e histórico:

Um uso restrito de uma abordagem crítica ou resistente pode levar à descoberta de que a base de uma reivindicação à verdade não é nada além de um tropo. A descoberta, no caso do feminismo académico, é a de que considerar o homem privilegiado de raça

branca como a norma da humanidade universal nada mais é do que uma figuração politicamente interessada. É um tropo que se faz passar por uma verdade sustentando que a mulher ou o outro racial não passam de uma simples "tropização" desta verdade do homem — no sentido em que eles devem ser entendidos como diferentes (não-idênticos a) dele, mas ainda assim *por referência* a ele. Na medida em que se participe desta descoberta, até mesmo o feminismo (ou a análise racial) mais "essencialista" pode estar envolvido numa desconstrução tropológica. Mas ao estabelecer a verdade dessa descoberta, ela coloca ao mesmo tempo os problemas inerentes à instituição da produção epistemológica — da produção, por outras palavras, de toda a "verdade". De acordo com esta lógica, as teorias e práticas feministas de todos os tipos devem integrar a possibilidade de que, à semelhança de toda a prática discursiva, elas sejam marcadas e constituídas pelo campo da sua produção no próprio momento em que elas o constituem. Se uma boa parte do que escrevo aqui parece aplicar-se tanto às operações gerais da prática disciplinar imperialista quanto ao feminismo, é porque quero enfatizar o perigo de não reconhecer as conexões entre os dois.

(Estes problemas — que as "verdades" só possam ser apoiadas por exclusões estratégicas, declarando oposição aí onde há cumplicidade, negando a possibilidade do acaso, proclamando uma origem ou ponto de partida provisório como fundamento — são a substância das questões de desconstrução. O preço de uma visão sobre a natureza tropológica de uma pretensão-à-verdade é a cegueira da declaração-da-verdade⁵³).

Para resumir, a minha advertência histórica é a seguinte: o feminismo dentro das relações sociais e das instituições da metrópole tem uma certa ligação com a luta pelo individualismo na política cultural da burguesia ascendente na Europa do século XIX. Assim, no exato momento em que nós, as críticas feministas descobrimos o erro "tropisante" da pretensão de verdade machista

⁵³ Muitas referências a essas questões podem ser encontradas nos últimos trabalhos de Paul de Man e nos primeiros trabalhos de Jacques Derrida. Para referências específicas, ver P. de Man, *Allegories of Beading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, Proust*, New Haven, Yale Univ. Press, 1979, p. 205, 208-209, 236, 253; et J. Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1988.

à universalidade ou objetividade acadêmica, nós nos entregamos à mentira de constituir uma verdade de sororidade global cujo modelo fascinante continua a ser o homem e a mulher, parceiros/opositores na sexualidade generalizável ou universalizável, que são os principais protagonistas desta competição europeia. Para afirmar a diferença sexual aí onde ela faz a diferença, a sororidade global deve receber essa articulação, mesmo que as irmãs em questão sejam asiáticas, africanas ou árabes⁵⁴. Isso é pelo menos o que algumas de nós pensávamos. Na atual atmosfera de globalização triunfante, onde a velha palavra de ordem "Mulheres em desenvolvimento" foi felizmente mudada para "Gênero e desenvolvimento", e onde uma mulher branca usando um capacete de obras indica o caminho para uma mulher árabe sorridente com um vestido étnico num anúncio do Banco Mundial, um tal utopismo é relegado ao futuro anterior.

⁵⁴ Os países da América latina tendo mantido uma relação mais direta e mais longa com o imperialismo norte-americano estão mais informados nas suas exigências específicas e relações recíprocas, mesmo quando elas são de caráter opressivo.

Então, quando nos tornaremos mulheres?

Luce Irigaray

Irigaray, Luce. (1990). “Donc: à quand notre devenir femmes?” in *Je, Tu, Nous*. S.l: Éditions Grasset & Fasquelle, s.pp.¹

A maternidade está de novo na moda junto das mulheres, incluindo junto de certas militantes, especialmente por causa dos métodos de fecundação artificial. Terão as novas tecnologias razão sobre a identidade feminina, como os antigos patriarcas? Num certo sentido, a situação é mesmo pior. De facto, o estabelecimento do poder patriarcal não se realizou sem guerras, sem lutas e sem assassinatos evidentes. Basta interrogar a História ou a Pré-história — imediatamente antes da chamada História — para o saber².

Nos dias de hoje as mulheres são órfãs, de Deus(es)-ela(s), de deusa(s) mulher(es), de mão divina de filhas, de genealogia espiritual, elas estão prontas a tudo para afirmar um pouco de autonomia, com o risco de uma perda suplementar de identidade

¹ Tradução do francês por Maria Manuel Baptista (mbaptista@ua.pt), Professora Catedrática do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro e Coordenadora do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da mesma instituição, e por António Pernas (antonio.pernas@ua.pt), Doutorando do Programa de Doutoramento em Estudos Culturais, na Universidade de Aveiro e investigador e membro do GECE.

² Cf., a este propósito o capítulo “Mythes religieux et civils”.

feminina. Assim, fazer uma criança sem um homem representaria, para algumas, o auge da liberdade. O que redundaria de novo em definir-se por relação ao outro sexo e não em relação a si mesma; isso significa pensar-se sem o outro e não pensar-se a si mesma, pensar em si mesma, em mim-ela, a nós e conosco-elas.

Além disso, uma criança sem um homem é sempre uma criança. A mulher encontra-se aí, ainda e sempre, mãe. E se a liberdade das mulheres se define apenas pela sua capacidade de se privar do homem na procriação, considero essa liberdade muito precária. Para além de que o homem não está ausente desta procriação artificial. Ele está pelo menos triplamente presente.

- Primeiro, uma criança concebida sem um parceiro sexual dependerá ainda do esperma masculino. Ora, haverá pior naturalismo que o dessa concepção por uma semente anónima separada do sujeito que a engendrou? Algumas feministas, que se opõem apaixonadamente à relação das mulheres com a sua natureza e à natureza, voltariam assim à pureza biológica definida pelo povo dos homens: a natureza privada de toda a graça, a castração do desejo feminino.
- Em seguida, os homens não estão completamente ausentes das tecnologias de reprodução. Eles estão até mesmo extremamente interessados nisso pela perspectiva do dinheiro. A prostituição ganha dinheiro com o sexo das mulheres, a procriação artificial fá-lo no ventre materno.
- Finalmente, o universo patriarcal é aquele que reduziu as mulheres à maternidade. E, enquanto as mulheres se ocupam do seu ventre, sempre um pouco "doente" segundo a expressão de Simone de Beauvoir — que teria sido mais avisada se perguntasse por que razão a barriga das mulheres seria por "natureza" doente — elas (não) se ocupam (senão) disso... A organização social, a gestão do político, do religioso, das trocas simbólicas, em resumo, as coisas espirituais sérias permanecem nas mãos dos homens.

Os cientistas atuais que se inclinam sobre as suas profetas para decidir da fecundidade ou fecundação de uma mulher estão mais próximos dos teólogos que especulam sobre a eventualidade

de uma alma feminina ou sobre o momento da existência de alma no feto. O processo parece semelhante, talvez pior. E, se necessário, os cientistas serão as cientistas. Mas isso não basta à definição de uma identidade feminina. Essas variações tecnológicas do patriarcado parecem até insignificantes tendo em vista a tarefa que as mulheres têm de realizar para reparar uma perda de identidade que, eventualmente, as torna estéreis e danificará o seu ventre. Elas são muito pouco éticas também, na medida em que elas implicam um desvio da atenção para mais um filho, sem se assumir a responsabilidade pelo futuro dessa criança no mundo presente e futuro. Algumas mulheres poderão dar à luz, quando não o podiam fazer? De acordo. Mas quantas crianças hoje morrem de fome natural ou espiritual? Então, porquê este tom patético excessivo em torno de uma maternidade possível ou impossível? Porque as mulheres não têm outro horizonte além do da maternidade. E há um risco real de que algumas mulheres, que se julgam emancipadas da sua natureza tal como definida pelo patriarcado, se voltem a submeter, de corpo e "alma", a esta variante do seu destino chamada procriação artificial.

As mães fertilizadas artificialmente, as mães barrigas de aluguer, os homens futuramente inseminados (em seu intestino?), o quê mais?! Isso nos permitirá sair desta obrigação de dar à luz, nosso único "destino" sexual segundo os patriarcas, para nos conhecermos, para nos amarmos e nos criarmos segundo as diferenças dos nossos corpos? Surpreende-me que algumas ativistas se deixem envolver em tais combates, enquanto tantas adolescentes e jovens raparigas que esperam das suas ancestrais culturalmente mais maduras uma mensagem sobre a sua possibilidade de se tornarem mulheres sem submissão exclusiva à maternidade e sem, por isso, se reduzirem à identidade masculina. Eu penso que isso significa que os desafios da libertação permanecem ligados a uma cultura sem oportunidades subjetivas para as mulheres, e que, na ausência de uma identidade própria, muitas buscam para si próprias, obscuramente, um pequeno lugar numa era tecnológica que necessita dos seus recursos de energia para se dar ilusões de futuro. É tristemente repetitivo, aborrecido, um pouco desencorajante, mesmo se superficialmente este desvio de atenção sirva a muita gente...

Que idade tens?

Luce Irigaray

Irigaray, Luce. (1990). “Quel âge as-tu ?” in *Je, Tu, Nous*. S.l: Éditions Grasset & Fasquelle, s.pp.¹

Que idade tens? Esta parece ser uma questão temível nas nossas culturas, onde a idade significa o envelhecimento. Envelhecer significa ter mais um ano. No entanto, à parte dos poucos anos em que crescemos, trata-se sempre de envelhecer por acumulação de anos, mas também por multiplicação de resíduos orgânicos ou decadência.

“Que idade tens?” é, por exemplo, uma questão que raramente deveria ser colocada a uma mulher, sob pena de a ofender. Com efeito, ela só seria objeto de amor ou desejável na sua juventude, ou, por um outro motivo, durante os seus anos férteis.

Como compreender esta conceção da idade? Faltam aí, pelo menos, duas dimensões:

¹ Tradução do francês por Maria Manuel Baptista (mbaptista@ua.pt), Professora Catedrática do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro e Coordenadora do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da mesma instituição, e por António Pernas (antonio.pernas@ua.pt), Doutorando do Programa de Doutoramento em Estudos Culturais, na Universidade de Aveiro e investigador e membro do GECE.

1. A relação entre a idade que eu tenho e o tempo do universo. Um ano da minha vida representa uma primavera, um verão, um outono e um inverno. Durante estas estações muitas coisas acontecem, as quais não podem ser reduzidas a *um(a)*. Nem os dias, nem as estações, nem os anos são parecidos. E a sua progressão não pode ser confundida com uma adição. Se olhar para uma árvore, verá que, num ano, a sua forma terá mudado, e não se trata simplesmente de um declínio, mas também de um crescimento – tamanho, número de braços, etc. Os humanos teriam, para além do vegetativo, a consciência. O seu crescimento, o seu desenvolvimento, poderiam também ser espirituais. Auxiliados pelas estações do ano, eles realizariam, a cada ano que passa, uma nova transformação, em continuidade com, mas diferente da do ano anterior. Estar um ano mais velho significaria, assim, estar um pouco mais a caminho na via da sua própria transformação.

Evidentemente que, o facto de vivermos numa paisagem urbana, habitua-nos a esquecer essa medida do tempo que representa o mundo vegetal. Nas cidades, os horários diários variam muito pouco, independentemente da estação. Exceto nos domingos e férias, os ritmos urbanos permanecem sensivelmente os mesmos ao longo do ano. Para além disso, o uso de produtos alimentares industrializados ou de exportação também contribui para esquecer a temporalidade dos dias, das estações e dos anos. Neste sentido, um ano — = 365 ou 366 dias — e estar um ano mais velho, redundam num acumular de horas repetidas, dias e anos, todos muito semelhantes.

A repetição sem evolução cansa, desgasta, deteriora. Cada aniversário marcaria uma etapa deste futuro sem futuro, ou ainda uma soma muito abstrata de factos mais ou menos desprovidos de sentido e de articulação. A chave destes factos não se encontraria mais no indivíduo que celebra o seu aniversário. A economia comercial desempenha aí um papel, suportado pelos indivíduos, mesmo se eles aí encontram prazeres secundários.

2. O esquecimento de que o tempo na vida de uma mulher é particularmente irreversível, e ele adapta-se menos do que o do homem à economia repetitiva, cumulativa, entrópica, em grande parte não evolutiva e anuladora, própria do nosso ambiente atual. De facto, o ritmo temporal deste ajusta-se mais ou menos a um modelo tradicional da sexualidade masculina. Este modelo não é o único possível, mas tornou-se quase único nas nossas culturas, e ele é descrito por Freud como o único modelo sexual existente para ambos os sexos. Ele opera segundo os dois princípios da termodinâmica: tensão (por acumulação), descarga, retorno à homeostasia.

A sexualidade feminina não corresponde à mesma economia. Ela está, antes, relacionada com a transformação, preferencialmente ligada ao tempo do universo.

Isto quer dizer que a vida de uma mulher não pode ser reduzida a uma série de factos ou de atos que se adicionam ou anulam. A vida de uma mulher está marcada por acontecimentos irreversíveis que definem as etapas da sua idade. Assim acontece com a puberdade (fenómeno que também existe nos rapazes), com a perda da virgindade, a concepção, a gravidez, o parto, a amamentação – acontecimentos que podem ser repetidos sem repetições; de cada vez apresentando-se de forma diferente: o corpo e o espírito mudaram, uma evolução física e espiritual está em curso. Há também o ser mãe e a educação das crianças, na qual a mulher está mais envolvida, o que a coloca em contacto permanente com os problemas do crescimento.

Durante todo este tempo, a mulher vive a sua menstruação, ou regras, continuamente em conexão com a temporalidade cósmica, a lua, o sol, as marés, as estações.

Finalmente, a menopausa marca uma outra etapa na transformação do corpo e do espírito femininos, etapa em que existe um equilíbrio hormonal diferente, uma outra relação ao cósmico e ao social. O que é frequentemente definido como o fim de uma vida de mulher, corresponde também ao acesso que ela terá a um tempo mais disponível para a vida social, a vida cultural e a vida política.

O aniversário não pode, portanto, reduzir-se a um ano a mais, numa espécie de soma sem progresso, ou mesmo retrocesso. Isto é especialmente verdadeiro para as mulheres. Nada na vida delas é um somatório de 1+1+1... a menos que renunciem à sua própria natureza. Elas estão – por causa do seu corpo feminino – em perpétuo crescimento, incluindo na última parte da sua vida.

Viver a idade como uma forma de envelhecimento, resulta no esquecimento desta oportunidade de ter nascido num corpo feminino, uma oportunidade que nos pede, certamente, uma elaboração espiritual complexa, múltipla. Na verdade, a espiritualidade de uma menina não corresponde à de uma adolescente, nem à de uma amante, nem à de uma mãe, nem à de uma mulher de 45 anos ou mais velha. Talvez a complexidade desta transformação espiritual tenha implicado uma redução abusiva da identidade feminina à função de reprodutora do indivíduo, da espécie e da sociedade. Esta redução, simplificação e anulação subjetivas, acompanham uma transformação cultural centrada nas trocas entre homens, especialmente as económicas, em sentido estrito. Eles são encorajados, pelo menos na nossa época, pelas religiões monoteístas.

Como sair desta paralisia ou aniquilação subjetiva? Como manter e cultivar uma identidade feminina?

O que descobri como sendo o mais necessário para manter o progresso espiritual na minha vida de mulher, pode resumir-se assim:

1. A ideia de que eu nasci mulher, mas que devo tornar-me o espírito ou a alma deste corpo que sou. Eu devo desenvolver plenamente o meu corpo feminino, dar-lhe as formas, as palavras, o conhecimento dele próprio, um equilíbrio cósmico e social, nas relações com o meio, os meios de troca com os outros, e não apenas através de artifícios de sedução que não lhe são próprios.
2. A ideia de que a virgindade e a maternidade comportam uma dimensão espiritual que me pertence. Estas dimensões foram colonizadas pela cultura masculina: a virgindade tornou-se objeto de comércio entre pais (ou irmãos) e maridos,

condição também da encarnação do divino masculino. Ela deve ser hoje repensada como um bem das mulheres, um bem natural e espiritual, ao qual elas têm direito e em face do qual elas têm responsabilidades.

A virgindade deve ser redescoberta por todas as mulheres como um bem corporal e espiritual que é seu, o que pode devolver-lhes um estatuto de identidade individual e coletiva (e, entre outras coisas, a possibilidade de uma fidelidade à sua mãe, escapando, deste modo, ao comércio entre os homens). A maternidade deve, igualmente, ser pensada na sua dimensão espiritual, e não apenas material. É talvez mais fácil de imaginar e realizar. Exceto entre mães e filhas?

As mulheres devem cultivar uma dupla identidade: virgens e mães. E isto em cada etapa da sua vida. Porque a virgindade, não mais do que a identidade feminina, não se recebe simplesmente à nascença. Nós nascemos virgens, sem dúvida. Mas também tivemos de nos tornar virgens, de desembaraçar os nossos corpos e os nossos espíritos de entraves familiares, culturais, etc. Tornarmo-nos virgens significaria, para mim, a conquista do espiritual pela mulher. Nem sempre se trata de adquirir qualquer coisa mais, mas, antes, de sermos capazes de qualquer coisa de menos. Sentir-se então mais livre em face dos seus medos, dos fantasmas dos outros, afastar-se de saberes, deveres ou bens inúteis.

Uma vida não é demais para realizar esta tarefa! Ter mais idade pode ajudar-nos a realizá-la pela ultrapassagem de etapas que nos deixam mais livres para nos assegurarmos da realização da nossa identidade.

O preço das palavras

Luce Irigaray

Irigaray, Luce. (1990). "Le coût des mots" in *Je, Tu, Nous*. S.l: Éditions Grasset & Fasquelle, s.pp.¹

Se, nos últimos anos, há muita discussão sobre o salário do trabalho, da sua remuneração justa ou suficiente, é pouco considerado o contexto económico, no sentido mais amplo, onde o salário se aplica. Aqui vou discutir essa questão no horizonte da diferença sexual, a saber: qual é a relação entre a linguagem e o trabalho, especificamente no que diz respeito à diferença entre sexos?

Já não é necessário recordar, pelo menos eu assim o espero, que o ideal de "trabalho igual, salário igual" está longe de ser alcançado entre homens e mulheres, e que esse não ajustamento entre trabalho-salário pode ir até à inversão das normas de remuneração, ou seja: para um trabalho mais duro, mais longo, melhor, um salário menor. Uma ideologia sexista, na maioria das vezes inconsciente, pesa, portanto, sobre a economia no sentido estrito.

¹ Tradução do francês por Maria Manuel Baptista (mbaptista@ua.pt), Professora Catedrática do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro e Coordenadora do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da mesma instituição, e por António Pernas (antonio.pernas@ua.pt), Doutorando do Programa de Doutoramento em Estudos Culturais, na Universidade de Aveiro e investigador e membro do GECE.

Ela é transmitida pela linguagem. Não se trata unicamente de um facto da natureza, como a ingenuidade cultural quer acreditar para prolongar o estado atual das coisas. São os esquemas sociais da divisão do trabalho que continuam a ser exercidos sob um economismo aparentemente puro. Para as mulheres, o trabalho reprodutivo e o trabalho doméstico não remunerado, para os homens o trabalho de produção remunerado; estas são ainda as categorias em funcionamento sob evoluções sociais aparentes ou parciais. Esta definição do trabalho que é apropriado a mulheres ou a homens está longe de ser um facto de uma mera natureza física e, além disso, não há razão para pagar menos o trabalho de um corpo por relação ao de um outro. Todas as lutas antirracistas deveriam ter-nos ensinado essas verdades, mesmo que seja cruel para as mulheres terem de passar por essa demonstração para se fazerem ouvir. Mas o sexismo é o racismo mais inconsciente e deu origem a uma miríade de contradições antes de se desvelar. Assim:

- os homens são os criadores que querem ser administradores da maior parte da cultura atual; são, no entanto, as mulheres que os ensinam na maioria dos casos, porque este trabalho é assimilado a um trabalho maternal, abandonado, deste modo, às mulheres e, por causa disso, mal remunerado²;
- se uma mulher representa uma valiosa força de trabalho — como se diz — aceitar que ela se ausente alguns meses para dar à luz uma criança não custa grande coisa a uma empresa tendo em vista o seu contributo habitual, e a sua demissão significa um ato economicamente irracional;
- o álibi da força física como argumento para a valorização do salário masculino pode ser desconsiderado a partir da análise de muitas realidades: a presença de mulheres no setor agrícola onde a força física é necessária, a evolução das necessidades de produção para um trabalho que não requer muita força física, o tipo de trabalho feito por mulheres em outras culturas que não a nossa.

Os exemplos da irracionalidade da repartição trabalho-salário são numerosos, cada vez mais numerosos. No entanto, este irracio-

² Cf. *Lettera di una professoressa*, documento da secção feminina da direção nacional do P.C.I.

nal continua a verificar-se. O que supõe a utilização de uma forma mascarada de violência naquilo que é considerada a ordem social.

Esse peso ou força ideológica no seio da economia, no sentido estrito, intervêm nas seguintes decisões:

1. No recrutamento para um trabalho de mulheres e homens; na taxa de demissão para cada sexo e nos motivos invocados, para não mencionar as reações diferenciadas das organizações sindicais; na percentagem de desempregados, que varia segundo o sexo. Nada do ponto de vista da rentabilidade ou lucro justifica, por parte do empregador, tais critérios de escolha. A mão-de-obra feminina é geralmente mais conscienciosa e mais eficaz. Bebe menos, droga-se menos, é globalmente menos suscetível de cometer infrações com relevo criminal. Por que escolhe um empregador contra o seu próprio lucro?
2. Nas posições acessíveis às mulheres. O facto de ser mulher dificulta a sua qualificação profissional. As mulheres estão massivamente em setores de trabalho pouco ou menos qualificados. Poucas são aquelas que alcançam as mais altas qualificações e algumas pagam-no muito caro, seja por que elas aceitam prostituir-se de uma forma ou de outra para conseguirem uma posição elevada, seja por que elas renunciam às suas qualidades de mulheres para serem consideradas aptas para ocupar tal ou tal função (neste caso, não é mais como mulheres que elas aí acedem).
3. Na desvalorização dos setores profissionais ocupados na sua maioria por mulheres e isto qualquer que seja o seu interesse para a produção ou reprodução sociais: setores agrícolas, industriais, culturais.

A isto acrescem ainda outras questões importantes que se referem ao contexto do trabalho:

1. As leis da organização do trabalho são ainda geralmente determinadas pelos homens, cabendo às mulheres adaptarem-se a elas. Ora, é possível mostrar que essas leis estão tão ligadas ao peso irrefletido dos valores culturais quanto aos imperativos da produção. O exemplo dos horários de

trabalho é particularmente característico de uma organização em favor de uma mão-de-obra masculina que dispõe de uma dona de casa, de uma criada e de uma ama de crianças. Da mesma forma, para não mencionar os problemas do cuidado das crianças — nunca resolvidos pela partilha das tarefas entre homens e mulheres — as lojas de alimentos em muitos lugares estão abertas nas horas em que a mulher trabalha; ela não pode, portanto, ir às compras. Outro exemplo: os canalizadores, os eletricitistas trabalham nas mesmas horas que todos os outros e têm horários adaptados para a dona de casa. Ou ainda: alguns setores de produção fixaram horários de trabalho noturno. Certamente, é justo que as mulheres tenham o direito a desempenhar esses trabalhos se assim o desejarem e a chantagem para cuidarem dos filhos diz respeito tanto aos pais quanto às mães. Mas esse trabalho noturno é realmente útil para o presente ou para o futuro da humanidade, ou representa um problema de concorrência económica, em última análise muito secundário em face dos problemas sociais que devem ser resolvidos, designadamente no que diz respeito à diferença dos sexos³?

2. As concepções e decisões relativas ao que deve ser produzido são ainda, elas também, mais frequentemente submetidas à autoridade masculina. Se se aceita que qualquer pessoa tem direito ao trabalho, enquanto elemento das suas necessidades e da sua dignidade humana, porque deveria uma parte da humanidade submeter-se à escolha da outra, no que diz respeito à natureza de produção? Assim, produzir armas, manter ou agravar a poluição, inundar o mercado com coisas fúteis são raramente o resultado de decisões reais das mulheres. As suas escolhas estão preferencialmente focadas na manutenção da paz, na salubridade da atmosfera, num nível de bens correspondentes às necessidades da vida, em opções humanitárias. As escolhas dos grupos financeiros, dos blocos militares, como a vontade de supremacia de uma moeda ou de um país sobre o outro, representam ques-

³ Sobre estas questões, cf. os documentos de trabalho das mulheres do P.C.I.: *La carta itinerante* (1986), *Il tempo delle donne* (1988), *Le donne cambiano i tempi* (1990).

tões bastante estranhas às mulheres. Da mesma forma, a proliferação de produtos para fins concorrenciais significa uma competitividade comercial que interessa pouco às mulheres. Isso não significa que elas sejam incapazes de fazê-lo, especialmente por mimetismo ou por intoxicação pela publicidade, mas que elas preferem a produção do necessário a cada um, a cada uma. Outro exemplo: a escolha de programas de lazer, e mais especificamente dos meios de comunicação, derivam de uma cultura de entre-homens. O desporto masculino ocupa aí um lugar grande, e um canal de televisão não hesita em trocar um programa cultural destinado a ambos os sexos por um jogo de futebol. As mulheres, no entanto, pagam as mesmas taxas que os homens (não vamos falar sobre os bilhões, que incidem sobre os impostos de ambos os sexos, investidos na construção de estádios de todos os tipos) para disfrutarem dos programas de televisão. Mas estes não estão adaptados a elas. Por outro lado, as fantasias dos homens são preenchidas diariamente com filmes militares, violentos, pornográficos que não interessam em nada às mulheres. Existe, portanto, um desfasamento entre o preço cobrado e o produto proposto, incluindo ao nível dos serviços públicos. Essa injustiça econômica, no sentido estrito, está associada a uma política que mantém a ilusão igualitária. Isso significa que hoje, nas escolas, nos media, etc., as mulheres asseguram a subsistência do discurso da sua alienação. Para entrar nos circuitos do trabalho, elas ensinam, por exemplo, que o universal é masculino, que o género masculino é mais valioso, que a História comporta uma percentagem de grandes homens infinitamente superior à das grandes mulheres. Elas não decidem sobre os programas, que elas respeitam, porque não ocupam os cargos de direção que permitem tomar tais decisões. Mas, para ganharem a sua vida, elas são reféns da economia e da cultura de entre-homens que nada tem de universal, a não ser pelo apagamento da diferença sexual. As mulheres, quando são admitidas nos circuitos de produção social, trabalham, portanto, em condições nas quais não são respeitadas as suas pessoas, nem nas suas dimensões

físicas nem morais (o direito à maternidade, o direito a horários que lhes sejam adequados, o direito a um emprego compatível com o seu corpo e a sua identidade).

3. Os códigos usados no trabalho são quase todos desenvolvidos a partir de linguagens naturais, valorizando um sujeito masculino, seja explícita ou implicitamente, pelo conteúdo ou o estilo dos discursos mantidos (o vocabulário militar adquirindo, neste contexto, um lugar importante). O efeito físico, psíquico e intersubjetivo dessa cultura de entre-homens sobre as mulheres no trabalho permanece sem pagamento, e até mesmo impensado e invisível. No entanto, bastaria conduzir uma investigação que visasse estimar, não só quantitativamente, mas também qualitativamente, a evolução da identidade feminina submetida a uma atmosfera cultural exclusivamente masculina para compreender o preço pago. Já realizei ou coordenei a este propósito uma série de investigações sobre a linguagem (em diferentes línguas). Eu continuo esse trabalho, com grupos de colaboradoras ou colaboradores, alargando a coleta de dados a outros domínios: amor, saúde, relações familiares, relações culturais, etc.⁴. O preço imposto às mulheres para entrarem nos circuitos do trabalho geridos por homens revela-se bastante semelhante àquele que é atualmente imposto a qualquer trabalhador submetido a uma linguagem que lhe é parcialmente desconhecida: a da informática, por exemplo. Grupos de diagnósticos foram organizados na Itália sobre este assunto por intelectuais que trabalham para sindicatos e por terapeutas. Esses grupos de discussões sobre as novas tecnologias mostram os seguintes efeitos do uso de um código desconhecido para o próprio: um isolamento progressivo, o caráter fragmentário do conhecimento, o "roubo de conhecimentos" pela não-gestão destes por si mesmo, mas por computadores (ou chefes masculinos?). Isso determina sentimentos de angústia, agressividade e perda gradual de identidade. As emoções às vezes são tão fortes que é difícil

⁴ Cf. *Sexes et genres à travers les langues*, op cit, et *L'ordre sexuel de la langue e du discours* (documento policopiado a partir do meu seminário no Collège international de philosophie, 1988-1989).

ou impossível que se forme um pensamento coletivo ou grupo de trabalho. O isolamento entendido como comportamento, como pensamento, como mecanismo inter ou intra-subjetivo representa a imagem das defesas necessárias aos trabalhadores — e às trabalhadoras... — diante da submissão aos códigos que eles — ou elas — não podem controlar⁵. A quem quisesse objetar que tudo isso existe apenas nos nossos vizinhos e não no nosso seio, eu sugeriria que passasse um ou dois dias na companhia de funcionários atualmente submetidos ao uso da informática: agentes da S.N.C.F., P.T.T., etc. Esses representantes da função pública esqueceram a amabilidade mais básica e a preocupação para com o seu próprio interesse. Basta pedir-lhes por um serviço pago (da sua parte) para que eles — e mesmo elas — lhe preguem sermões, o insultem, tudo isso com uma incompetência quase total no seu trabalho, que eles não dominam mais. Há aí algumas razões de inquietação em face da crescente agressividade desses mediadores sociais, agressividade que resulta de mudanças no seu trabalho devido ao uso do computador que desempenha uma função de ecrã entre o utilizador e eles.

Trabalhar não é apenas ganhar dinheiro. O trabalho tem um valor humano, individual e coletivo. Este traduz-se de várias maneiras. O tipo de trabalho e a maneira como é exercido é um deles. A valorização do trabalho pela sua designação social é outra. A maneira pela qual um trabalhador, ou trabalhadora, pode relacionar-se com os bens adquiridos é uma terceira. O uso que é feito da sua pessoa e do seu produto pelos meios publicitários e mediáticos é uma quarta. E existem muitos outros.

Para ilustrar a desigualdade de valorização, portanto dos tipos de salário, como retribuição do trabalho das mulheres e dos homens, darei três exemplos:

1. O da *qualificação profissional* desigualmente acessível, mas também desigualmente gratificante para os dois sexos. Com efeito, a valorização profissional não corresponde a um simples problema de aumento salarial. Ela traduz-se, entre ou-

⁵ Cf. Documento de trabalho da Universidade de Bolonha, C/o Clinica psiquiátrica, via S. Luca 9/2, Bolonha.

tros aspectos, por uma mudança de título que designa o escalão profissional. Aqui, novamente, os hábitos, as insuficiências e as resistências dos usos e códigos linguísticos tornam difícil a designação da qualificação profissional das mulheres. Esta questão tem sido frequentemente discutida porque representa um lugar intermediário entre sujeito e objeto, trabalhadora e salário. Para além disso, essa reivindicação recobre, ou conjuga-se facilmente com, as reivindicações já existentes no mundo do trabalho masculino. O objetivo é, portanto, mais fácil de expor. Mas a sua solução encontra frequentemente como obstáculos o uso de códigos linguísticos já existentes (como em *médecine*, por exemplo, que designa um instrumento e uma disciplina no contexto da vida profissional do médico⁶, ou ainda, o feminino da palavra que designa a profissão e que é pejorativo por causa de seu sufixo: *doctoresse*⁷), e as resistências sociais atuais relativas aos níveis profissionais permitidos ou interditos às mulheres. Isto conduz potencialmente, entre muitas injustiças sociais, a designações estranhas ou anomalias linguísticas muito divertidas das quais eu gostaria de dar um exemplo. É do jornal *L'indépendant* de 3 de setembro de 1987. Corresponde à seção necrológica de uma mulher política francesa:

“Nicole Chouraqui, ex-secretário geral adjunto da R.P.R, deputado europeu, adjunto do Presidente da Câmara de Paris, faleceu em sua casa em Paris, aos 49 anos de idade, na sequência de um cancro.

“Nascida em Argel em 18 de março de 1938, esta economista de formação, após uma carreira como analista financeiro no banco *L'Union* parisiense de 1960 a 1966, envolveu-se na política ao

⁶ NT Em francês o termo *médecine*, tanto pode designar remédio, como a disciplina científica médica.

⁷ NT. No caso da língua portuguesa, tal não se verifica, uma vez que o feminino de médico é médica e o de doutor (designação também generalizada para estes profissionais) é doutora. A autora sublinha que o termo que designa as profissionais femininas desta área não se faz usando a mais comum formação do feminino em francês, pelo acrescento de um -e a *médecin* (o que resultaria ‘*médecine*’ – cf. nota anterior), mas utilizando um sufixo -*esse*, que, no seu entender, é depreciativo..

ingressar no Partido Radical. Em 1970, ingressou na R.P.R., do qual será membro do Comité Político até 1977, depois secretário geral adjunto em 1978. Secretário Nacional para os assuntos do trabalho, de 81 a 84, foi eleita deputado europeu em 1979 e reeleita em 1984.

"Conselheiro de Paris no 19º bairro, adjunto do Presidente da Câmara Jacques Chirac, também foi conselheiro regional de Ile-de-France. Casada com o corretor de seguros Claude Chou-raqui, era mãe de duas meninas."⁸

Para o comentário, reenvio para o meu texto: "Como tornar-se mulheres civis?", publicado em *Le temps de la différence* (biblio essais, 1989).

2. O da *designação de objetos e bens*. Os sujeitos femininos e as suas qualidades profissionais são, portanto, ainda pouco representados ao nível linguístico. E não é possível, nas línguas românicas, reequilibrar o valor do feminino pela conquista de bens ou objetos. Com efeito, a diferença entre os sexos não se manifesta imediatamente no nível do objeto possuído em italiano ou francês, como em inglês ou alemão, por exemplo. O possessivo toma, nas nossas línguas, o género de objeto e não o do possuidor. Dizemos: ele ou ela viaja num carro *seu*; ele ou ela beija um filho *seu*; ele ou ela escreve um livro *seu* numa casa *sua*. E se uma anglo-saxónica pode estar satisfeita em ter um marido *sua* (como ele tem uma esposa *seu*), ter adquirido uma casa *sua*, ter conquistado um lugar *sua* na universidade, ter escrito um livro *sua*, etc., o mesmo não acontece no caso das mulheres que têm uma língua muito mais sedimentada do ponto de vista subjetivo. Isso significa que as relações sujeito-objeto são muito mais complexas nas línguas românicas e que as coi-

⁸ N.T. A autora pretende sublinhar um conjunto de termos que designam cargos e atividades da vida pública cujo género é sistematicamente masculino, não havendo, ou não sendo do uso comum na língua francesa, a declinação específica para o género feminino, como, por exemplo 'secrétaire general adjoint', 'député européen', 'conseiller', etc. No caso da língua portuguesa, são também relevantes alguns exemplos de designações deste tipo, que não são declinados no género feminino, como 'chef', 'comandante' ou 'presidente', entre outros.

sas e as próprias palavras têm aí propriedades sexuais como os sujeitos⁹.

Hoje em dia, é moda dizer que o género das palavras é arbitrário, sem qualquer relação com a questão do sexo. Isso é inexato. O género das palavras encontra-se, de uma forma ou de outra, relacionado com a questão do género dos sujeitos falantes. As palavras têm uma espécie de sexo oculto, e esse sexo é desigualmente valorizado no caso de ser masculino ou feminino. Este facto nem sempre é diretamente perceptível e muitas vezes é necessário realizar estudos aprofundados, sincrónicos e diacrónicos, sobre o léxico e a sintaxe para fazê-lo aparecer.

Um outro mecanismo que se utiliza na identificação entre a realidade designada e o sexo é o seguinte:

- seres vivos, animados, humanos, cultos, tornam-se masculinos;
- objetos privados de vida, inanimados, não humanos, incultos, tornam-se femininos.

Isto quer dizer que os homens tornaram-se os únicos sujeitos sociais e que as mulheres são assimiladas a objetos de troca entre eles.

Esse estatuto do género das palavras aparece progressivamente com as culturas patriarcais definidas pela troca de mulheres entre os homens, a dominação da família pelo pai e a patrilinearidade (ou a estrutura matrilinear avuncular que a precede), a apropriação dos bens pelo homem-pai: terra, utensílios, casa, artes, línguas, deuses, céu, etc. O patriarca possui, portanto, mulheres e ferramentas como bens, frequentemente marcados com o género feminino. Esta é uma das razões pelas quais a designação profissional das mulheres é muitas vezes problemática: o feminino do termo masculino tornou-se o género da coisa do homem (o *ceifeiro* é um homem, a *ceifeira* é uma ferramenta útil para o homem, o *médecin* é um homem, a *médecine* é sua ferramenta¹⁰, etc.). Há, portanto, uma dificuldade tripla no uso dessa palavra para nomear o estatuto profissional de uma mulher:

- a) O homem atém-se ao sexo de sua ferramenta que substitui a sua parceira sexual.

⁹ Cf. também “Sexes et genres linguistiques”, p.83, e *Sexes et genres à travers les langues*, “Conclusions”, op.cit.

¹⁰ NT. Cf. NT 6.

- b) A mulher não quer uma denominação desvalorizante ao nível das pessoas, e o que lhe é proposto é um nome de coisa (*médecine*) ou um nome de pessoa com um sufixo pejorativo (*doctoresse*, por exemplo)¹¹.
- c) Como pôr uma mulher a trabalhar com uma máquina que se substituiu a ela?

Essas questões são, portanto, complexas em termos de linguagem e ao nível do estatuto socioeconómico. E, mais uma vez, as mulheres encontram-se penalizadas pelo facto de serem mulheres na cultura atual, que manifesta uma injustiça fundamental no que respeita à sua identidade humana.

3. Aquele dos *hábitos de publicidade*, incluindo os *mediáticos*, relativos aos produtos "a vender". Do mesmo modo que as mulheres têm sido objetos de troca entre homens, famílias ou tribos, a competitividade comercial utiliza autoritariamente os seus corpos e a sua palavra sem se preocupar com a sua dignidade humana, incluindo mesmo as mulheres no trabalho. As mulheres são, portanto, desvalorizadas ou exploradas mais uma vez, no sentido em que são utilizadas para a comercialização de produtos que talvez elas mesmas tenham fabricado¹². Além disso, a publicidade apresenta-as indiretamente como desprezíveis em relação a outras mulheres.

O preço das palavras, o sentido económico do discurso, dos discursos, representa um dos problemas importantes do nosso tempo. Os motivos são múltiplos. Eu mencionarei cinco:

- a entrada das mulheres nos circuitos do trabalho produtivo,
- o despertar da consciência no sentido da justiça económica,
- a tendência do nosso tempo para avaliar tudo em números,
- a passagem para linguagens artificiais, em particular pela preocupação com o lucro, exigindo avançar "mais rápido",
- a submissão das linguagens naturais e das codificações artificiais ao reino do objeto consumível e das trocas comer-

¹¹ NT. Cf. NT 6.

¹² As respostas às cartas de reclamação de algumas mulheres, dadas pelos organismos responsáveis por cartazes publicitários colocados em lugares públicos, merecem, por si só, um outro estudo.

ciais, com uma perda importante de meios de troca, em particular recíprocos, entre as pessoas.

As relações entre as pessoas representam um dos principais desafios do trabalho feminino, quer se trate do trabalho materno, do trabalho familiar, do ensino, do cuidado com os doentes, do trabalho de assistência social, da hospedeira de bordo, até do secretariado, etc. Curiosamente este trabalho, muito especificamente humano, permanece não pago ou mal pago. A inter-relação entre as pessoas – da qual as mulheres, de facto, são na nossa época as guardiãs objetivas — deve aparecer como aquilo que não tem preço? o que deve permanecer sem pagamento? Por falta ou por excesso de valor? A cultura atual responde, infelizmente, a essa questão desvalorizando também socialmente este trabalho. Assim, as professoras, as enfermeiras, as assistentes sociais ou as empregadas domésticas exigem hoje tanto respeito pela sua pessoa e pelo seu trabalho, quanto o aumento de salário (esta é frequentemente uma tomada de posição feminina).

Por que é este trabalho desvalorizado a um tal ponto? Porque ele é um trabalho feminino ou porque ele diz respeito à relação entre pessoas, e não à produção e ao comércio de objetos? Acontece que estes dois factos coincidem, mas eles colocam questões importantes sobre o presente e o futuro da cultura humana. Estamos nós em vias de esquecer o preço da linguagem como meio de comunicação entre as pessoas? Estamos nós em vias de perder a nossa humanidade em favor de objetos fabricados, dos quais nos tornamos os escravos, ou em favor de trocas puramente monetárias, das quais nos tornamos os servidores? Somos nós, em nome de tais processos, já escravizados pelas máquinas a ponto de termos perdido a nossa liberdade de escolher em muitas situações? Qual é então o sentido da palavra na nossa época? E, se nós não falarmos mais, não nos falarmos mais, ainda somos humanos? Ainda estamos vivos? Essa questão parece coincidir com aquela que consiste na falta de preocupação em relação à passagem da natureza para a cultura no que diz respeito à nossa identidade sexuada, e com aquela do baixo preço atribuído às relações intersubjetivas, mais ligadas à pessoa e ao trabalho das mulheres.

Maio de 1989

Feminismo: uma política transformacional

bell hooks

hooks, bell. (1989). “Feminism: a transformational politic” in *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Cambridge: South End Press, pp.19-27.¹

Vivemos num mundo em crise — um mundo governado por políticas de dominação, em que a crença numa noção de superior e inferior, e a sua ideologia concomitante — de que o superior deve governar sobre o inferior — afeta as vidas de todas as pessoas em todos os lugares, sejam pobres ou privilegiadas, alfabetizadas ou analfabetas. A sistemática desumanização, a fome mundial, a devastação ecológica, a contaminação industrial e a possibilidade de destruição nuclear são realidades que nos lembram diariamente que estamos em crise. Os pensadores feministas contemporâneos citam frequentemente a política sexual como a origem desta crise, apontando a insistência na diferença como fator decisivo para separação e dominação e sugerem que a dife-

¹ Tradução do inglês por Fernanda de Castro (castrofernanda@ua.pt). Doutoranda no Programa Doutoral em Estudos Culturais, na Universidade de Aveiro. Bolseira de Doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) (ref. SFRH/BD/124507/2016). Apoio financeiro da FCT no âmbito dos Fundos Nacionais do MCTES e FSE. Investigadora e colaboradora no Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias (CLEPUL), da Universidade de Lisboa, e no Centro de Línguas, Literaturas e Culturas (CLLC), da Universidade de Aveiro.

renciação de *status* entre mulheres e homens é globalmente uma indicação de que a dominação patriarcal do planeta é a raiz do problema. Tal suposição fomentou a ideia de que a eliminação da opressão sexista levaria necessariamente à erradicação de todas as formas de dominação. É um argumento que levou mulheres brancas, ocidentais e influentes, a sentir que o movimento feminista deveria ser a agenda política central para as mulheres em todo o mundo. Ideologicamente, pensar nesta direção permite que as mulheres ocidentais, especialmente as brancas privilegiadas, sugiram que o racismo e a exploração de classe são apenas fruto do sistema familiar: o patriarcado. No movimento feminista no Ocidente, esta reflexão levou à suposição de que resistir à dominação patriarcal é uma ação feminista com maior legitimidade do que resistir ao racismo e a outras formas de dominação. Tal pensamento prevalece apesar das críticas radicais feitas por mulheres negras e outras mulheres de cor que questionam essa proposição. Especular que uma divisão baseada na oposição entre homens e mulheres existia nas primeiras comunidades humanas é impor ao passado, a estes grupos não-brancos, uma visão do mundo que se ajusta perfeitamente aos paradigmas feministas contemporâneos que apontam o homem como o inimigo e a mulher a vítima.

Claramente, a diferenciação entre forte e fraco, poderoso e impotente, tem sido um aspecto central na definição de género a nível global, acarretando inerentemente a suposição de que os homens devem ter maior autoridade do que as mulheres e devem, nesse sentido, governar sobre elas. Por mais significativo e importante que seja este facto, não deve obscurecer a realidade de que as mulheres podem e de facto participam na política de dominação, tanto como perpetradoras quanto como vítimas — que dominamos, que somos dominados. Se o foco na dominação patriarcal mascara esta realidade ou se torna o meio pelo qual as mulheres desviam a atenção das condições e circunstâncias reais das nossas vidas, então as mulheres cooperam na supressão e na promoção de uma falsa consciência, inibindo a nossa capacidade de assumir a responsabilidade de nos transformarmos a nós mesmos e à sociedade.

Pensando especulativamente sobre o primitivo arranjo social humano, designadamente sobre mulheres e homens que lutam

para sobreviver em pequenas comunidades, é provável que o relacionamento pais-filhos, com a sua estrutura real e impositiva de sobrevivência e dependência, forte e fraca, poderosa e impotente, tenha sido um local para a construção de um paradigma de dominação. Embora esta circunstância de dependência não seja necessariamente aquela que leva à dominação, ela presta-se à encenação de um drama social em que a dominação poderia facilmente ocorrer como um meio de exercer e manter o controle. Esta especulação não coloca as mulheres fora da prática da dominação, no papel exclusivo da vítima. As mulheres são igualmente consideradas como agentes de dominação, como potenciais teóricas, e criadoras de um paradigma relativamente às relações sociais em que esses grupos de indivíduos designados como “fortes” exercem poder, benévolo e coercivo, sobre aqueles que são designados como “fracos”.

Enfatizar os paradigmas de dominação que convocam a atenção para a capacidade da mulher dominar é uma maneira de desconstruir e desafiar a noção simplista de que o homem é o inimigo, a mulher a vítima; a noção de que os homens sempre foram os opressores. Tal pensamento permite-nos examinar o nosso papel como mulheres na perpetuação e manutenção de sistemas de dominação. Para entender a dominação, devemos entender que a nossa capacidade como mulheres e homens de sermos dominados ou dominadores é um ponto de conexão, de comunalidade. Embora eu fale da experiência particular de viver como uma mulher negra nos Estados Unidos, uma sociedade capitalista, patriarcal e de supremacia branca, onde um pequeno número de homens brancos (e “homens brancos” honorários) constituem grupos dominantes. Eu entendo que em muitos lugares do mundo, oprimidos e opressores partilham a mesma cor. Eu entendo que aqui mesmo nesta sala, oprimidos e opressores partilham o mesmo género. No momento em que falo, um homem que é vitimizado, ferido, magoado pelo racismo e pela exploração de classe, domina, ativamente, uma mulher na sua vida — que, enquanto eu falo, mulheres que são exploradas, vitimizadas, dominam crianças. É necessário que nós nos lembremos, enquanto pensamos criticamente sobre dominação, que todos nós temos a capacidade de agir sob diversas maneiras que oprimem, dominam, ferem (seja esse

poder institucionalizado ou não). É necessário lembrar que, em primeiro lugar, devemos resistir ao potencial opressor — devemos resgatar a potencial vítima — cuja existência é inerente à dominação, caso contrário, não podemos esperar pelo fim da dominação rumo à libertação.

Este conhecimento parece especialmente importante neste momento histórico em que mulheres negras e outras mulheres de cor têm trabalhado para fomentar a consciencialização das formas pelas quais o racismo empodera as mulheres brancas a agir como exploradoras e opressoras. Cada vez mais este facto é considerado uma razão pela qual não devemos apoiar a luta feminista, embora o sexismo e a opressão sexista sejam problemas reais nas nossas vidas como mulheres negras (ver, por exemplo, *Black Women, Feminism, Black Liberation: Which Way?*, de Vivian Gordon). Torna-se necessário que falemos continuamente sobre as convicções que permeiam a nossa defesa na luta feminista. Chamando a atenção para os sistemas articulados com a dominação — sexo, raça e classe — as mulheres negras e muitos outros grupos de mulheres reconhecem a diversidade e a complexidade da experiência feminina, da nossa relação com o poder e a dominação. A intenção não é dissuadir as pessoas de cor de se envolverem no movimento feminista. A luta feminista para acabar com a dominação patriarcal deve ser de uma importância primordial para mulheres e homens a nível global, não porque seja a base de todas as outras estruturas opressivas, mas porque é essa a forma de dominação que mais provavelmente encontraremos de maneira contínua na vida quotidiana.

Ao contrário de outras formas de dominação, o sexismo molda e determina diretamente as relações de poder nas nossas vidas privadas, em espaços sociais familiares, no contexto mais íntimo — o lar — e na esfera íntima das relações — a família. Normalmente, é no cerne da família que testemunhamos a dominação coerciva e aprendemos a aceitá-la, seja a dominação dos pais sobre o filho, seja do sexo masculino sobre o feminino. Embora as relações familiares possam ser, e na maioria das vezes são, permeadas pela aceitação de uma política de dominação, elas são simultaneamente relações de cuidado e conexão. É essa convergência de dois impulsos contraditórios — a necessidade

concomitante de promover e inibir o crescimento — que fornece um cenário prático para a crítica, resistência e transformação feministas.

Crescendo numa família negra, operária e de domínio paternal, experimentei a autoridade masculina, adulta e coerciva, prontamente ameaçadora, mais propensa a causar dor imediata do que a opressão racista ou a exploração de classe. Era igualmente claro que experimentar a exploração e a opressão no lar resultava numa maior impotência ao encontrar forças dominantes fora de casa. Isto é verdade para muitas pessoas. Se somos incapazes de resistir e acabar com a dominação nas relações onde existe cuidado, parece totalmente inimaginável que possamos resistir e terminar com o domínio noutras relações de poder institucionalizadas. Se não conseguimos convencer as mães e/ou pais que se preocupam em não nos humilhar e degradar, como podemos imaginar convencer ou resistir a um empregador, amante ou estranho que sistematicamente humilha e degrada?

O esforço feminista para acabar com a dominação patriarcal deve ser uma preocupação primordial mais precisamente porque insiste na erradicação da exploração e da opressão no contexto familiar e em todos os outros relacionamentos íntimos. É esse movimento político que mais radicalmente se dirige à pessoa — o pessoal — citando a necessidade de transformação do eu, dos relacionamentos, para que possamos estar mais aptos a agir de maneira revolucionária, desafiando e resistindo à dominação, transformando o mundo exterior ao eu. Estrategicamente, o movimento feminista deveria ser um componente central de todas as outras lutas de libertação, porque desafia cada um de nós a transformar a nós próprios, o nosso compromisso pessoal (seja como vítimas ou perpetradores ou ambos) num sistema de dominação.

O feminismo, como luta de libertação, deve existir à parte e como parte de uma luta maior para erradicar a dominação em todas as suas formas. Devemos entender que a dominação patriarcal partilha uma base ideológica com o racismo e outras formas de opressão grupal, que não há esperança de que possa ser erradicada enquanto esses sistemas permanecerem intactos. Este conhecimento deve consistentemente permear a direção da teoria

e prática feminista. Infelizmente, o racismo e o elitismo de classe entre as mulheres levou frequentemente à supressão e distorção dessa articulação, pelo que agora é necessário que os pensadores feministas critiquem e revejam muita teoria feminista e a direção do próprio movimento. Este esforço de revisão talvez seja mais evidente no atual reconhecimento generalizado de que o sexismo, o racismo e a exploração de classe constituem sistemas articulados de dominação — que sexo, raça e classe, e não apenas o sexo, determinam a natureza da identidade, do *status* e da identidade e circunstância da mulher, o grau em que ela será ou não dominada, até ao ponto em que ela terá o poder de dominar.

Embora o reconhecimento da natureza complexa do *status* da mulher (que tem sido mais interiorizado na consciência de todos por mulheres radicais de cor) constitua uma melhoria significativa, é apenas um ponto de partida. Este contexto fornece um quadro de referência que deve servir como base para alterar e rever completamente a teoria e a prática feministas. Desafia e convocamos a repensar as suposições populares sobre a natureza do feminismo que tiveram o impacto mais profundo sobre a grande maioria das mulheres, designadamente na consciência de massa. Coloca radicalmente em causa a noção de uma experiência feminina fundamentalmente comum que tem sido considerada como o pré-requisito para a nossa união, para a unidade política. O reconhecimento da interconexão entre sexo, raça e classe destaca a diversidade de experiências, obrigando à redefinição dos termos para a unidade. Se as mulheres não partilham a “opressão comum”, o que pode então servir como base para nossa união?

Ao contrário de muitos camaradas feministas, eu acredito que mulheres e homens devem partilhar um entendimento comum — um conhecimento básico sobre o que é o feminismo — se é para ser um poderoso movimento político baseado nas massas. Em *Feminist Theory: from margin to center*, sugiro que definir o feminismo de forma ampla como “um movimento para acabar com o sexismo e a opressão sexista” permitir-nos-ia ter um objetivo político comum. Teríamos então uma base sobre a qual construir a solidariedade. Múltiplas e contraditórias definições de feminismo criam confusão e debilitam o esforço para construir o movimento

feminista que se destine a todos. Partilhar um objetivo comum não implica que mulheres e homens não tenham perspectivas radicalmente divergentes sobre como esse objetivo pode ser alcançado. Porque cada indivíduo inicia o processo de compromisso na luta feminista a um nível único de consciencialização, diferenças muito reais em experiência, perspectiva e conhecimento tornam o desenvolvimento de estratégias variadas para participação e transformação numa agenda necessária.

Pensadores feministas comprometidos na revisão radical dos princípios centrais do pensamento feminista devem enfatizar continuamente a importância do sexo, raça e classe como fatores que, juntos, determinam a construção social da feminilidade, como foi profundamente enraizada na consciência de muitas mulheres ativas no movimento feminista de que o género é o único fator que determina o destino. No entanto, o trabalho de educação para a consciência crítica (geralmente chamado de consciencialização) não pode terminar aí. No passado, muita consciencialização feminista concentrou-se em identificar as maneiras específicas pelas quais os homens oprimem e exploram as mulheres. Fazer uso do paradigma do sexo, raça e classe significa que o foco não tem origem nos homens e no que eles fazem às mulheres, mas sim com as mulheres que trabalham para identificar individual e coletivamente o carácter específico de nossa identidade social.

Imagine-se um grupo de mulheres de diversas origens unindo-se para falar sobre feminismo. Primeiro, concentram-se em elaborar o seu *status* em termos de sexo, raça e classe, utilizando isso como ponto de referência a partir do qual começam a discutir o patriarcado ou as suas relações particulares com homens individuais. Dentro do antigo quadro de referência, uma discussão pode consistir apenas em falar sobre as suas experiências como vítimas em relação aos opressores masculinos. Duas mulheres — uma pobre e outra muito rica — podem descrever o processo pelo qual sofreram abusos físicos por parte de parceiros do sexo masculino e encontrar certas semelhanças que podem servir de base para o vínculo. No entanto, se estas mesmas duas mulheres se envolvessem numa discussão de classes, não apenas a construção e a expressão social da feminilidade difeririam, como

também as suas ideias sobre como confrontar e alterar as suas circunstâncias. Ampliar a discussão para incluir uma análise de raça e classe exporia muitas diferenças adicionais mesmo quando surgissem pontos em comum.

Claramente, o processo de vinculação seria mais complexo, mas essa discussão mais ampla poderia permitir a partilha de perspectivas e estratégias de mudança que enriqueceria em vez de diminuir a nossa compreensão de género. Embora as feministas tenham manifestado interesse relativamente à ideia de diversidade, apenas o fazem verbalmente, sem atos concretos. Não desenvolvemos estratégias de comunicação e inclusão que permitam o sucesso desta visão feminista.

Pequenos grupos não constituem mais o lugar central para a consciencialização feminista. A maior parte da educação feminista para a consciência crítica ocorre em aulas de Estudos da Mulher ou em conferências que se concentram no género. Os livros são uma fonte primária de educação, o que significa que as pessoas que não leem não têm acesso. A separação existente entre a forma popular e informal de partilha do pensamento feminista, ‘à mesa’, e a esfera onde grande parte desse pensamento é gerado, a academia, enfraquece o movimento feminista. Seria uma contribuição adicional ao movimento feminista se o novo pensamento feminista pudesse ser partilhado novamente em contextos de pequenos grupos, integrando a análise crítica com a discussão da experiência pessoal. Seria útil promover novamente um cenário de pequenos grupos, como uma arena da educação para a consciência crítica, para que mulheres e homens pudessem se reunir em bairros e comunidades para discutir preocupações feministas.

Pequenos grupos continuam a constituir um lugar importante de educação para a consciência crítica por várias razões. Um aspecto especialmente importante da configuração de pequenos grupos é a ênfase na comunicação do pensamento e teoria feministas, de uma maneira que pode ser facilmente compreendida. Em pequenos grupos, os indivíduos não precisam de ser igualmente letrados ou alfabetizados, porque a informação é partilhada principalmente através da conversação, no diálogo que é necessariamente uma expressão libertadora. (A alfabetização deve ser

uma meta para as feministas, mesmo que se assegure que ela não se torne numa exigência para a participação na educação feminista.) Reformar pequenos grupos subverteria a apropriação do pensamento feminista por um grupo seletivo de mulheres e homens acadêmicos, geralmente brancos e de classes privilegiadas.

Pequenos grupos de pessoas unindo-se para se envolverem na discussão feminista, na luta dialética, criam um espaço onde o “pessoal é político” como ponto de partida para a educação da consciência crítica. Esta perspectiva pode ser ampliada para incluir a politização do eu que se concentra na compreensão de como a articulação do sexo, da raça e classe determinam o nosso percurso individual e a nossa experiência coletiva. Seria crucial para o pensamento feminista se muitos pensadores feministas conhecidos participassem em pequenos grupos, reexaminando criticamente as formas pelas quais as suas obras poderiam ser alteradas pela incorporação de perspectivas mais amplas. Todos os esforços de autotransformação desafiam-nos a envolvermos um autoexame e reflexão contínuos e críticos sobre a prática feminista, sobre como vivemos no mundo. Este compromisso individual, quando associado ao envolvimento na discussão coletiva, fornece um espaço para comentários críticos que fortalecem os nossos esforços para mudar e renovar-nos. É neste compromisso para com os princípios feministas, nas nossas palavras e ações, que está a esperança da revolução feminista.

Trabalhar coletivamente para confrontar a diferença, expandir a nossa consciência relativamente ao sexo, raça e classe como sistemas interligados de dominação, as formas como reforçamos e perpetuamos essas estruturas, é o contexto no qual aprendemos o verdadeiro significado da solidariedade. É este trabalho que deve ser a base do movimento feminista. Sem isso, não podemos resistir efetivamente à dominação patriarcal; sem isso, permanecemos distantes e alienados um do outro. O medo do confronto doloroso muitas vezes leva mulheres e homens ativos no movimento feminista a evitar um encontro crítico rigoroso, no entanto, se não pudermos envolver-nos dialeticamente de uma maneira comprometida, rigorosa e humanizadora, não podemos almejar mudar o mundo. A verdadeira politização — alcançar a consciência crítica

— é um processo difícil, de “tentativas”, que exige que abandonemos os modos de pensar e de ser, que mudemos os nossos paradigmas, que nos abramos ao desconhecido, ao não familiar. Submetendo-nos a este processo, aprendemos o que significa lutar e, neste esforço, experimentamos a dignidade e a integridade do ser que surge com a mudança revolucionária. Se não mudarmos a nossa consciência, não podemos mudar as nossas ações ou exigir mudanças aos outros.

O nosso compromisso renovado com um processo rigoroso de educação para a consciência crítica determinará a forma e a direção do futuro movimento feminista. Até que novas perspectivas sejam criadas, não podemos ser símbolos vivos do poder do pensamento feminista. Dada a posição privilegiada de muitos dos principais pensadores feministas, tanto em termos de *status*, classe e raça, é mais difícil hoje convencer as mulheres da primazia deste processo de politização. Cada vez mais parecemos formar grupos de interesse seletos, compostos de indivíduos que partilham perspectivas semelhantes. Isto limita a nossa capacidade de participar em discussões críticas. É difícil envolver as mulheres em novos processos de politização feminista, porque muitos de nós pensamos que identificar os homens como inimigos, resistir à dominação masculina, obter igual acesso ao poder e aos privilégios é o fim do movimento feminista. Não só não é o fim, como nem sequer consiste no lugar onde queremos que o movimento feminista revitalizado comece. Queremos começar como mulheres que falam seriamente a nós próprias, não apenas em relação aos homens, mas em relação a toda uma estrutura de dominação da qual o patriarcado é uma parte. Embora a luta para erradicar o sexismo e a opressão sexista seja e deva ser o principal impulso do movimento feminista, para nos prepararmos politicamente para esse esforço, precisamos, primeiramente, aprender a ser solidários, a lutar uns com os outros.

Somente quando confrontarmos as realidades do sexo, da raça e classe, as formas como eles nos dividem, diferenciam, opõem e laboram para reconciliar e resolver estas questões, seremos capazes de participar da revolução feminista e na transformação do mundo. O feminismo, como Charlotte Bunch enfatiza repetidas

vezes em *Passionate Politics*, é uma política transformacional, uma luta contra a dominação, em que o esforço passa por nos mudarmos a nós mesmos, bem como às estruturas. Falando sobre a luta para confrontar a diferença, Bunch afirma:

Um ponto crucial do processo é entender que a realidade não parece a mesma da perspectiva de pessoas diferentes. Não é de surpreender que uma das formas pelas quais as feministas entenderam as diferenças foi através do amor de uma pessoa de outra cultura ou raça. É necessário persistência e motivação — que o amor geralmente gera — para ir além das suposições etnocêntricas e realmente aprender sobre outras perspectivas. Neste processo, e ao mesmo tempo em que procuramos eliminar a opressão, também descobrimos novas possibilidades e percepções que surgem da experiência e sobrevivência de outros povos.

Incorporado no compromisso com a revolução feminista está o desafio de amar. O amor pode ser e é uma importante fonte de empoderamento quando lutamos para enfrentar questões de sexo, raça e classe. Trabalhando conjuntamente para identificar e enfrentar as nossas diferenças — para enfrentar as formas pelas quais dominamos e somos dominados — para mudar nossas ações, precisamos de uma força mediadora que nos possa sustentar para que não sejamos quebrados neste processo, para que não nos desesperemos.

São poucos os trabalhos feministas centrados em documentar e partilhar os meios pelos quais os indivíduos confrontam as diferenças de maneira construtiva e bem-sucedida. As mulheres e os homens precisam de saber o que está do outro lado da dor experimentada na politização. Precisamos de relatos detalhados das formas pelas quais as nossas vidas são completas e mais ricas à medida que mudamos e crescemos politicamente, conforme aprendemos a viver cada momento como feministas comprometidas, como camaradas que trabalham para acabar com a dominação. Ao reconceitualizar e reformular estratégias para o futuro movimento feminista, necessitamos de nos concentrar na politização do amor, não apenas no contexto da vitimização em relacionamentos íntimos, mas também na discussão crítica onde o amor possa ser entendido como uma força poderosa que desafia e re-

siste à dominação. Enquanto trabalhamos para sermos amorosos, para criar uma cultura que celebra a vida, que torna o amor possível, movemo-nos contra a desumanização, contra a dominação. Na *Pedagogia do Oprimido*, Paulo Freire evoca este poder do amor, declarando:

Cada vez nos convencemos mais da necessidade de que os verdadeiros revolucionários reconheçam a revolução, porque é um ato criador e libertador, um ato de amor. Para nós a revolução, que não se faz sem teoria da revolução, portanto sem ciência, não tem nesta uma inconciliação com o amor (...) Não é por causa da deterioração a que se submete a palavra amor no mundo capitalista que a revolução irá deixar de ser amorosa, nem os revolucionários fazer silêncio do seu caráter biófilo.

Esse aspecto da revolução feminista que convoca as mulheres a amar a feminilidade, que apela aos homens a resistir a conceitos desumanizadores de masculinidade, é uma parte essencial da nossa luta. É o processo pelo qual passamos de nos ver como objetos para agir como sujeitos. Quando mulheres e homens entendem que trabalhar para erradicar a dominação patriarcal é uma luta enraizada no anseio de criar um mundo onde todos possam viver plena e livremente, então sabemos que o nosso trabalho é um gesto de amor. Vamos basear-nos nesse amor para aumentar a nossa consciência, aprofundar a nossa compaixão, intensificar a nossa coragem e fortalecer o nosso compromisso.

A biopolítica dos corpos pós-modernos: determinações do eu no discurso do sistema imunitário*

Donna Haraway

Haraway, Donna. (1989). "The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse" in *differences*, 1 (1), pp. 30-43.¹ Republicado com permissão do detentor dos direitos autorais e do atual editor, Duke University Press (www.dukeupress.edu). O presente texto está sob *copyright* e não é abrangido por qualquer licença do tipo cc-by.

Para Robert Filomeno, que amava a paz e morreu de SIDA e com agradecimentos a Scott Gilbert, Rusten Hogness, Rayna Rapp e Joan Scott.

Se os postulados de Koch devem ser cumpridos para identificar um determinado micróbio com uma determinada doença, talvez fosse útil, ao reescrever o texto SIDA, ter em conta os 'postulados de Turner' (1984: 209): 1) a doença é uma linguagem; 2) o corpo é uma representação; e 3) a medicina é uma prática política. (Treichler 1987: 27)

* A investigação e a escrita deste projeto foram apoiadas pelo Alpha Fund e pelo Institut for Advanced Study, Princeton, NJ: Academic Senate Faculty Research Grants da Universidade da Califórnia, Santa Cruz; e pelo Silicon Valley Research Project, UCSC. Crystal Gray foi uma excelente assistente de pesquisa. Beneficiando dos comentários de muitas pessoas, este documento foi apresentado pela primeira vez na conferência da fundação Wenner Gren sobre Antropologia Médica, em Lisboa, Portugal, de 5 a 13 de março, 1988.

¹ Tradução do inglês por Maria Joana Alves Pereira (maria.joana.pereira@ua.pt). Doutoranda do Programa de Doutoramento em Estudos Culturais, na Universidade de Aveiro e Investigadora e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

Não-eu: termo que abrange tudo o que se deteta diferente dos constituintes próprios de um animal. (Playfair 1984: 1)

... o sistema imunitário tem de reconhecer o eu de alguma maneira para reagir a algo externo. (Golub 1987: 482)

Discursos nodosos e os corpos desnaturados da biologia e da medicina

Tem-se tornado comum enfatizar os múltiplos e específicos dialetos culturais entrelaçados em qualquer negociação social envolvendo doença, enfermidade e moléstia nos mundos contemporâneos marcados pela pesquisa biológica, pela biotecnologia e pela medicina científica. A linguagem da biomedicina nunca está sozinha no campo do fortalecimento de significados e o seu poder não flui de um consenso sobre símbolos e ações diante do sofrimento. A excelente expressão de Paula Treichler no título do seu ensaio sobre os significados constantemente contestados da SIDA como uma "epidemia de significação" poderia ser amplamente aplicada ao texto social da doença em geral.

O poder da linguagem biomédica — com os seus artefactos deslumbrantes, imagens, arquiteturas, formas sociais e tecnologias — para moldar de forma desigual a experiência desigual da doença e da morte para milhões de pessoas, é um facto social derivado de processos sociais heterogêneos em andamento. O poder da biomedicina e da biotecnologia reproduz-se constantemente, ou deixaria de existir. Este poder não é uma coisa fixa e permanente, engastada em plástico e pronta para ser dissecada e observada ao microscópio pelo historiador ou pelo crítico. A autoridade cultural e material da biomedicina na produção de corpos e eus é mais vulnerável, mais dinâmica, mais elusiva e mais poderosa do que isso.

Mas se foram reconhecidas as muitas linguagens non-, para-, anti-, ou extra- científicas que, em conjunto com a biomedicina, estruturam a semiose corporificada da mortalidade do mundo industrializado, é muito menos comum que seja dada ênfase às múltiplas línguas *no interior* do território que, com frequência, é tão

apressadamente marcado como científico. A expressão "A ciência diz" é representada como uma linguagem unívoca. No entanto, mesmo o caráter composto das poderosas palavras da 'ciência' sugere uma heterogeneidade mal contida e desarmônica. Os termos empregados nos discursos sobrepostos e os seus objetos de conhecimento, e para os nomes corporativos abstratos dados aos lugares concretos onde se faz a construção do discurso, sugerem tanto o encurtamento abrupto, próprio às abordagens tecnicistas à comunicação, como as incontidas pressões e confusões nas fronteiras dos significados no interior da 'ciência' — biotecnologia, biomedicina, psiconeuroimunologia, imunogenética, imunoendocrinologia, neuroendocrinologia, anticorpos monoclonais, híbridos, interleucinas, Genentech, Embrex, Immunetech, Biogen.

Este artigo explora algumas das linguagens populares e técnicas em disputa na construção de corpos biomédicos, biotécnicos e eus na cultura científica pós-moderna nos Estados Unidos nos anos 80. Os discursos científicos são "nodosos"; contêm e fazem agir contestações condensadas de significados e práticas. O principal objeto da minha atenção será o potente e polimorfo objeto de crença, conhecimento e prática chamado de sistema imunitário. A minha tese é a de que o sistema imunitário é um ícone elaborado para os principais sistemas de diferença simbólica e material no capitalismo tardio. O sistema imunitário, um objeto eminentemente do século XX, é um mapa desenhado para guiar o reconhecimento e o desconhecimento do eu e do outro na dialética da biopolítica ocidental. Ou seja, o sistema imunitário é um plano de ação importante para construir e manter as fronteiras do que possa ser reconhecido como o eu e o outro nos domínios cruciais do normal e do patológico.

O sistema imunitário é um terreno historicamente específico, no qual há políticas globais e locais; pesquisas vencedoras de prêmios Nobel; produções culturais heteroglóssicas, desde práticas dietéticas populares, ficção científica feminista, imagens religiosas e jogos para crianças, até técnicas fotográficas e teoria estratégica militar; práticas da clínica médica; estratégias de investimento de capital de risco; desenvolvimentos de impacto mundial em negócios e tecnologia; e nas experiências pessoais e

coletivas mais profundas de corporificação, vulnerabilidade, poder e mortalidade, interação com uma intensidade apenas igualada, talvez, na biopolítica do sexo e da reprodução.²

² Mesmo sem tomar muito em conta as questões de consciência e cultura, a grande importância do discurso e dos artefactos imunitários pode ser diagnosticada por muitos sinais: 1) O primeiro prêmio Nobel da Medicina foi atribuído em 1901 a um desenvolvimento originário, nomeadamente, o uso de antitoxina diftérica. Com muitos intervenientes, o ritmo dos prêmios Nobel em imunologia desde 1970 é impressionante, abrangendo trabalhos sobre a geração de diversidade de anticorpos, o sistema de histocompatibilidade, anticorpos monoclonais e hibridomas, a hipótese da regulação imunitária em rede e o desenvolvimento do sistema de radioimuno-testes. 2) Os produtos e processos da imunologia entram nas práticas médicas, farmacêuticas e outras práticas industriais presentes e projetadas. Esta situação é exemplificada pelos anticorpos monoclonais, que podem ser usados como ferramentas extremamente específicas para identificar, isolar e manipular componentes de produção numa escala molecular e, em seguida, adaptar-se a uma escala industrial com especificidade e pureza inéditas para uma variedade ampla de empresas - da tecnologia de aromatização de alimentos, ao projeto e fabricação de produtos químicos industriais, a sistemas de transmissão em quimioterapia (ver figura em 'Applications of monoclonal antibodies in immunology and related disciplines', Nicholas 1985: 12). Os *Research Briefings* de 1983 para o Escritório Federal de Política de Ciência e Tecnologia e diversos outros departamentos e agências federais norte-americanas identificaram a imunologia, juntamente com a inteligência artificial e a ciência cognitiva, ciências da Terra, design e fabricação de computadores; e áreas da química, como campos de pesquisa que 'provavelmente devolveriam os maiores dividendos científicos como resultado do incremento do investimento federal' (National Academy of Sciences et al.). Não se espera que os dividendos em tais campos sejam simplesmente 'científicos'. "Nestes termos, a melhor aposta para fazer dinheiro, sem dúvida, é a tecnologia do hibridoma e o seu principal produto, o anticorpo monoclonal" (Nicholas 1985: Prefácio). 3) O campo da imunologia é, em si, uma indústria em crescimento internacional. O Primeiro Congresso Internacional de Imunologia realizou-se em 1971, em Washington, com a participação da maioria dos principais investigadores do mundo na especialidade, cerca de 3.500 pessoas de 45 países. Mais de 8000 pessoas participaram no IV Congresso Internacional em 1980 (Klein 1982: 663). O número de publicações científicas da especialidade tem-se expandido desde 1970, de cerca de 12 para mais de 80, em 1984. O total de livros e monografias sobre o assunto chegou a mais de 1000 em 1980. As colaborações universidade-indústria características da nova biotecnologia permeiam as articulações de pesquisa em imunologia, assim como em biologia molecular (ambos os campos se cruzam extensivamente), por exemplo, o Basel Institute for Immunology, financiado inteiramente pela Hoffman La Roche, mas apresentando todos os benefícios da prática académica, incluindo a liberdade de publicação. A União Internacional de Sociedades Imunológicas começou em 1969 com 10 sociedades nacionais, aumentando para 33 em 1984 (Nicholas: 1985). A imunologia estará no coração da desigualdade biotecnológica global e das disputas pela transferência de tecnologia. A sua importância aproxima-a das tecnologias da informação na política científica global. 4) Formas de escrever sobre o sistema imunitário também são for-

O sistema imunitário é tanto um objeto mítico icônico na cultura de alta tecnologia quanto um assunto de pesquisa e prática clínica de primeira importância. Mito, laboratório e clínica estão intimamente entrelaçados. Este detalhe mundano foi fortuitamente apreendido nas listas de títulos do *Books in Print*, de 1986-87, onde procurava um manual específico de imunologia, de nível de licenciatura. As várias páginas a começarem com a inscrição do prefixo 'imuno-' eram ligadas, de acordo com as regras inglesas de listagem alfabética, por um livro chamado *Immortals of Science Fiction (Imortais da Ficção Científica)*, de um lado, e por *Immutability of God (Imutabilidade de Deus)*, do outro. Examinando a última seção do livro ao qual o *Books in Print* me conduziu, *Immunology: A Synthesis (Imunologia: uma síntese)*, (Golub 1987), encontrei o que procurava: uma progressão histórica de diagramas de teorias de regulação imunitária e um obituário do seu criador, um imunologista importante, Richard K. Gershon, que 'descobriu' a célula supressora T. Os tropos comuns do obituário de cientista, que 'deve ter tido o que os primeiros exploradores tiveram, um desejo insaciável de ser a primeira pessoa a ver algo, de saber que chegou onde nenhum homem chegou antes', davam o tom do texto.

mas de determinar que doenças - e que interpretações das mesmas - prevalecerão nos tribunais, hospitais, agências internacionais de financiamento, políticas nacionais, memórias e tratamento de veteranos de guerra e populações civis, e assim por diante. Vejam-se, por exemplo, os esforços de pessoas opositoras, como advogados trabalhistas e de consumidores para estabelecer uma categoria chamada 'SIDA química', chamando a atenção para doenças largamente difundidas e sem nome ('amorfas') em sociedades industriais tardias, supostamente associadas com os seus produtos e ambientes, e ligando esta doença à SIDA infecciosa como uma estratégia política (Hayes: 1987, Marshall: 1986). O discurso sobre a SIDA infecciosa faz parte dos mecanismos que determinam o que conta como "a população geral", na medida em que existe mais de um milhão de pessoas infetadas só nos Estados Unidos, sem mencionar as dimensões globais da infeção, podem ser nomeadas em termos que as excluem da população geral, com importantes implicações na política nacional de medicina, jurídica e de seguros. Muitos dos principais livros de imunologia nos Estados Unidos dão consideravelmente mais espaço a alergias ou doenças auto-imunes do que a doenças parasitárias, uma alocação que pode conduzir futuros vencedores do Prémio Nobel a algumas áreas de pesquisa e não a outras e que, certamente, não incentiva estudantes de medicina a desejar assumir a responsabilidade pelas diferenças e desigualdades das doenças no plano global. (Contraste-se Golub com Desowitz para as sensibilidades de um pesquisador de imunologia celular e um parasitologista). A definição de quem conta como um indivíduo relaciona-se com a de quem conta como população em geral.

O cientista-herói “deleitado camada após camada com a complexidade [da resposta imunitária]. Extasiou-se ao encontrar uma jamais vista antes” (Golub 1987: 531-2). Pode-se supor que todos os leitores prováveis deste livro tenham sido criados ao som do genérico de entrada das viagens da nave da federação ‘Enterprise’ em *Star Trek* — ir onde nenhum homem foi antes. A ciência continua a ser um género importante de exploração ocidental e literatura de viagens. Da mesma forma, nenhum leitor, por mais prosaica que seja a sua mente, poderia ficar indiferente ao tropo erótico generificado que apresenta o herói explorando os segredos laminados da natureza, regozijando-se simultaneamente nas camadas da complexidade e no seu próprio toque tecno-erótico que vai cada vez mais fundo. As ciências como busca heróica e técnica erótica aplicada ao corpo da natureza são figuras absolutamente convencionais. Elas alcançam um patamar diferenciado no discurso do sistema imunitário do final do século XX, no qual temas como extermínio nuclear, aventura espacial, extraterrestrialismo, invasores exóticos e alta tecnologia militar são perversivos.

Mas o texto intencional e explícito de Golub e Gershon não é sobre invasores do espaço e o sistema imunitário como um protótipo de *Star Trek*. O seu tema é o amor à complexidade e às tecnologias corporais naturais íntimas, geradoras das harmonias da vida orgânica. Em quatro diagramas — datados de 1968, 1974, 1977 e 1982 — Gershon esboçou a sua conceção da ‘orquestra imunológica’. Esta orquestra é uma imagem maravilhosa das dimensões míticas e técnicas do sistema imunitário. Todos os diagramas são sobre cooperação e controle, os principais temas da biologia organísmica desde o final do século XVIII. Da sua posição de comando na raiz de um nódulo linfático, G.O.D. conduz a orquestra de células T e B e macrófagos enquanto marcham pelo corpo e desempenham os seus papéis específicos. Todos os linfócitos parecem-se com Casper, o Fantasminha, com as suas morfologias nucleares apropriadamente distintas, desenhadas no centro dos seus corpos sem forma. Batuta na mão, os braços de G.O.D. erguem-se como os de um maestro. G.O.D. relembra a outra ‘piada’ bioreligiosa dos anos de 1960, vencedora de prémio nobel, sobre o texto corporal codificado da biologia e da medicina pós-DNA — o Dogma Central da biologia molecular que especifica

que a ‘informação’ flui apenas de DNA para RNA para proteína. Estes três elementos eram chamados de Santíssima Trindade do corpo sagrado secularizado, e as histórias das grandes aventuras da biologia molecular poderiam ser intituladas *O Oitavo Dia da Criação* (Judson, 1979), uma imagem que assume uma certa ironia no contexto do capital de risco e dos ambientes políticos das atuais empresas de biotecnologia, como a Genentech.

Nos sistemas técnico-míticos da biologia molecular, as regras do código incorporaram estrutura e função, nunca o contrário. O Génesis é uma grande piada quando o corpo é teorizado como um texto codificado, cujos segredos cedem apenas às convenções de leitura adequadas e quando o laboratório parece ser melhor caracterizado como um vasto conjunto de dispositivos de inscrição tecnológica e orgânica.

O Dogma Central incidia sobre um sistema mestre de controle do fluxo de informações dentro dos códigos que determinam o significado nos grandes sistemas de comunicação tecnológica, nos quais os organismos progressivamente se tornaram após a Segunda Guerra Mundial. O corpo é um sistema de inteligência artificial, e a relação entre cópia e original é invertida e depois explodida.

G.O.D. é o Gerador da Diversidade, a fonte das surpreendentes especificidades múltiplas do sistema polimórfico de reconhecimento e desconhecimento a que chamamos de sistema imunitário. No segundo diagrama (1974), G.O.D. já não está à frente da orquestra imunitária, mas está de pé, de braços cruzados, parecendo autoritário, mas não muito ocupado, no topo do nódulo linfático, rodeado pelos linfócitos musicais. Uma célula especial, a célula supressora T, assumiu o papel de maestro. Em 1977, o diagrama já não tem apenas um maestro, mas é "liderado" por três subconjuntos bastante misteriosos de células T, que possuem um total de doze batutas, representando os orientadores dos marcadores de identidade na superfície; e G.O.D. coça a cabeça com confusão patente. Mas a banda imunitária continua a tocar. No diagrama final de 1982, ‘o gerador da diversidade parece resignado aos apelos contraditórios dos anjos da ajuda e da supressão’, empoleirados nos seus ombros esquerdo e direito. Além do G.O.D. e dos dois anjos,

há um maestro de células T e dois pontos contraditórios, ‘cada um a insistir na sua própria interpretação’.

A piada do controle magistral singular da harmonia orgânica no sistema sinfônico responsável pela integridade do ‘eu’ tornou-se uma espécie de *pastiche* pós-moderno de múltiplos centros e periferias, onde a música imunitária que a pauta sugere certamente soaria como música espacial da creche. Todos os atores que costumavam estar no palco para representar o sujeito biopolítico inequívoco e coerente ainda estão presentes, mas as suas harmonias tornaram-se definitivamente um pouco problemáticas.

Nos anos 80, o sistema imunitário já é indubitavelmente um objeto pós-moderno — simbólica, técnica e politicamente. Katherine Hayles caracteriza o pós-modernismo em termos de ‘três ondas de desenvolvimentos que ocorrem em vários locais dentro da cultura, incluindo literatura e ciência’ (‘Desnaturalizando’). A arqueologia de Hayles começa com a linguística Saussuriana, através da qual sistemas simbólicos foram “desnaturalizados”. A diferença relacional gerada internamente, em vez da mimese, passou a determinar a significação. Hayles vê a culminação desta abordagem na teoria estatística da informação de Claude Shannon, desenvolvida em meados do século para possibilitar a aglomeração do maior número de sinais numa única linha de transmissão para a Companhia Telefônica Bell e expandida para cobrir atos de comunicação em geral, incluindo aqueles dirigidos pelos códigos de simiose corporal em etologia ou biologia molecular. Os sistemas de geração e processamento de ‘informação’ são, portanto, objetos pós-modernos, engastados numa teoria de significantes internamente diferenciados e distantes das doutrinas da representação como a mimesis. Um artefacto que muda a história, a ‘informação’ só existe em tipos de universos muito específicos³. Progressivamente, o mundo e o signo pareciam existir em universos incomensuráveis — não havia, literalmente, nenhuma medida que os ligasse, e as convenções de leitura para todos os textos assemelhavam-se àquelas exigidas para a ficção científica. O que emergiu foi uma tecnologia global que ‘transformou a separação do texto do contexto numa experiência cotidiana’. A segunda onda de Hayles, ‘energizada pelo desen-

³ Como o universo habitado por leitores e escritores deste ensaio.

volvimento rápido da tecnologia da informação’, tornou o desaparecimento do contexto estável e reproduzível num fenómeno internacional. ... O contexto já não era uma parte natural de toda experiência, mas sim um artefacto que poderia ser alterado à vontade. A terceira onda de desnaturalização de Hayles dizia respeito ao tempo. ‘Começando com a Teoria Especial da Relatividade, o tempo passou a ser cada vez mais visto não como uma progressão inevitável ao longo de uma escala linear à qual todos os seres humanos estavam sujeitos, mas como uma construção que poderia ser concebida de maneiras diferentes’.

A linguagem já não é um eco do *verbum dei*, mas sim uma construção técnica que trabalha com os princípios da diferença gerada internamente. Se o filósofo natural da era moderna ou o médico renascentista conduziam uma exegese do texto da natureza escrito na linguagem da geometria ou das correspondências cósmicas, o cientista pós-moderno ainda lê para ganhar a vida, mas tem como texto os sistemas codificados de reconhecimento — propensos às patologias da falha no reconhecimento — incorporadas em objetos como redes de computadores e sistemas imunitários. A relação extraordinariamente próxima da linguagem e da tecnologia dificilmente poderia ser sobrestimada no pós-modernismo. A ‘construção’ está no centro das atenções; fazer, ler, escrever e significar parecem estar muito próximos da mesma coisa. Esta proximidade identitária entre tecnologia, corpo e semiose indica um momento crucial para as relações mutuamente constitutivas de economia política, símbolo e ciência que ‘informam’ as tendências da pesquisa contemporânea na antropologia médica.

O aparato da produção corporal: as tecno-biopolíticas de engajamento

Os corpos, portanto, não nascem; são feitos. Os corpos foram tão profundamente desnaturalizados quanto o signo, o contexto e o tempo. Os corpos do final do século XX não crescem a partir de princípios harmónicos internos teorizados no Romantismo. Nem são descobertos nos domínios do realismo e do modernismo. Não se nasce mulher, Simone de Beauvoir insistiu corretamente. Foi necessário o terreno político-epistemológico do pós-modernismo

para poder insistir num co-texto como o de Beauvoir: não se nasce um organismo. Os organismos são feitos; são construções do tipo que muda o mundo. As construções dos limites de um organismo, o trabalho dos discursos da imunologia, são mediadoras particularmente poderosas das experiências de doença e morte para as pessoas da era industrial e pós-industrial.

Neste contexto sobredeterminado, evocarei, irônica – e inevitavelmente — um conceito construcionista como dispositivo analítico para procurar um entendimento dos tipos de unidades, pessoas e indivíduos que habitam o universo estruturado pelo discurso do sistema imunitário: eu chamo a ferramenta conceitual de ‘aparato de produção corporal’. Na sua análise da produção do poema como objeto de valor literário, Katie King oferece ferramentas que esclarecem a particularidade histórica dos corpos científicos. Lembrando, parcialmente, a formulação de Althusser, King sugere o termo ‘aparato da produção literária para destacar a emergência do que é corporificado como literatura na interseção entre arte, negócios e tecnologia’. Katie King aplica este quadro analítico à relação das mulheres com as tecnologias da escrita.

Gostaria de adaptar o seu trabalho à articulação de corpos e outros objetos de valor em produções científicas de conhecimento. À primeira vista, há uma limitação do uso do esquema de King e essa limitação é inerente à ‘facticidade’ do discurso biológico, que está ausente do discurso literário e das suas afirmações de conhecimento. Mas, por meio de um operador social/epistemológico/ético, desejo traduzir a dimensão ideológica da ‘facticidade’ numa entidade chamada ‘ator material-semiótico’. Corpos científicos não são construções ideológicas. Sempre radical e historicamente específicos, os corpos têm um tipo diferente de especificidade e efetividade, e por isso convidam a um tipo diferente de implicação e intervenção.

O ‘ator material-semiótico’ tem como fim destacar o objeto do conhecimento como parte ativa do aparato de produção do corpo sem implicar *jamaiz* a presença imediata de tais objetos ou, o que é a mesma coisa, a sua determinação final ou única do que pode contar como conhecimento objetivo de um corpo biomédico numa conjuntura histórica particular.

Tal como os objetos de King chamados ‘poemas’, locais de produção literária onde a linguagem é também um atuante, os corpos

como objetos de conhecimento são nódulos geradores de material-semiótico. Os seus limites materializam-se na interação social; ‘objetos’ como corpos não pré-existem como tal. A objetividade científica (a localização / observação de objetos) não é uma descoberta desinteressada, mas uma estruturação mútua e geralmente desigual, trata-se de assumir riscos. Os vários corpos biológicos em disputa, emergem na interseção da pesquisa biológica, sua escrita e publicação; práticas médicas e de outros negócios; produções culturais de todos os tipos, incluindo metáforas e narrativas disponíveis; e tecnologia, tais como as tecnologias de visualização que trazem células T assassinas em cores reforçadas e fotografias íntimas de um feto em desenvolvimento nas brilhantes páginas de livros de arte em todos os lares de classe média (Nilsson 1977, 1987). Mas também entra nesse nódulo de interseção algo que corresponde às línguas vivas que se entrelaçam ativamente na produção de valor literário: o coioite, a corporificação proteica do mundo como um espirituoso agente e ator. Talvez as nossas esperanças de prestação de contas e responsabilização no campo da tecno-biopolítica dentro dos moldes pós-modernos se voltem para um repensar do mundo como um trapaceiro codificador com o qual devemos aprender a conversar. Como uma proteína sujeita a alta pressão, o mundo para nós pode estar completamente desnaturado, mas isto não é de modo algum algo sem consequência. Assim, enquanto o sistema imunitário do final do século XX é uma construção de um aparato elaborado de produção corporal, nem o sistema imunitário nem qualquer outro dos corpos da biomedicina transformadores do mundo — como um vírus — é uma fantasia fantasmagórica. Coioite não é um fantasma, apenas um enganador proteico.

O gráfico seguinte resume e dicotomiza dois momentos históricos da produção biomédica de corpos do final do século XIX até a década de 1980. O gráfico destaca aspectos epistemológicos, culturais e políticos de possíveis contestações das construções de corpos científicos neste século. O próprio gráfico é uma pequena máquina tradicional de produzir significados particulares. Não é uma descrição, deve ser lido como um argumento — e um que se baseia numa tecnologia suspeita para a produção de significados — a dicotomização binária.

Representação	Simulação
Romance burguês	Ficção científica
Realismo e modernismo	Pós-modernismo
Organismo	Componente biótico, código
Trabalho	Texto
Mimese	Jogo de significantes
Profundidade, integridade	Superfície, limite
Calor	Ruído \ barulho
Biologia como prática clínica	Biologia como inscrição
Fisiologia	Engenharia de comunicações
Microbiologia, tuberculose	Imunologia, SIDA
Bala Mágica	Imunomodulação
Grupo pequeno	Subsistema
Perfeição	Otimização
Eugenia	Engenharia genética
Decadência	Obsolescência
Higiene	Gestão de stress
Divisão orgânica do trabalho	Ergonomia, cibernética
Especialização funcional	Construção modular
Determinismo biológico	Restrições do sistema
Reprodução	Replicação
Indivíduo	Réplica
Ecologia Comunitária	Ecosistema
Cadeia racial do ser	Humanismo das Nações Unidas
Colonialismo	Capitalismo multinacional
Natureza / Cultura	Campos de diferença
Cooperação	Melhoria das comunicações
Freud	Lacan
Sexo	Substituição
Trabalho	Robótica
Mente	Inteligência artificial
Segunda Guerra Mundial	Guerra das Estrelas (Star Wars)
Patriarcado Capitalista Branco	Informática de Dominação

É impossível ver a apresentação dos itens da coluna direita como ‘natural’, uma percepção que subverte o estatuto naturalista também da coluna da esquerda. Do século XVIII até meados do século XX, as grandes construções históricas de género, raça e classe foram incorporadas nos corpos organicamente marcados da mulher, do colonizado ou escravizado e do trabalhador. Aqueles que habitavam estes corpos marcados foram considerados simbolicamente outros do eu racional da espécie homem, universal, e, portanto, não marcada, um sujeito coerente. O corpo orgânico marcado tem sido um *locus* crucial de contestação cultural e po-

lítica, tanto para as linguagens das políticas de identidade libertadoras, como para os sistemas de dominação envolvendo amplamente linguagens da natureza partilhadas, construídas como recurso para as apropriações da cultura.

Por exemplo, os corpos sexualizados da literatura de aconselhamento médico da classe média do século XIX, em Inglaterra e nos Estados Unidos, na sua forma feminina organizada em torno da função materna e do local físico do útero e na sua forma masculina ordenada pela economia espermática relacionada fortemente com o sistema nervoso, faziam parte de um elaborado discurso de economia orgânica. O campo narrativo em que esses corpos se moviam gerou relatos de cidadania racional, vida familiar burguesa e profilaxia contra a promiscuidade sexual e a ineficiência, como a prostituição, a criminalidade ou o suicídio racial. Algumas políticas feministas defendiam a inclusão completa das mulheres no corpo político com base nas funções maternas na economia doméstica, estendidas a um mundo público. No final do século XX, a política *gay* e lésbica abraçou, de forma irónica e crítica, os corpos marcados construídos nas sexologias e tratamentos para a identidade de género dos séculos XIX e XX, para criar um discurso complexo humanista de libertação sexual. Negritude, escrita feminina, vários separatismos e outros movimentos culturais recentes atraíram e subverteram as lógicas de naturalização centrais para o discurso biomédico sobre raça e género nas histórias de colonização e supremacia masculina. Em todos estes relatos políticos e biomédicos, diversos e oposicionalmente interligados, o corpo permaneceu como um *locus* relativamente inequívoco da função de identidade, agência, trabalho e função hierárquica. Tanto humanismos científicos como determinismos biológicos poderiam ser autorizados e contestados em termos do organismo biológico fabricado nas ciências da vida após o século XVIII.

Mas como funcionam as narrativas do trabalho normal e patológico quando o corpo médico e biológico é simbolizado e operado, não como um sistema de trabalho, organizado pela divisão hierárquica do trabalho, ordenada por uma dialética privilegiada entre funções nervosas e reprodutivas altamente especificadas, mas, em vez disso, como um texto codificado, organizado como um

sistema de comunicações projetado, ordenado por uma rede de inteligência-controle-comando fluida e dispersa? A partir de meados do século XX, os discursos biomédicos foram progressivamente organizados em torno de um conjunto muito diferente de tecnologias e práticas que desestabilizaram o privilégio simbólico do corpo hierárquico, localizado e orgânico. Simultaneamente — e vinda de algumas matrizes históricas comuns de descolonização, capitalismo multinacional, militarização global de alta tecnologia e emergência, na política local e global, de novos atores políticos coletivos originários dos grupos de pessoas anteriormente destinadas a trabalhar em silêncio — a questão das diferenças tem desestabilizado os discursos humanistas de libertação baseados numa política de identidade e unidade substantiva. A teoria feminista como uma prática discursiva autoconsciente foi gerada neste período pós-Segunda Guerra Mundial, caracterizado pela tradução das linguagens políticas e científicas ocidentais da natureza, daquelas baseadas no trabalho, localização e no corpo marcado, para aquelas baseadas em códigos, dispersão e rede, e o sujeito pós-moderno fragmentado. Um relato do corpo biomédico e biotecnológico deve começar a partir das múltiplas interfaces moleculares dos sistemas genético, nervoso, endócrino e imunitário. A biologia é sobre reconhecimento e não-reconhecimento, erros de codificação, práticas de leitura do corpo (por exemplo, mutações de estrutura) e projetos de bilhões de dólares para sequenciar o genoma humano a ser publicado e armazenado numa ‘biblioteca’ genética nacional. O corpo é concebido como um sistema estratégico, altamente militarizado em arenas chave de imagens e práticas. Sexo, sexualidade e reprodução são teorizados em termos de estratégias de investimento local; o corpo deixa de ser um mapa espacial estável das funções normalizadas e, em vez disso, surge como um campo altamente móvel de diferenças estratégicas. O corpo biomédico-biotecnológico é um sistema semiótico, um campo complexo produtor de significado, para o qual o discurso da imunologia, i.e., o discurso biomédico central sobre reconhecimento/não-reconhecimento, tornou-se numa prática de alto risco em muitos sentidos.

Em relação a objetos como códigos e componentes bióticos, é preciso pensar não em termos de leis de crescimento e proprieda-

des essenciais, mas sim em termos de estratégias de design, restrições de limites, taxas de fluxo, lógicas do sistema e custos de redução de restrições. A reprodução sexual torna-se numa estratégia possível entre muitas, com custos e benefícios teorizados como função do sistema ambiental.

A doença é uma subespécie do mau funcionamento da informação ou patologia das comunicações; a doença é um processo de não-reconhecimento ou transgressão dos limites de uma bricolagem estratégica chamada eu. As ideologias de reprodução sexual já não podem invocar facilmente as noções de sexo não problemático e do papel sexual como aspectos orgânicos de objetos naturais 'saudáveis', como organismos e famílias. Da mesma forma para a raça, as ideologias da diversidade humana, têm que ser desenvolvidas em termos de frequências de parâmetros e campos de diferenças carregadas de poder, não de essências e origens naturais ou lares. Raça e sexo, assim como indivíduos, são artefactos sustentados ou minados pelo nexu discursivo de conhecimento e poder. Quaisquer objetos ou pessoas podem ser razoavelmente considerados em termos de desmontagem e remontagem; nenhuma arquitetura 'natural' restringe o *design* do sistema. O *design*, no entanto, é altamente restrito. O que conta como uma 'unidade', como um, é altamente problemático, não um dado adquirido. A individualidade é um problema estratégico de defesa.

É de se esperar que as estratégias de controle se concentrem nas condições das fronteiras e nas interfaces, nas taxas de fluxo entre as fronteiras, não na integridade dos objetos naturais. A 'integridade' ou 'sinceridade' do eu ocidental dá lugar a procedimentos de decisão, sistemas especializados e estratégias de investimento de recursos. 'Graus de liberdade' torna-se numa metáfora muito poderosa para a política. Os seres humanos, assim como qualquer outro componente ou subsistema, devem estar localizados numa arquitetura de sistema cujos modos básicos de operação são probabilísticos. Nenhum objeto, espaço ou corpo é sagrado em si mesmo; qualquer componente pode ser interconectado com qualquer outro se o padrão apropriado, o código apropriado, puder ser construído para processar sinais numa linguagem comum. Em particular, não há fundamento para se

opor ontologicamente ao orgânico, ao técnico e ao textual.⁴ Mas também não há qualquer base para opor o *mítico* ao orgânico, ao textual e ao técnico. As suas convergências são mais importantes do que as suas oposições residuais. A patologia privilegiada que afeta todos os tipos de componentes neste universo é o *stress* — uma quebra de comunicação. No corpo, o *stress* é teorizado para operar ‘deprimindo’ o sistema imunitário. Corpos tornaram-se ciborgues — organismos cibernéticos — compostos de uma corporificação tecno-orgânica híbrida e de textualidade (Haraway 1985). O ciborgue é o texto, a máquina, o corpo e a metáfora — todos teorizados e postos em prática em termos de comunicações.

Referências

- Barnes, Deborah M. (1986) “Nervous and Immune System Disorders Linked in a Variety of Diseases” *Science* 232: 160–1.
- Barnes, Deborah M. (1987) “Neuroimmunology Sits on Broad Research Base” *Science* 237: 1568-9.
- Barthes, Roland (1982) “The Photographic Message” *A Barthes Reader*, Ed. Susan Sontag, New York: Hill.
- Berger, Steward (1985) *Dr Berger’s Immune Power Diet*, New York: NAI.
- Blalock, J. Edwin (1984) “The Immune System as a Sensory Organ” *Journal of Immunology* 132 (3): 1067–70.
- Brewer, Maria Minich (1987) “Surviving Fictions: Gender and Difference” in *Postmodern and Postnuclear Narrative’ Discourse* 9: 37-52.
- Bryan, C. D. B. (1987) *The National Geographic Society: 100 Years of Adventure and Discovery*, New York: Abrams.

⁴ Esta continuidade ontológica possibilita a discussão do problema prático crescente dos programas de “vírus” que infetam os *software* de computadores (McLellan, 1988). Os fragmentos de informação infecciosos, invasores que parasitam o código do seu hospedeiro em favor da sua própria replicação e dos seus próprios comandos de programa são mais do que metaforicamente semelhantes aos vírus biológicos. E, como os invasores indesejados do corpo, os vírus de *software* são discutidos em termos de patologias, como terrorismo de comunicação, exigindo terapia na forma de medidas estratégicas de segurança. Existe um tipo de epidemiologia das infeções virais dos sistemas de inteligência artificial, e nem os grandes sistemas corporativos ou militares nem os computadores pessoais têm boas defesas imunológicas. Ambos são extremamente vulneráveis ao terrorismo e à proliferação rápida do código estranho que se multiplica silenciosamente e subverte as suas funções normais. Programas de imunidade para matar os vírus, como o Data Physician vendido pela Digital Dispatch, Inc., estão a ser comercializados. Mais de metade dos compradores do Data Physician em 1985 eram militares. Quando inicio o meu Macintosh, ele indica o ícone para o seu próprio programa de vacinas - uma agulha hipodérmica.

- Buss, Leo (1987) *The Evolution of Individuality*, Princeton: Princeton University Press.
- Butler, Octavia (1984) *Clay's Ark*. New York: St Martin's.
- Butler, Octavia (1987) *Dawn: Xenogenesis*, New York: Warner.
- Clyne, N. and M. Klynes (1961) *Drugs, Space and Cybernetics: Evolution to Cyborg*, New York: Columbia University Press.
- Dawkins, Richard (1982) *The Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection*, Oxford: Oxford University Press.
- Dawkins, Richard (1976) *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.
- Desowitz, Robert S. (1987) *The Immune System and How It Works*, New York: Norton.
- Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge*, New York: Harper.
- Foucault, Michel (1971) *The Order of Things*, New York: Pantheon.
- Goleman, Daniel (1987) "The Mind Over the Body" *New York Times Sunday Magazine*, 27 Sept. 1987: 36 +.
- Golub, Edward S. (1987) *Immunology: A Synthesis*, Sunderland, MA: Sinauer.
- Haraway, Donna (1985) "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s". *Socialist Review* 80: 65-107.
- Haraway, Donna (1985) "Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden", New York City, 1908-36 *Social Text* 11: 20-64.
- Hayes, Dennis (1987) "Making Chips with Dust-Free Poison" *Science as Culture* 1: 89-104.
- Hayles, N. Katherine (1987) "Denaturalizing Experience: Postmodern Literature and Science" *Literature and Science as Modes of Expression*, Unpublished abstracts from a Conference, 8-11 Oct. 1987, Worcester: Society for Literature and Science, Worcester Polytechnic.
- Judson, Horace Freeland (1979) *The Eighth Day of Creation*, New York: Simon.
- King, Katie (1987) Unpublished book prospectus for research on feminism and writing technologies. College Park, MD: University of Maryland, 1987.
- Klein, Jan (1982) *Immunology: The Science of Non-Self Discrimination*, New York: Wiley-Interscience.
- Marshall, Eliot (1986) "Immune System Theories on Trial" *Science* 234: 1490-2.
- McLellan, Vin (1988) "Computer Systems under Siege" *New York Times* 31 Jan. 1988, sec. 3: 1 +.
- National Academy of Sciences, the National Academy of Medicine. Committee on Science, Engineering, and Public Policy and the Institute of Medicine (1983) *Research Briefings* Washington, DC: National Academy P.
- Nicholas, Robin (1985) *Immunology: An Information Profile*, London: Mansell.
- Nilsson, Lennart (1987) *The Body Victorious: The Illustrated Story of Our Immune System and Other Defenses of the Human Body*, New York: Delacorte P.
- Nilsson, Lennart (1977) *A Child Is Born*, New York: Dell.
- Playfair, J. H. L. (1984) *Immunology at a Glance*, 3rd ed., Oxford: Blackwell Scientific.
- Treichler, Paula (1987) "AIDS, Homophobia, and Biomedical Discourse: an Epidemic of Signification" *October* 43 1987: 31-70.
- Turner, Bryan S. (1984) *The Body and Society*, New York: Basil Blackwell.

Pensar o género: problemas e resistência

Christine Delphy

Delphy, Christine. (2001). "Penser le genre: problèmes et résistances", *L'ennemi principal*, Vol.2, "Penser le genre". Paris: Syllepse, pp.243-260. Publicado originalmente: Delphy, Christine. (1991). "Penser le genre: quels problèmes?", in Hurtig, M. C. et al. (eds.), *Sexe et genre*. Paris: Presses du CNRS.¹

Pretendo defender a ideia de que, na maioria dos trabalhos atuais sobre género, incluindo os feministas, encontra-se um pressuposto não examinado: a de uma antecendência do sexo sobre o género e que, se este pressuposto é historicamente explicável, já não é teoricamente justificável. A sua existência é um empecilho para pensar o género, isto é, para examinar todas as hipóteses sem pressupostos prévios. A imprecisão do conceito está ligada – num laço de causalidade mútua – ao combate, que releva da esfera política, entre o desejo de se livrar da dominação e o medo de perder categorizações que parecem fundamentais. O ponto comum entre os impasses intelectuais e as contradições po-

¹ Tradução do francês por Alexandre Rodolfo Alves de Almeida (araalmeida@ua.pt). Doutorando do Programa Doutoral em Estudos Culturais, nas Universidades de Aveiro e Minho. Investigador e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

líticas é a incapacidade, ou recusa, de pensar rigorosamente a relação entre divisão e hierarquia. Pode-se dizer, inclusivamente, que a questão da relação entre sexo e género não é apenas paralela à da relação entre divisão e hierarquia, mas que se trata da mesma questão. Desta vez, não chegarei ao objetivo que estabeleci, o exame da cosmogonia que, na minha opinião, explica estes obstáculos.

Defendo que, para conhecer a realidade e, portanto, poder eventualmente alterá-la, é preciso abandonar as certezas e aceitar a angústia, temporária, de uma acrescida incerteza sobre o mundo; que a coragem para enfrentar o desconhecido é a condição da imaginação e que a capacidade de imaginar outro mundo é um elemento essencial do processo científico: ela é indispensável para a análise do momento presente.

Dos papéis sexuais ao género

A noção de género desenvolveu-se a partir da noção de papéis sexuais. É Margaret Mead que vemos, com ou sem razão, como a grande pioneira desta forma de pensar. Resumidamente, a tese de Mead (1963) é a de que a maioria das sociedades divide o universo das características humanas em duas partes. É atribuída uma metade aos homens e a outra metade às mulheres. Para Mead, essa divisão é perfeitamente arbitrária; mas isso não significa que ela a condene sem hesitações, ela reconhece-lhe os inconvenientes – esta divisão leva a “inadaptações” (especialmente à homossexualidade) –, mas também a numerosas vantagens para a sociedade, para a cultura e para a civilização.

Mead não pensava de modo algum na divisão sexual do trabalho nem nas diferenças de estatuto entre homens e mulheres. Na sua opinião, a divisão do trabalho é natural; os poucos comentários que faz a esse propósito indicam que ela o atribui às razões que se tornaram clássicas na antropologia, bem como no pensamento do senso comum, e isso não exclui o pensamento feminista: os diferentes papéis reprodutivos dos machos e das fêmeas e as diferenças de força física entre os sexos.

Ela não questiona a hierarquia, que ignora ou considera legítima, não colocando em causa as diferenças prescritas, senão num campo muito limitado, o do "caráter", termo sob o qual agrupa os talentos, as atitudes e a personalidade afetiva. Este permanecerá, por muito tempo, o principal tema da crítica dos papéis sexuais, realizada a partir do ponto de vista da defesa dos direitos da pessoa à livre expressão da sua individualidade — defesa que implica a crença de que o conjunto "masculino" somado ao "feminino" constituem e exaurem todas as características humanas. Mead usa pouco o termo "papéis sexuais": o seu objeto não são esses papéis, muito menos a sua crítica, mas a análise e a crítica dos "temperamentos" feminino e masculino. É nos anos de 1940 a 1960, considerado o período de latência do feminismo, que a noção de papéis sexuais realmente se vai desenvolver criticamente. Os trabalhos de Mirra Komarovsky (1950), Viola Klein e Alva Myrdal (1956) sobre "os dois papéis das mulheres", de Andrée Michel (1959, 1960), situam-se numa perspetiva sociológica parsoniana: o papel é o aspecto ativo do *status*, *status* escrito com um "s" em oposição ao estatuto estatutário; *status* é *grosso modo* o grau de prestígio na sociedade, a cada *status* corresponde um papel que os indivíduos que possuem esse *status* devem desempenhar. Esta perspetiva é claramente sociológica, no bom sentido do termo: os lugares e as atividades dos indivíduos não são considerados como decorrentes da sua natureza ou das suas próprias capacidades, mas da organização social. Nestas condições, falar de "papéis" de mulheres e homens é dar um grande passo em direção à desnaturalização das posições e das ocupações respetivas dos sexos.

Esta perspetiva não se opõe à abordagem antropológica de Mead: ela completa-a de dois pontos de vista: o lado arbitrário da diferenciação de qualidades entre os sexos é confirmado, mas desta vez por um tipo de ditadura epistemológica: que todos interpretam papéis é um postulado; de um modo ainda mais decisivo, o que é considerado como um "papel" social — qualquer coisa que está ligado ao indivíduo, mas que não o exprime — não é somente o conjunto das características "psicológicas" de que Mead falava. Trata-se também e sobretudo da posição na escala social — o *status* — e do lugar na divisão do trabalho, o papel.

Assim, por um lado, àquilo que Mead considerava como natural, a divisão do trabalho e a hierarquia entre homens e mulheres, atribui-se agora um carácter cultural, arbitrário, no sentido em que não é determinado pela natureza. Por outro lado, este desenvolvimento do conceito de "papéis sexuais" faz-se no quadro de uma crítica feminista, mesmo quando esse termo não é reivindicado, sobre a posição das mulheres: esta posição é negativa, mas uma vez que ela é socialmente determinada, ela pode ser alterada. Embora os conceitos sejam de origem parsoniana, a própria teoria parsoniana, com o seu postulado de harmonia entre os sexos, encontra-se posta em causa.

O acantonamento das mulheres em papéis tradicionais e a noção de que isso é bom para elas e para a sociedade são violentamente criticados, especialmente por Andrée Michel.

O termo papéis sexuais continua a ser utilizado durante muito tempo e o conceito de género é o seu herdeiro direto.

Se tomarmos uma das primeiras obras explicitamente consagradas ao assunto, *Sex, Gender and Society*, publicado por Ann Oakley em 1972, encontramos a seguinte definição: "a palavra 'sexo' refere-se às diferenças biológicas entre homens e mulheres: à diferença visível entre os seus órgãos genitais e à diferença correlativa entre as suas funções procriativas. O 'género', ele, é uma questão de cultura: refere-se à classificação social em 'masculino' e 'feminino'."

O livro é dedicado, em parte, à exposição crítica das investigações mais recentes em psicologia diferencial dos sexos, e faz um balanço sobre o papel do inato e do adquirido nas diferenças de aptidões (de "talentos" na terminologia meadeana) e de atitudes (de "temperamentos" na terminologia meadeana) entre as mulheres e os homens, e, em parte, à apresentação do que a investigação antropológica nos pode ensinar sobre a divisão do trabalho entre os sexos. Esta divisão, diz Oakley, é universal, mas o conteúdo das tarefas consideradas femininas e masculinas varia consideravelmente, de acordo com as sociedades. Quanto às diferenças psicológicas, elas são devidas ao condicionamento social e nenhuma investigação pode permitir inferir um qualquer determinismo biológico. Vê-se que o conceito de género, tal como é

utilizado por Oakley, reúne todas as *diferenças encontradas entre homens e mulheres*, quer se trate de diferenças individuais (estudadas pelos psicólogos), quer se trate de papéis sociais ou de representações culturais (estudadas pelos sociólogos e etnólogos). Vê-se também que o conceito de gênero, nessa obra, inclui tudo o que é variável e socialmente determinado – sendo a variabilidade a prova da origem social. “A constância do sexo deve ser admitida, diz ela, mas também a variabilidade do gênero”. Um elemento falta à definição de gênero dada por Oakley, elemento esse que já estava presente no trabalho sobre os papéis sexuais e que reencontramos como central nas definições feministas posteriores às de Oakley: trata-se da *assimetria* fundamental (Hurtig e Pichevin 1986: 222), a *hierarquia* (Babel 1981: 65) entre os dois grupos, os dois sexos, os dois gêneros.

Sexo e gênero

Com a chegada do conceito de gênero, três coisas se tornam possíveis, o que não significa que elas aconteçam:

- colocou-se num conceito o conjunto daquilo que, no que respeita às diferenças entre os sexos, aparece como social e arbitrário: quer seja efetivamente variável de sociedade para sociedade, quer seja pelo menos suscetível de mudança;
- o seu singular, (o gênero, por oposição aos dois gêneros) permite deslocar o foco das partes divididas para o princípio da própria cisão;
- a noção de hierarquia está firmemente ancorada neste conceito; o que deveria permitir, pelo menos em teoria, considerar sob um outro ângulo a relação entre as partes divididas.

Com a acumulação de estudos que comprovam, área por área, a arbitrariedade dos papéis de sexo, e o não-fundamento dos estereótipos, progride a ideia de uma independência do gênero em relação ao sexo, ou melhor, já que isso não diz senão respeito a conteúdos, uma independência *dos* gêneros em relação aos dois sexos. Está em franco crescimento a parte reconhecida àquilo que, nos "papéis sexuais" e lugares sexuais, é construído e não deter-

minado pela biologia – qualquer que seja a biologia de que se fale. É claro que a linha de divisão entre o que é da ordem social e cultural e o que é da ordem da natureza não se encontra traçada para todos no mesmo lugar, o contrário seria de estranhar. É normal que este debate permaneça aberto.

Mas a existência deste debate não deveria assumir previamente como verdadeiros os *paradigmas* epistemológicos e metodológicos utilizados. Ora, é isso o que se passa. Continua-se a pensar o género em termos de sexo, considerando-o como uma dicotomia social determinada por uma dicotomia natural. Em suma, o género seria um *conteúdo* e o sexo um *continente*. O conteúdo pode variar, e alguns consideram que ele *deve* variar; mas o continente é concebido como invariável; ele é a natureza, "aquilo que não mexe", e desta natureza parece fazer parte uma *vocação para receber um conteúdo social*.

A independência dos géneros em relação aos sexos deveria desaguara na questão da independência do género sobre o sexo. Ora, esta questão não é colocada.

Para a maior parte dos autores, a questão das relações entre sexo e género é simplesmente: a que tipo de classificação — forte ou fraca, igualitária ou desigual — dá origem o sexo? A questão não é nunca: porque é que o sexo deveria dar origem a uma qualquer classificação? Ela não é nunca uma questão neutra: "nós temos aí duas variáveis, duas distribuições, que coincidem totalmente; com explicar esta covariação?"

Tem-se sempre – "sempre já aí" – a resposta. O sexo é considerado como o que vem em *primeiro*, cronologicamente e, portanto, logicamente, quer se explique ou não porquê. Que se se explique ou não, não faz grande diferença. O mero facto de colocar ou de admitir, mesmo implicitamente, a sua anterioridade, leva a que nos situemos, objetivamente, no contexto de uma teoria a partir da qual o sexo causa ou explica o género. Esta teoria, na qual o sexo causa o género, mesmo se ele não determina as suas *formas exatas*, não pode senão apoiar-se em dois tipos principais de raciocínio.

No primeiro tipo, o sexo biológico – em particular as diferenças de função que ele induz entre homens e mulheres do ponto de vista da procriação – dá origem, necessariamente, a uma divisão mínima do trabalho. Resumo assim dezenas de teses da antropologia contemporânea, tanto feministas como patriarcais (indo de Murdock a Moïa, passando por Rubin, com as notáveis exceções de Mathieu e Tabet). Este raciocínio, naturalista nas suas premissas, falha na explicação convincente relativamente à natureza e à razão natural desta primeira divisão do trabalho; as razões da sua esmagadora extensão a todos os campos de atividade, isto é, a sua não limitação ao campo da procriação; ela falha em explicar o género de outra forma, que não por especulações, as quais acabam sempre por reintroduzir a *montante* um ou mais dos elementos, que supostamente deveriam explicara *jusante*.

No segundo tipo de raciocínio, o sexo biológico é um traço físico, não somente apto, mas destinado, pela sua "saliência" intrínseca (em termos psico-cognitivos), a ser o recetáculo de classificações. Aqui, postula-se uma necessidade humana universal de estabelecer classificações, independentemente de, e antes de qualquer organização social; e uma necessidade de as estabelecer com base em características físicas, independentes de qualquer prática social. Esta é, por exemplo, a tese de Archer e Lloyd (1985): o género permanecerá, dizem eles, *grosso modo*, porque é "prático para classificar as pessoas". Essas duas necessidades não são justificadas ou comprovadas, são simplesmente postuladas. Ora, não se vê em que é que o sexo é mais saliente do que outros traços físicos, que também são igualmente distintivos – a humanidade não é cega –, mas que estão longe de dar origem a classificações, por um lado dicotómicas e, por outro, implicando papéis sociais não apenas distintos, mas hierarquizados.

Designarei essa teoria de "cognitivista", não porque ela seja particularmente defendida pelos chamados especialistas "cognitivistas", mas porque ela utiliza postulados sobre os "pré-requisitos" da cognição humana. A sua versão académica mais conhecida é a de Lévi-Strauss, que, embora não seja psicólogo, funda toda a sua interpretação do parentesco e, por extensão, das sociedades humanas, numa necessidade irreprimível e pré-social (portanto,

psicológica), por parte do ser humano, de dividir tudo em dois (e, de seguida, em múltiplos de dois). Lévi-Strauss foi muito influenciado, como sabemos, pela linguística, em particular pela fonologia saussuriana, e é por uma construção analógica que ele inventou o que se designa em ciências sociais de "estruturalismo". Uma versão um pouco mais recente desta tese é apresentada por Derrida e os seus discípulos: as coisas não se distinguem senão na medida em que se opõem. Mas aí onde Saussure via uma estrutura puramente linguística, Derrida e seus epígonos extraem conclusões filosóficas: a importância da "*différence*", conclusões que incorporam elas próprias postulados muito semelhantes aos de Lévi-Strauss sobre as condições de possibilidade do conhecimento, portanto sobre a cognição, portanto sobre o espírito humano; a teoria saussuriana não tinha uma tal ambição, e a sua validade no seu domínio de pertinência não garante de modo algum tais extrapolações. Certamente, as coisas não são conhecidas senão por distinção e, portanto, por diferenciação; mas essas diferenciações podem ser, e frequentemente são, múltiplas: ao lado das couves e das cenouras, que não são "opostas" umas às outras, há as curgetes, os melões, as batatas, etc. Essas distinções, além disso, não são necessariamente hierárquicas. Mais do que isso, estas distinções não são forçosamente hierárquicas: os legumes não são classificados numa escala de valor. Elas são, muitas vezes, vistas como uma contradição trazida a qualquer tentativa de hierarquização; quando se diz que não se deve adicionar couves e cenouras, quer-se dizer que essas duas coisas são incomensuráveis: elas não têm medida comum, portanto não podem ser comparadas, avaliadas *a fortiori* em termos de mais ou menos, de melhor ou pior.

Os proponentes da tese derridiana laboram numa confusão imperdoável entre as diferenças que constituem a linguagem e as estruturas sociais. As características da cognição, na medida em que possam ser reduzidas às características da linguagem, não podem explicar a hierarquia, que lhes é exterior. Elas não podem, portanto, dar conta do género, ou não o podem fazer senão sob a condição de abandonarem esse aspecto constituinte do género: a hierarquia.

Portanto, nenhum dos dois tipos de raciocínio que poderiam justificar o estabelecimento de um vínculo de causalidade, que fosse do sexo ao gênero, é satisfatório. O pressuposto segundo o qual existe uma tal direção de causalidade permanece o que é: uma pressuposição.

Para pensar em gênero, como para se pensar o que quer que seja, é preciso sair do domínio das pressuposições. Pensar o gênero é repensar a questão da sua relação com o sexo, e para pensar esta questão, é necessário colocá-la, o que implica que se abandone a ideia de que já se conhece a resposta. É necessário não somente admitir, mas também trabalhar a partir de duas outras hipóteses.

A primeira é a de que a coincidência estatística entre sexo e gênero não é senão isso mesmo: uma coincidência, e que a sua correlação se deve ao acaso; no entanto, não podemos aceitar essa hipótese, pois temos uma distribuição onde a coincidência entre o sexo dito biológico e o gênero é "significativa": ela é mais forte do que qualquer correlação que pudesse ser atribuída ao acaso.

A segunda é, então, que o *gênero* precede o sexo; nesta hipótese, o sexo é simplesmente um *marcador* da divisão social; serve para reconhecer e identificar os dominantes e os dominados, ele é um signo. Como ele não distingue seja quem ou o que for e sobretudo não distingue coisas equivalentes, ele adquire, na história, o valor de um símbolo. Este valor simbólico não escapou aos teóricos da psicanálise; quer se trate de uma das últimas consequências de um longo processo, de um ponto de chegada, e não façam dele um ponto de partida, escapa-lhes, por outro lado, totalmente, e infelizmente, esse ponto cego, o qual é também o ponto de partida coincidente entre psicanalistas e muitas feministas.

A sociedade encontra este marcador no universo das características físicas; a este propósito devem ser feitas duas observações:

- 1) Este marcador não se encontra em estado puro, pronto para ser usado; como afirmam Hurtig e Pichevin, para utilizar o sexo, que é composto, de acordo com os biólogos, de diversos indicadores, mais ou menos correlacionados entre si, e de entre os quais a maioria são variáveis contínuas – suscetí-

veis de graus –, é necessário reduzir estes indicadores a um só, para obter uma classificação dicotômica. E, como eles próprios também o afirmam, essa redução é um ato social.

- 2) A presença ou ausência de pênis (o "árbitro final" da classificação dicotômica do sexo no Estado Civil, na opinião de Money e Ehrhardt [1972], citados por Hurtig e Pichevin, 1985) pode-se dizer que é, por definição, um forte preditor do gênero; pelo contrário, no que respeita à procriação, ele está fracamente correlacionado com as diferenças funcionais entre os indivíduos: não distingue claramente as pessoas que podem ter filhos das que não podem; não distingue, com efeito, senão uma parte daqueles que não os podem ter — muitas pessoas incapazes de ter filhos, por causa de uma infertilidade constitucional ou adquirida com a idade, também não têm pênis. Vale a pena determo-nos nisto; pois, se os "cognitivistas" pensam que o sexo é um traço "saliente", é porque eles pensam que o sexo físico está fortemente correlacionado com as diferenças funcionais, e que eles atribuem este "conhecimento" ao resto da humanidade. Eles não pensam que esta é uma "percepção espontânea" da humanidade, apenas na medida em que eles próprios estão convencidos de que se trata de uma característica da natureza que ninguém pode ignorar: que existem dois sexos, e apenas dois, e que esta dicotomia recobre exatamente aquela que existe entre potenciais portadores de filhos e não portadores.

E, com efeito, colocar esses dois "factos" em questão é pôr em causa um dos "núcleos duros" da nossa apreensão do mundo. É necessário, portanto, acrescentar à hipótese da antecedência do *gênero* sobre o *sexo* a seguinte questão: quando fazemos corresponder o gênero e o sexo, comparamos o social com o natural; ou comparamos o social *ainda* com o social, neste caso com as representações que uma determinada sociedade tem do que é a "biologia"? Podemos considerar que, de um ponto de vista lógico, esta deveria ser uma questão *preliminar*, e é, sem dúvida, por isso, que algumas feministas francesas se opõem ao uso do termo "gé-

nero", utilização que, segundo elas, reforça a ideia de que o "sexo" é, ele próprio, puramente natural.

Entretanto, não é seguindo esta lógica que podemos prosseguir. Não se pode colocar em causa diretamente o carácter natural do sexo, para salvar a construção do conceito de género.

Com efeito, o termo "sexo" denota e conota algo natural. Colocar isto em questão à partida não é possível, uma vez que se trataria de uma contradição nos termos, já que a "naturalidade" é parte integrante da definição do termo. Antes de mais, deve ser demonstrado que este termo aplica-se a divisões e distinções sociais. É necessário, portanto, não apenas *separar* o social do termo de origem, que permanece definido pela natureza, mas também fazer *emergir* esse social; é isso que a noção de "papéis sexuais", e depois a de "género" fazem. Só após estabelecida claramente essa "parte social" nos seus termos próprios e, portanto, tendo um *nome* próprio – seja "papéis sexuais" ou "género" –, só então, e então apenas, podemos regressar à noção de partida. É necessário, antes de tudo, delimitar e reivindicar um território para o social: possuir um lugar conceitual diferente do sexo, e ainda ligado ao significado tradicional do termo "sexo", para poder, a partir desse lugar estratégico, interpelar esse sentido tradicional.

Para concluir esta parte, eu diria que não se pode fazer avançar o conhecimento sem, num primeiro momento, aumentar o desconhecimento, ampliando as zonas de sombra, de indeterminação; para avançar, devemos primeiro renunciar a certas evidências; estas "evidências" proporcionam a sensação confortável que toda a certeza proporciona, mas elas impedem-nos de colocar questões, o que é, se não a única, pelo menos a maneira mais segura de chegar a respostas.

Divisões, diferenças e classificações

O debate sobre género e sobre o seu lugar em relação ao sexo recobre, em grande parte, o debate sobre a prioridade entre os dois elementos constitutivos do género, que são indissolúvelmente apresentados em conjunto, mas que têm de ser distinguidos analiticamente: a divisão – portanto, as diferenças de todos os tipos

– e a hierarquia. Onde quer que a linha entre diferenças "naturais" e diferenças construídas seja traçada, admitindo desde logo que, pelo menos, algumas diferenças são construídas, encontramos já na problemática do género; isto significa, ou deveria significar, que reconhecemos o carácter fundador da hierarquia, no que respeita a estas diferenças.

Ora, o que é verdade ao nível da explicação, não o é mais ao nível político: ao nível dos desejos para o futuro, das utopias.

Lá, ninguém quer a hierarquia, mas poucos estão dispostos a admitir que a consequência lógica dessa recusa é a recusa dos papéis sexuais e o desaparecimento do género.

Tudo se passa como se quiséssemos abolir a hierarquia e eventualmente os papéis, mas não a distinção; abolir os *conteúdos*, mas não os *continentes*. Todos querem manter qualquer coisa do género, muito ou pouco, mas, no mínimo, a classificação; poucos parecem prontos a contentar-se com a simples diferença sexual, completamente nua, não marcada por um reconhecimento e uma marca sociais. De repente, as categorias utilizadas para a análise, que distinguem claramente os que pensam que as diferenças vêm *antes*, e a hierarquia *depois*, daqueles que pensam que os conteúdos das partes divididas são o *produto* da divisão hierárquica, tornam-se fluídas e eclipsam-se as diferenças entre essas duas escolas. Isto torna-se muito claro nos debates sobre os valores: valores admitidos como construídos, historicamente adquiridos, mas que devem ser preservados. Esta posição apresenta duas variantes: deve ser estendida ao conjunto da humanidade; *ou* devemos mantê-los cada um no seu grupo de origem — em geral no discurso das mulheres que não querem partilhar os seus valores com os homens. Porque eles são indignos? Incapazes? Ou porque elas sabem que eles não o quereriam? Pode-se perguntar, com efeito, como é que as mulheres 'cuidadoras', e orgulhosas de o serem, poderiam chegar a tornar-se iguais aos homens não modificados e, portanto, continuando estes a esgotar-lhes o seu tempo. Esta contradição não é de menor importância, porque ela mostra que se pode atribuir a confusão política à confusão intelectual, também é possível perguntarmo-nos, num acesso de desespero, se não é, reciproca-

mente, o profundo e inconfessável desejo de nada mudar que está em ação por de trás desta confusão intelectual.

Nestas duas variantes, vemos emergir uma interpretação implícita da situação atual, que está em contradição com a problemática do gênero:

- O desejo de manter um sistema de classificação de indivíduos que teria sobrevivido à sua função de os hierarquizar, o que revela que não se pensa *realmente* que a classificação de gênero seja social;
- Uma visão dos valores muito semelhante à de Mead, e que pode ser resumida da seguinte forma: nesta visão, todas as virtualidades humanas são atualmente representadas; simplesmente elas encontram-se divididas entre os homens e as mulheres; as culturas "masculina" e "feminina", e a própria cultura, não são vistas como produto de uma sociedade hierárquica, elas são vistas como independentes da estrutura social, que é simplesmente colocada por cima.

A hierarquia necessariamente anterior à divisão

É uma visão que é contrária a tudo o que se sabe sobre as relações entre a estrutura social e a cultura. Na tradição marxista, mas mais geralmente na tradição sociológica contemporânea, quer ela seja marxista ou não, considera-se que a organização social vem em primeiro lugar. Isto implica, no que diz respeito aos valores, que eles são, e não podem senão ser, adequados à organização social. A nossa sociedade é hierárquica: o que significa isso para os seus valores? Que eles estão, certamente, hierarquizados entre si, mas não somente, por isto: o modelo aqui tratado também suscita a hierarquia.

Se se pensar a adequação entre estrutura social e valores, então devemos admitir que esses valores são *hierárquicos* em geral, e que os dos dominados não o são menos do que os dos dominantes.

Nesta hipótese, o masculino e o feminino não são apenas, ou não são de todo, o que são no modelo anterior: a partilha de traços

que também estão presentes, de um ponto de vista potencial, em ambos os sexos, e do mesmo modo presentes em todas as formas de sociedades possíveis e imagináveis. No paradigma da adequação, pelo contrário, quer dizer, o da construção social dos valores, o masculino e o feminino são as criações culturais de uma sociedade fundada, entre outras hierarquias, numa hierarquia de gênero. Isso não significa apenas que eles estão ligados uns com os outros, na relação de complementaridade e oposição que nós lhe conhecemos, mas também que esta estrutura determina *o conteúdo de cada uma destas categorias*, e não apenas a relação entre elas. Pode acontecer que, em conjunto, eles delimitem a totalidade dos traços humanos *hoje existentes*; mas, mesmo juntos, eles não delimitam a totalidade das potencialidades humanas. Se seguirmos este paradigma, a mudança nos respectivos *status* desses grupos não pode conduzir nem a um alinhamento de todos os indivíduos sob um único modelo, nem a um feliz cruzamento dos dois modelos: ambas as hipóteses supõem, com efeito, quer uma, quer outra, que estes "modelos" têm modos de existência *sui generis*. Ambas as previsões implicam que se projete num futuro alternativo os traços ou os valores anteriormente existentes. Ora, entregar-se a este tipo de conjetura – que, além do mais, permanece, em geral, totalmente implícita – é ter uma visão insustentável da cultura. Essa visão é estática; se, na época de Mead, admitir a variabilidade das culturas, e até mesmo a arbitrariedade da distribuição dos valores entre grupos, poderia representar um progresso, não é menos certo que esta perspectiva postula a invariabilidade de um fundo humano universal, concepção que as investigações da história das mentalidades, de Foucault, do construcionismo social, inspirando-se – geralmente sem o saberem – nos princípios marxistas de que falei anteriormente, vieram a invalidar mais tarde. Por outro lado, essa visão estática da cultura é o paradigma fundador, mesmo se os seus proponentes não o saibam, da problemática da complementaridade positiva; pois não há um sentido unívoco de complementaridade; o paradigma da hierarquia como motor da divisão também supõe uma complementaridade, mas esta é obviamente negativa; e eu formulo a proposição de que, reciprocamente, qualquer visão positiva da complementaridade supõe o postulado da anterioridade dos valo-

res em relação à sua hierarquização, como no modelo meadiano, e, portanto, um postulado do estatismo, que não pode senão referir-se à ordem da natureza, aqui, da natureza humana. É de um tal ponto de vista, e *apenas* desse ponto de vista, que pode surgir o medo de Mead de que todos se tornem iguais. O medo da indiferenciação geral que seria causada pelo desaparecimento da única diferença que, aparentemente, conhecíamos (o que faz com que eu apenas possa falar com o meu padeiro por não conseguir distinguir a padeira de mim mesma), não é, como vemos, um medo novo. O medo sentido por Mead, de que nem todos se alinhem por um só modelo, toma muitas vezes a forma mais específica de que nem todos se alinhem pelo modelo masculino atual. Seria, diz-se frequentemente, o preço a pagar pela igualdade, um preço talvez muito alto. Esse medo revela uma visão estática, portanto essencialista, de homens e de mulheres, corolário da crença de que a hierarquia estaria de alguma forma sobreposta a essa dicotomia essencial. Ora, no contexto da problemática do gênero, esse medo é simplesmente incompreensível. Se as mulheres fossem os iguais dos homens, os homens não seriam mais os iguais de si mesmos: por que se pareceriam as mulheres àquilo que os homens haviam deixado de ser? É que, se se definir os homens no contexto da problemática de gênero, eles são, em primeiro lugar, e acima de tudo, dominantes. Assemelhar-se a eles seria ser dominante também; mas isso seria uma contradição nos termos. Se, num emparelhamento coletivo de dominantes e dominados, uma das categorias é suprimida, seja a dominante ou a dominada, a dominação é suprimida *ipso facto*, e suprime-se, portanto, a outra categoria do par, ou para dizer de outra forma: para ser dominante, é necessário alguém a quem dominar, e não se pode conceber uma sociedade em que todos seriam "dominantes", como não se pode conceber uma sociedade onde todos seriam "os mais ricos".

Tão pouco se podem imaginar valores para uma sociedade igualitária sob o modelo da adição ou da combinação do masculino e do feminino atuais. Criado na e para a hierarquia, como sobreviveriam eles ao fim de tudo isto? Eu afirmo da visão de sociedade onde os valores existem no seu "ser", antes da sua hierarquização, que ela era estática e, em última análise, naturalista; mas não se trata de uma noção isolada. Ela faz parte de

todo um conjunto que inclui, do meu ponto de vista, as teorias vulgares e eruditas da sexualidade, que carregam uma dupla confusão: confusão entre sexualização e sexualidade e confusão entre sexualidade e procriação. Estas teorias reenviam, elas próprias, ao tema – deveríamos dizer ao esquema – cultural profundo da *incompletude essencial de cada indivíduo, na medida em que ele/ela é sexuado/a*. É neste lugar da consciência – individual e coletiva – que têm a sua origem as resistências afetivas e os obstáculos intelectuais para se pensar o gênero. Este esquema profundo, quer dizer, ancorado quer na consciência quer no inconsciente, eu designei-o em 1981 de "uma amálgama de representações confusas, girando todas em torno da crença na necessidade de relações próximas e permanentes entre a maioria dos homens e das mulheres". Esta *amálgama* (de representações) – que eu desejava designar de heterossexual, mas que me foi sugerido substituir antes por "complementaridade" – adota como emblema a imagem da cópula heterossexual, e atribui-lhe um significado social e uma carga afetiva, que só podem ser explicados pelo seu valor simbólico; poder-se-ia, portanto, designá-los como um "embutido".

Restaria analisar o seguinte: de que modo esse conjunto forma uma *cosmogonia*, isto é, uma visão do mundo total, que excede a soma das suas partes, de caráter místico e não racional; e como esta cosmogonia informa e determina as premissas explícitas e implícitas de muitas das abordagens científicas, incluindo feministas e incluindo lésbicas.

Mas esta análise excederia os limites deste artigo.

Imaginação e conhecimento

O que seriam os valores, os traços de personalidade dos indivíduos, a cultura de uma sociedade não hierárquica, nós não o sabemos e temos dificuldade em imaginá-lo. Mas, para o imaginar, é preciso pensar antes de mais que isso é possível. É possível. As práticas produzem os valores, outras práticas produziriam outros valores. Talvez esta seja a dificuldade a ultrapassar no presente, ligada ao medo do desconhecido, que nos restringe nos nossos im-

pulsos utópicos, bem como no progresso sobre o plano do conhecimento; ainda que ambos sejam mutuamente necessários. Que a análise do presente seja necessária para a construção de um outro futuro, não necessita de ser demonstrado, mas o que é menos reconhecido é que a utopia constitui uma das etapas indispensáveis do processo científico, de todo o processo científico. Somente imaginando o que não existe, se pode analisar o que existe; porque, para entender o que existe, é necessário perguntar-se como isso existe.

E para perguntar-se como isso existe, temos de nos entregar a duas operações; a primeira, descrevi-a acima: supor que não conhecemos a resposta, mesmo quando acreditamos que a conhecemos (a famosa suspensão do juízo); o segundo é *supor* – mesmo se isso é contrário à evidência dos sentidos – *que isso poderia não existir*. Para concluir, direi que talvez só possamos realmente pensar o gênero no dia em que possamos *imaginar o não-gênero*.

Género, raça, sexualidade – debates contemporâneos

Ochy Curiel

Curiel, Ochy. (2005). "Género, raza, sexualidad: debates contemporâneos". Disponível em:

http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.PDF. Acedido em 20/07/2016. ¹

Sem desenvolvermos uma caracterização aprofundada deste tempo, de maneira a que possamos especificar as suas particularidades, poderíamos dizer que este é um tempo sabotado, um tempo híbrido, um tempo onde se misturam a modernidade com visões da pós-modernidade, mas que, pelo menos na América Latina e no Caribe, revela evidências de pré-modernidade. É um tempo global e ao mesmo tempo localmente contextualizado, um tempo em que a viragem à direita, na política e no pensamento social, se endurece, que as desigualdades sociais, económicas, culturais e políticas aumentam, que os racismos, as xenofobias, os

¹ Tradução do espanhol por Geanine Vargas Escobar (geaninevescobar2@gmail.com), Doutoranda do Programa Doutoral em Estudos Culturais - Universidades de Aveiro e do Minho. Bolseira da CAPES - Brasil, investigadora e membro do Grupo de Estudos de Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas, Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro, e por Maria Manuel Baptista (mbaptista@ua.pt), Professora Catedrática do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro e Coordenadora do Grupo de Estudos de Género e Performance.

feminicídios e os fundamentalismos surgem com novas caras, embora mantenham as mesmas lógicas do passado, surgem novas interrogações a partir das práticas sociais e das visões acadêmicas que descentram o sujeito ilustrado-universal eurocêntrico e que colocam no centro a necessidade de dar voz aos que foram considerados outros e outras a partir da diferença colonial.

Face a este tempo, as ciências sociais têm um compromisso ético: oferecer ferramentas teóricas, metodológicas, epistemológicas e políticas para explicar estas realidades e poder atuar sobre elas.

Eu intitulei esta apresentação “Gênero, Raça e Sexualidade, debates contemporâneos” porque me proponho fundamentalmente a três objetivos: primeiro, explicar a genealogia destes conceitos no contexto do pensamento social; segundo, explicar quais são os debates que surgem em torno deles; e terceiro, a importância de relacioná-los porque estas três categorias apresentam-se articuladas com a realidade, com efeitos materiais, tornando-se concretas na produção de opressões, subordinações e exclusões, incluindo assassinatos, ao mesmo tempo que entender as suas interrelações, nos dá ferramentas para eliminar estas opressões.

Parto da premissa, como um ato de descolonização, que a separação entre teoria e prática política tal como tem sido instalada no imaginário social e sobretudo no campo acadêmico a partir de uma herança eurocêntrica, não existe como tal, porque entendo que ambas produzem discursos, mudanças e transformações sociais.

A partir desta premissa, posiciono-me a partir de uma perspectiva das ciências sociais que implica, para mim, primeiro tomar posição tanto teórica como politicamente; segundo, porque entendo que os conceitos ou as categorias analíticas têm a sua razão de ser pela capacidade explicativa que possuem para compreender a realidade e para atuar sobre ela.

A minha posição como uma mulher socialmente construída, afrodescendente, nascida numa ilha do Caribe, lésbica feminista, por posição política, ativista e simultaneamente acadêmica, provavelmente outorga-me um certo privilégio epistémico para abordar estes temas, porém, embora estas situações pudessem dar-me certa legitimidade para abordá-los, creio que qualquer pessoa, seja

intelectual ou ativista desta região latino-americana e caribenha, que se proponha a estudar as estruturas ou relações sociais, que são os propósitos das disciplinas das ciências sociais, pela herança colonial que nos atravessou, devem considerar estas categorias como centrais nas suas propostas teóricas, epistemológicas, investigativas e de atuação, caso contrário continuam a fazer parte dessa massa de intelectuais e ativistas que seguem os cânones estabelecidos para continuarem colonizados e colonizadas.

A minha perspetiva teórica será o feminismo, pois embora existam resistências pelo enviesamento androcêntrico e sexista de boa parte dos cientistas sociais em reconhecê-lo como teoria social, é sobejamente sabido o que é o feminismo como proposta interdisciplinar, o qual concretizou importantíssimos aportes sobre estas questões. Esta teoria social foi construída tanto a partir do movimento social como a partir da academia crítica.

É a teoria feminista que põe a descoberto todas aquelas estruturas e mecanismos ideológicos que reproduzem a discriminação e a exclusão, sobretudo em relação ao grupo social das mulheres, metade da humanidade, embora as suas análises permitam compreender outros grupos sociais e outras relações.

Esta apresentação tem várias partes: em primeiro lugar contextualizarei as ciências sociais e as suas crises internas. Em segundo lugar, abordarei cada uma das categorias que me proponho (género, raça, sexualidade) separadamente, para poder evidenciar a sua genealogia teórica e política e os debates que têm surgido em torno delas, e posteriormente, apresentarei as propostas que surgem do feminismo para relacioná-las.

Immanuel Wallerstein no seu texto *Para Abrir as Ciências Sociais* (1996) localiza o nascimento das ciências sociais conjuntamente com o nascimento do sistema do mundo moderno, no momento em que a Europa se constitui como dominante sobre o resto do mundo (s. XVI – 1945). Este facto marcou a visão das ciências sociais a partir de vários modelos: o modelo *newtoniano*, que buscava certezas e que partia da distinção entre passado e futuro; o *modelo cartesiano* com base numa lógica dualista de separação entre o humano e a natureza, a matéria e a mente, o mundo físico

e o mundo social, a separação entre tempo e espaço, entre ciência e filosofia, entre conhecimento verdadeiro e não verdadeiro, conhecimento objetivo e subjetivo; o *modelo darwinista* da teorização social, baseado na sobrevivência dos mais fortes; e o modelo positivista da ciência que buscava uma reconciliação entre ordem e progresso. Estes modelos e visões conduziram à construção nas ciências sociais de estruturas de conhecimento eurocentradas, institucionalizadas e profissionalizadas através de disciplinas fechadas, sempre aspirando a parecerem-se com as ciências duras ou naturais, as quais historicamente têm gozado da legitimidade do conhecimento supostamente verdadeiro e de uma suposta maior objetividade.

A partir das práticas exploratórias, juntamente com o trabalho etnográfico que surge a partir de diversas disciplinas sociais, através do trabalho de campo por exemplo, surge a investigação empírica como forma de obter conhecimentos em primeira mão. Não obstante, este tipo de etnografia assumia as premissas normativas da ciência positivista, newtoniana, darwiniana e cartesiana, a partir da qual se pensava que se estudavam “povos ou grupos sem história” (Wallerstein 1996).

Depois de 1945 uma nova mudança surge nas ciências sociais. Inicia-se uma crítica ao ahistoricismo, à falta de consideração pela mudança social e uma crítica ao universalismo ocidental europeu e ao seu paroquialismo cultural ao aplicar conceitos ocidentais a culturas e sociedades não ocidentais, ao mesmo tempo que se questionava a ausência dos grupos oprimidos e marginais; mulheres, grupos racializados e étnicos, sócio-sexuais, etc., na construção histórica.

Como pioneiros do pensamento crítico encontramos Frantz Fanon (1977) e Aimé Césaire (2000) intelectuais negros, nos anos 30 e 50 respectivamente, os quais propõem a descolonização. Estes dois autores conceberam a descolonização não somente como uma não dependência entre metrópoles e colônias ou entre países do norte e países do sul, mas também como um desmantelamento das relações de poder e concepções de conhecimento que fomentam a reprodução de hierarquias raciais, geopolíticas e de imaginários que foram criados no mundo moderno/colonial.

Nos anos sessenta e setenta, posições críticas foram impulsionadas pelas práticas em face do poder colonial europeu, relacionadas com as lutas independentistas da Ásia e da África. O maio de 68, movimento estudantil universitário, não apenas europeu, mas também latino-americano, gerou novas concepções no campo do pensamento social. Surge a corrente pós-estruturalista que concebe novas abordagens para problemas que não foram previstos pelas teorias clássicas, como foi o caso do estruturalismo, do marxismo e da psicanálise. Esta corrente de pensamento propôs libertar o conhecimento das amarras impostas pelos métodos ilustrados e racionais e a sua pretendida capacidade de universalização totalizadora, assumindo narrativas independentes, autônomas, não estruturais.

Na América Latina, a partir das propostas críticas das ciências sociais da região, entendeu-se o surgimento da América como produto da modernidade no contexto da construção do sistema-mundo, lugar de onde a Europa se constituiu a partir da sua referência periférica: a América. (Dussel, 1999). Esta relação tem implicado uma estrutura de dominação e exploração mundial que Anibal Quijano (2000) denominou de colonialidade do poder e mais tarde María Lugones, a partir de uma proposta feminista, fazendo uma crítica a Quijano por não considerar a construção das relações de género heterocentradas e binárias, denominou sistema de género moderno/colonial (Lugones, 2008).

Na região, a partir das práticas políticas, as lutas indígenas e negras marcam uma genealogia destas contra-hegemonias, que dão lugar ao pensamento crítico. Posteriormente, a partir das décadas de sessenta e setenta, os movimentos de libertação nacional, os movimentos contra o imperialismo norte-americano, contra as ditaduras provocaram importantes mudanças na política e no pensamento social crítico. Paralelamente, o movimento ecologista, o pacifismo, os movimentos negros e indígenas, a segunda onda do feminismo, foram as expressões políticas mais importantes deste momento, dando lugar ao que posteriormente se denominou “novos movimentos sociais”, que colocavam novas questões (sexo, raça, sexualidade, etnia, etc..) como categorias importantes para entender o social a partir das suas reivindicações identitárias e de reconhecimento.

Tudo isto constitui antecedentes importantes para o que hoje conhecemos como estudos culturais, pós-coloniais, decoloniais e subalternos, que permitiram uma resistência crítica e um maior protagonismo de sujeitos e sujeitas de países do chamado Terceiro Mundo, que questionam o sujeito único e as oposições tradição/modernidade, civilização/selvageria, desenvolvimento/subdesenvolvimento, metrópole/periferia, globalização/localismo, dominação/dependência, colocando no centro a importância do discurso nas representações coloniais, e o gênero, a raça, a sexualidade, a que se acrescentam a classe, o lugar e o espaço, que têm sido categorias centrais em todas estas posições críticas.

Em seguida abordarei cada uma das categorias para poder entender a sua genealogia epistemológica e política.

O gênero

O gênero é uma categoria que tem estado ultimamente em voga.

Foi o psicólogo e sexólogo neozelandês, Dr. John William Money, quem primeiro utilizou o gênero como conceito a partir das suas investigações sobre “identidade de gênero e papel de gênero”. No seu livro *Gay, Straight and In-Between: The Sexology of Erotic Orientation*, Money estabelece uma dicotomia entre natureza e cultura, entre o inato e o adquirido, entre o biológico e o social, o psicológico e o fisiológico (Lamas, 1986).

Depois dele utilizou-o Robert Stoller nos anos sessenta no âmbito da psicologia. No texto *Sex and Gender* (1968) Stoller analisava as diferenças entre sexo e gênero em casos relacionados com transexuais, para distinguir entre a identidade sexual (*gender*) e o sexo biológico (sexo).

Contudo, é a partir do feminismo que o gênero adquire maior importância como categoria analítica. A sua utilização teórica, epistemológica e política serviu para desnaturalizar o que significava ser mulher, concebida como “o outro” em relação ao paradigma masculino e explicar que as desigualdades entre os sexos não eram uma questão natural, mas antes social e histórica.

No feminismo, a categoria gênero tem antecedentes em termos analíticos.

O trabalho da antropóloga norte-americana Margaret Mead em *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* realizado na Nova Guiné, no qual se propôs analisar a “personalidade social” através dos temperamentos de ambos os sexos, foi provavelmente um dos principais textos fundacionais. Mead analisou o modo como a divisão sexual do trabalho e as estruturas de parentesco explicavam os distintos papéis de gênero nas diferentes etnias que estudou, de maneira diferente do que acontecia nas sociedades ocidentais, demonstrando que as diferenças temperamentais não eram inatas, mas antes sociais.

Posteriormente, em 1949, a filósofa existencialista Simone de Beauvoir, publica a sua obra “O Segundo Sexo”, texto pioneiro para o feminismo, cujas análises se condensaram na sua famosa frase: “*A mulher não nasce, torna-se*”. A partir desta perspectiva, Beauvoir analisou o modo como a mulher foi considerada o “Outro”, como um não sujeito, que surge como um *a priori* da espécie humana a partir de uma estrutura dual: o mesmo e o outro. O masculino auto-denominou-se “o mesmo”, enquanto foi construindo as mulheres como o “Outro absoluto”, o que levava à opressão das mulheres. (Beauvoir, 1987).

Na segunda onda nos anos setenta, um texto central para o feminismo foi “Sexual Politics” (1970) de Kate Millet, que fazia fortes críticas a Stoller e afirmava entre outros aspectos, que as diferenças entre homem e mulher eram sociais, seguindo as análises de Beauvoir.

No feminismo, a categoria gênero é utilizada pela primeira vez pela socióloga britânica Ann Oakley, a partir de uma perspectiva sociológica (1972). Para ela, o sexo referia-se a uma divisão biológica entre homem e mulher; o gênero, um seu paralelo, que resultava da divisão social desigual em feminilidade e masculinidade.

Posteriormente Gayle Rubin em 1975, antropóloga norte-americana, utiliza o gênero no seu conceito de sistema sexo-gênero, que definiu como “*o conjunto de disposições pelas quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana*” (Rubin,[1975]1996:36).

Partindo destas ideias, Rubin sublinhava que o sexo é moldado pela intervenção social, e que, portanto, a subordinação das mulheres é produto das relações que organizam e produzem a sexualidade e o género, razão pela qual é necessário situar a origem da opressão das mulheres no social, não na biologia.

O feminismo como movimento social fortalece-se na década de setenta. Embora a partir de distintas correntes, a maioria das feministas concordavam, que aquelas posições que naturalmente tinham sido socialmente atribuídas às mulheres, como mães, esposas, dependentes, não eram naturais, mas antes uma questão cultural e social, ainda que nesta segunda onda, se entendesse que o sexo era algo biológico e o género uma construção social.

Tudo o que anteriormente se referiu produziu o surgimento, nos anos 70, dos estudos de género e a perspectiva de género, os quais substituíram significativamente os estudos da mulher, os estudos feministas, a proposta feminista. O acolhimento desta perspectiva também se relacionou com a necessidade de legitimação de muitas feministas nos espaços académicos e a partir do movimento social, para conseguirem financiamentos por parte de muitas agências de cooperação, pois o género afinal de contas era mais aceitável, em comparação com as supostas ameaças que implicava denominar estes estudos ou posições como feministas.

Posteriormente, algumas autoras complexificaram o conceito de género, por exemplo Joan Scott, historiadora norte-americana, que ampliou o conceito de género ao considerá-lo como uma das formas primárias das relações e estruturas sociais, pela qual o poder se significa. De acordo com Scott, estas relações de poder expressam-se em símbolos culturais, que evocam representações, múltiplas (e frequentemente contraditórias), em conceitos normativos que interpretam os significados dos símbolos, os quais se expressam em doutrinas religiosas, educativas, científicas, legais e políticas, e também definem a identidade em termos subjetivos. (Scott, 1998).

A contribuição maior desta categoria para a teoria e a prática feminista e para as ciências sociais a nível geral, é que permite evidenciar que o que se considera homem e mulher está longe de determinismo biológicos, mas que se trata de construções sociais, portanto desvela estruturas sociais de poder em volta dos sexos.

Mas no interior do próprio feminismo esta categoria foi posta em questão já que implica a diferença sexual como fundamento do género.

O facto de o género se basear na diferença sexual permite que se continue a considerar, como um dado adquirido, que o sexo é natural. Esta relação entre sexo e género aparece como duas categorias que dependem uma da outra. A segunda é analisada com a construção social da primeira (o género) e a primeira (o sexo) assume-se como um facto preexistente.

Nicole Claude Mathieu, feminista materialista francesa foi das primeiras a abordar, em 1973, esta questão. Para a autora, como para todas as materialistas, os homens e as mulheres definem-se por uma relação social que é de classe, concretamente são classes de sexo, relação que está ligada ao sistema de produção, à divisão social do trabalho e à apropriação individual e coletiva. É a partir dessa realidade sociológica que se acredita na suposta complementariedade entre os sexos e na dependência entre homens e mulheres.

Neste sentido a bipartição dos géneros não tem nada a ver com o biológico, mas antes com uma definição ideológica. Estas relações enquadram-se em relações de desigualdade e hierarquias e são explicadas através da opressão, dominação e exploração das mulheres pelos homens. Assim a diferença não é diferença, mas, como chama Mathieu, *diferenciação*, quer dizer, a construção social (e ideológica e, portanto, política) da diferença que, mais do que ter a ver com a construção cultural do género, evidencia a construção cultural do sexo e da sexualidade. A partir daqui assume-se que existe uma domesticação da sexualidade e a imposição da heterossexualidade como norma obrigatória. Isso significa que, como premonitoriamente o disse Christine Delphy, o género antecede o sexo e não o contrário (Mathieu, 2005).

A filósofa norte-americana Judith Butler trouxe também importantes contribuições para o assunto no seu texto *El Género en disputa* (2001), a partir do ponto de vista pós-estruturalista. Butler desenvolve a teoria da performatividade de género. Para a autora, o género é uma performance, não é a expressão de um ser interior ou a interpretação de um sexo que estava aí, antes do gé-

nero, é antes uma atuação, um fazer no contexto da heteronormatividade, que tem como base ontológica a diferença sexual. Para Butler “o sexo, por definição, sempre foi o gênero” (Butler, 2001: 35).

As contribuições de Butler têm como base as teorizações propostas pelas feministas materialistas, embora muito pouco o tenha reconhecido publicamente, apesar de ter obtido os maiores créditos acadêmicos e políticos.

Pela sua parte, as afro-feministas questionam também a categoria, pois ela assume as mulheres como um grupo homogêneo, sem as diferenciar nos seus contextos e na sua relação com a raça, por exemplo. Estas críticas contribuem significativamente para desuniversalizar o conceito de mulher, inclusive de mulheres, quando estas estão atravessadas por outras relações de poder, como é a raça e a sexualidade, evidenciando de maneira concreta que a mulher, não existe, que é um mito também eurocentrado (Curiel, 2007).

Em conclusão, o gênero é uma categoria importante para as ciências sociais, na medida em que é uma categoria analítica e política que evidencia as hierarquias entre os sexos no contexto de estruturas sociais mais amplas, mas tem limitações, ao considerar como dado adquirido que existem dois grupos: homens e mulheres, diferentes mas complementares e os assume como grupos homogêneos e descontextualizados.

Sexualidade

A sexualidade começou a ser estudada no campo das ciências sociais a partir de disciplinas como a medicina, a psiquiatria e a psicologia. Inclusivamente tinha sido estudada antes pela teologia, cuja perspectiva foi a normalização, a patologização e a prescrição.

Até ao século XIX o saber teológico baseava-se no princípio da reprodução e é a partir daí que se concebe a sexualidade. Posteriormente, a passagem do saber teológico para o saber científico dá lugar a lógicas normalizadoras, baseadas em teorias evolucionistas e biológicas, patologizando todas as práticas sexuais que

não correspondiam ao modelo heterossexual e ao modelo reprodutivo. Os trabalhos de Richard de Krafft-Ebing, Masters e Johnson, Wilhem Reich, Aldred Kinsey, fundadores da sexologia contemporânea, instalaram o discurso sexológico, prescrevendo as condutas sexuais e o controle sobre os corpos e os desejos (Prada, 2009).

Michel Foucault contribuiu com aspectos significativos para a questão da sexualidade. As suas análises mostram a existência de uma economia geral dos discursos sobre o sexo nas sociedades modernas a partir do século XVII. Não obstante, critica-se a Foucault o ter assumido o binarismo de gênero para analisar a sexualidade.

A antropologia da sexualidade também trouxe contribuições significativas. A partir dela foi proposto um modelo de análise da construção da sexualidade que permite entender os significados das práticas e a mediação cultural. Analisa os produtos e os produtores da reprodução social, que surgem da compreensão da sexualidade como construção social e cultural (Loyola, 1998).

Mas foram as teóricas lésbicas feministas que deram um salto significativo ao entenderem a sexualidade não como práticas sexuais, mas antes como produto de uma instituição e de um regime como é o da heterossexualidade. Adrienne Rich, feminista norte-americana ([1980]1998) e Monique Wittig ([1982] 2006), feminista francesa, são as autoras que mais contribuíram neste sentido.

Para Rich, a heterossexualidade é uma instituição política que é obrigatória para as mulheres. Expressou-se ao longo da história através do cinto de castidade, do casamento infantil, da erradicação da existência lésbica, da idealização do amor e do casamento heterossexual, da excisão genital feminina, entre outras práticas que, se tem implicado a imposição da força física sobre as mulheres em muitos casos, em outros são exercidos pelo controle da sua consciência. A partir desta instituição as mulheres têm sido convencidas de que o casamento e a opção sexual pelos homens são componentes inevitáveis das suas vidas, mesmo que sejam insatisfatórias ou opressivas.

Esta conceção também apoiou a tarefa dos proxenetas nas redes de prostituição, além de impulsionar as filhas e as suas

mães a silenciar a violação incestuosa dos pais e as esposas espancadas a permanecerem em silêncio em relação aos seus esposos abusadores.

Esta obrigatoriedade da heterossexualidade está ligada, para além disso, às formas de produção capitalistas que produzem a segregação por sexo na esfera do trabalho, atribuindo às mulheres posições inferiores na divisão do trabalho como empregadas domésticas, secretárias, amas, educadoras, empregadas de mesa, dando lugar a uma sexualização no próprio trabalho, onde se exerce, em muitas ocasiões e em muitos momentos, o assédio sexual.

A partir de tudo isso, Rich considera que, para as mulheres, a heterossexualidade tem um poder explicativo diferente do que se considera ser uma “prática sexual”, “preferência”, “orientação” ou “escolha”. Para ela trata-se de uma imposição institucionalizada (e eu diria naturalizada), para assegurar o direito masculino ao acesso físico, económico e emocional às mulheres.

Por seu turno, Monique Wittig, baseada nas análises de Nicole Claude Mathieu, considerou a heterossexualidade como um regime político cuja ideologia se baseia fundamentalmente na ideia do que existe (A) diferença sexual que define dois sexos, A diferença sexual, a qual constitui uma formação imaginária que coloca a natureza como causa. Uma tal diferença não existe senão como ideologia, pois oculta o que ocorre no plano económico, político e ideológico. Esta divisão, para esta autora, embora tenha efeitos materiais torna-se abstrata e é concetualizada por aqueles que mantêm o poder hegemónico.

Segundo Wittig, o sexo é uma categoria que existe na sociedade heterossexual e nela as mulheres são heterossexualizadas, o que significa que lhes é imposta a reprodução da espécie e a sua produção, com base na sua exploração e que são apropriadas por meio de um contrato fundamental: o casamento, um contrato que é por toda a vida e que só a lei pode interromper (pelo divórcio). O cuidado e a reprodução, assim como as obrigações atribuídas a muitas mulheres (sujeitas ao lar, ao sexo forçado, reprodução para o marido, noção jurídica conjugal) significam que as mulheres pertencem aos seus maridos.

Wittig argumentou que mesmo no âmbito público, fora do casamento, as mulheres são vistas como disponíveis para os homens e os seus corpos, vestidos e comportamentos devem ser visíveis, o que, ao fim de contas é uma espécie de serviço sexual forçado.

Tudo isso é assumido “naturalmente” pelo Estado, as leis, a instituição policial entre outros regimes de controlo.

Neste sentido, a sexualidade longe de ser constituída apenas por pulsões, práticas, ou simplesmente ligada ao erotismo, tem de ser analisada no interior da heterossexualidade obrigatória enquanto regime político.

A raça

A ideia de raça surge com o racismo como ideologia e fenómeno social moderno.

A partir do ponto de vista doutrinário e religioso o racismo tem as suas origens no debate teológico, que ocorre no século XV no contexto da colonização e da escravatura imposta pela Europa na América e em África. Primeiro surge a teoria monogenista, com base na ideia de que todos os humanos descendem de Adão e Eva. Nesta lógica, os nativos americanos foram considerados como seres inferiores, não descendentes de Adão e Eva e que não tinham alma, portanto não eram considerados humanos. Posteriormente, a teologia colonial relativa à população africana justificava a escravatura, assumindo que os negros eram filhos de Cam, o filho negado de Noé, argumentando que havia nascido negro por uma maldição e que, por decisão divina, estavam destinados à servidão e à escravatura, ideias que se mantiveram durante séculos na tradição judaico-cristã (Larkin, 2002; Lalueza, 2001).

Como reação às explicações religiosas, desenvolve-se na Europa o Iluminismo. A razão passou a ser o fundamento das explicações dos fenómenos, o que trouxe consigo o desenvolvimento da ciência e de novas teorias poligenistas. Do ponto de vista científico, o racismo teve as suas bases no desenvolvimento da raciologia (estudos científicos das raças humanas), que sustentava a crença de que a humanidade podia ser dividida em raças, com

base em genótipos e fenótipos. Estas tentativas foram marcadas pelo preconceito racial dos cientistas, que faziam abstrações e manipulações em algumas experiências, as quais eram selecionadas previamente e que generalizavam situações que não respondiam necessariamente à realidade. As “raças” eram concebidas como tendo características e traços físicos que determinavam certas características culturais e morais de determinados grupos humanos e, portanto, consideravam-se elementos biológicos e inatos.

Os trabalhos científicos de Carl de Linné, que em 1758 com seu livro *Systema Nature* do escritor francês George Louis Leclerc, de Arthur Gobineau, que em 1853 escreveu o *Essai sur l'inégalité des races humaines*, de Houston Chamberlain, inglês, nacionalizado alemão, com a sua obra *The Foundations of the Nineteenth Century*, teoria da evolução de Darwin e Spencer, dividiram a humanidade em raças humanas, atribuindo um valor social a umas que se sobrepunham a outras, as brancas europeias no topo da pirâmide e a negra na base. Do mesmo modo, a partir da filosofia de Voltaire, Montesquieu no *Do Espírito das Leis*, criaram-se as condições que favoreceram a instalação desta ideia. (Wieviorka, 1991).

Tudo isso contribuiu para que os povos indígena e africano na América fossem considerados não sujeitos, excluídos de toda a humanidade, portanto excluindo os seus corpos, as suas culturas, pelo que se assumia poderem ser manipulados, medidos, dominados, controlados, explorados pela razão instrumental.

A partir de então a ideia de raça, e com ela a origem do racismo no pensamento social, é introduzida por muitos autores e autoras na segunda metade do século XIX e entre as I e II Guerras Mundiais e vinculada à colonização europeia e aos horrores do nazismo, pelo que se considera uma invenção ocidental. É a partir deste momento que o racismo se converte em ideologia com base no determinismo biológico.

A partir da sociologia, por volta do ano de 1830, Alexis Toqueville e Max Weber contribuem com os primeiros elementos de uma teoria sociológica do racismo e impulsionam uma viragem importante no pensamento da época, questionando, a partir da escravatura dos africanos e africanas na América, a suposta inferioridade dos negros com base nas suas diferenças biológicas,

afirmando que se tratava de um assunto social e político, criticando assim as doutrinas racistas (Wieviorka, 1991).

Nos Estados Unidos, no final do século XIX e princípios do século XX, iniciam-se investigações que integram afrodescendentes e simpatizantes brancos que elaboram análises e teorias para compreender o fenómeno do racismo. Destacam-se as contribuições da American Negro Academy, em 1867, e da National Association for the Advancement of Colored People, em 1909, os trabalhos W. E. B. Dubois e, a partir da antropologia, as contribuições de Franz Boas, a Escola de Chicago, os quais contribuem para questionar o determinismo biológico em que se fundamenta a ideia de raça. (Wieviorka, 1991).

Tendo-se demonstrado que as raças não existem como categorias de classificação humana, mas antes como construções imaginárias, como ideia, como significantes que possuem uma intenção política para justificar desigualdades sociais, políticas e culturais, devemos dispensar a utilização do termo “raça”? O que significa abdicar de uma categoria?

Este é um dos debates contemporâneos.

A feminista francesa Colette Guillaumin, traz perspectivas interessantes para este debate. Defende que seria um erro sociológico determinar o que é verdadeiro e o que é falso na perceção de raça, pois responder à questão da realidade material da raça significa escamotear a realidade psico-social que mostra a existência de um “facto” racial. O importante para a autora é que o carácter psico-social é igualmente discriminatório, como o foi o fenómeno concreto da “raça real” (Guillaumin, 1972).

Paul Gilroy, (1991) intelectual afrodescendente, entende e reconhece os argumentos do movimento antirracista na utilização do termo “raça”, por ser a única categoria possível de auto-identificação, a qual lhe permitiu uma certa solidariedade a partir de categorias que lhe foram impostas pelos opressores. Embora muitas vezes o termo “raça” se utilize entre aspas para denotar o carácter de construção social, Gilroy argumenta que isso não é suficiente porque, finalmente, todo o discurso que recria as “raças” seria anacrónico, pois os conflitos raciais deveriam ser en-

tendidos no contexto de outros tipos de conflitos sociais, como a planetarização do lucro, ou a abertura de novos mercados, factos que se encontram já bastante longínquos na memória do processo escravagista.

Em face dos interessantes argumentos de Gilroy, Alfonso Guimarães, sociólogo afro-brasileiro aponta certas discordâncias, que vão no sentido de assinalar que a “raça” adquire diversos significados, dependendo do contexto e que não é somente uma categoria que serve para articular a luta política, mas que continua a ser uma categoria analítica necessária, pois é *“a única que revela que certas discriminações são efetivamente raciais e não apenas de classe ou culturais”* (Guimarães, 2002: 50).

Fruto dos horrores que permitidos pela suposta existência das raças e o ódio que incitou entre grupos humanos, gerando fenómenos fatais como o holocausto nazi e a escravatura, o conceito de raça foi substituído a partir de certas posições do pensamento social pelo conceito de etnia, para se referir a certas características culturais de determinados grupos. Esta substituição constituiu uma espécie de repúdio ético-humanista contra as ideias racistas dos nazis, destacando a historicidade e a culturalidade das comunidades humanas, mais do que comunidades construídas em função de traços hereditários de ordem moral e intelectual baseados nas origens raciais (Stolke, 1995).

A substituição da raça pela etnia tem, contudo, contribuído para algumas armadilhas ideológicas e políticas incorporadas na dicotomia raça=natureza/etnia=cultura.

Antes, a tendência foi minimizar ou subtrair o fenómeno do racismo, que se declina de forma real em discriminações e exclusões, que são justificadas ideologicamente, e que são atribuídas a supostas deficiências físicas, morais e intelectuais, as quais se consideram raciais e hereditárias; por outro lado, agora coloca-se o paradoxo de considerar a raça relacionada com a natureza e a etnicidade com a cultura. Com esta separação de raça-biologia /etnia-cultura nega-se que as comunidades e os grupos étnicos sejam também construções sociais e tende-se a um relativismo cultural que entende as etnias com se fossem entidades específicas e autónomas, resultando na criação de estereótipos, na ten-

dência ao comunitarismo, ao integrismo², portanto promovendo e aprofundando o racismo.

Como temos observado, estas três categorias têm em comum o facto de que a partir do seu estudo foi possível questionar o determinismo biológico, que constituiu a base ideológica defendida por muitos anos pela ciência e pela religião, para que aos grupos humanos como os negros, as negras, indígenas, mulheres, lésbicas, gays, trans, se lhes prescrevesse serem os outros, constituindo-se a partir da diferença, face ao paradigma moderno que foi o homem branco, heterossexual e com privilégios de classe.

A consubstancialidade/interseccionalidade das categorias sexo/género, raça e sexualidade

Nesta apresentação, parti da premissa de que através das práticas políticas também se produz conhecimento e, nesse sentido, as primeiras que elaboraram a proposta de que raça, sexo, classe, sexualidade deveriam ser entendidas como co-substanciais, não separadas umas das outras, foram as mulheres negras nos Estados Unidos, iniciadoras do que se denomina BLACK FEMINIM, na década de setenta.

O Coletivo Río Combahee, constituído por mulheres e lésbicas de cor, foi o primeiro coletivo a propô-lo. Na sua primeira declaração pública, em 1977, expunham:

A declaração mais geral da nossa política neste momento seria de que estamos comprometidas a lutar contra a opressão racial, sexual, heterossexual e classista, e que a nossa tarefa específica é o desenvolvimento de uma análise e de uma prática integradas, baseadas no facto de que os maiores sistemas de opressão se encontram conectados. A síntese destas opressões está na origem das condições das nossas vidas. Como Negras, vemos o feminismo Negro como lógico, um movimento político para combater as opressões simultâneas e múltiplas com que se defrontam todas as mulheres de cor... Uma posição antirracista e antissexista articulada juntou-nos inicialmente, e enquanto nos desenvolvíamos politicamente dirigimo-nos ao heterossexismo

² NT. A autora refere-se a fenómenos de guetização e separatismo.

e à opressão económica do capitalismo (Combahee River Collective, 1988: 179).

Estas mulheres, em conjunto com Angela Davis, Audre Lourde, Barbara Smith, na linha das lutas que lhes antecederam, com Rosa Parks, Sojourner Truth, Maria Stewart, elaboraram toda uma proposta epistemológica e política a partir das suas experiências como mulheres, como negras, muitas delas proletárias e outras lésbicas.

Anos mais tarde, Gloria Anzaldúa y Cherrie Morraga publicaram a sua importantíssima antologia *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* ([1981] 1988), na qual escrevem um conjunto de mulheres “de cor” e do chamado Terceiro Mundo sobre as suas diversas realidades, produzindo uma rica e profunda análise do racismo e do classismo, do heterossexismo, bem como do sistema patriarcal, a partir das suas próprias experiências.

Foram pioneiras do que hoje se chama o pensamento de fronteira, teoria *queer*, pois questionavam as identidades estáticas e essencialistas, através da arte, em particular da literatura, questionando inclusive os cânones literários, escrevendo em Espaninglês como proposta de linguagem. “Viver na fronteira”, de Glória Anzaldúa, que escreveu em 1987, remete-nos para esse pensamento:

Viver na Fronteira significa que tu
 não és nem hispana, índia, negra, espanhola
 nem gabacha³, és mestiça, mulata, híbrida...
 apanhada no fogo cruzado de todos os lados...
 enquanto carregas as cinco raças sobre as tuas costas sem
 saber para que lado te virar, de qual correr...

Viver na fronteira significa saber
 que a índia em ti, atraçoada por 500 anos,
 já não está falando,
 que as mexicanas te chamam renegada,

³ NT. Pessoa que é originária dos Estados Unidos da América.

que negar a Anglo dentro de ti é tão mau quanto ter negado a Índia ou a Negra;

Quando vives na fronteira

as pessoas caminham através de ti, e o vento rouba a tua voz,

és uma burra, boi, bode expiatório,

anunciadora de uma nova raça,

metade e metade – tanto mulher como homem, nenhum –

um novo género; ...

... deves viver viver sem fronteiras

ser uma encruzilhada.

Inspiradas nestas mulheres lésbicas, afro e chicanas, hoje muitas feministas, tanto na academia como no movimento social, nesta região latino-americana e caribenha, tentamos continuar essa genealogia, a partir de uma visão integral, pois entendemos que estas categorias se sobrepõem não somente nas experiências de muitas mulheres, como também na própria história dos nossos povos.

Uma análise das relações de sexo/género deve incluir as formas pelas quais a raça se instalou na região que hoje se chama Latino-América e o Caribe e como ela tem produzido um neocolonialismo, cujas maiores afetadas são as mulheres, sobretudo as racializadas e pobres, pois ambas as opressões, o racismo e o sexismo, têm estado presentes nas suas vidas e nas suas relações.

Esta consubstancialidade dá-nos ferramentas para entender, por exemplo, como a mestiçagem enquanto ideologia nacionalista e homogenizante, teve como base fundamental a violação das mulheres indígenas e negras por parte dos colonizadores, a partir de uma lógica heterossexual, que faz com que os homens se apropriem dos corpos das mulheres, sobretudo daquelas cujos corpos são valorizados, ou como mercadoria, ou como meros objetos da natureza.

Permite-nos entender como no imaginário dos povos indígenas ou comunidades negras não devem existir lésbicas, gays ou trans porque se trata de uma herança ocidental. É assim que se produz a sexualização da raça ou a racialização da sexualidade, como bem explana a colombiana Mara Viveros (2009).

A interrelação destas categorias permite-nos compreender como o regime da heterossexualidade não só afeta as lésbicas ou as pessoas com sexualidades não normativas, mas também e sobretudo todas as mulheres, pela sua dependência emocional, material, simbólica dos homens, e como este regime se instalou desde a colonização e a construção de nações, através da cidadania liberal, na qual uma estrangeira, por exemplo, só pode aspirar a ser uma cidadã nacional através do casamento, ou, em todo o caso, através da união livre, cujo modelo é finalmente heterossexual, mesmo que a união seja entre casais do mesmo sexo. O casal, a família nuclear como ideologia definem as categorias de cidadania e estas estão atravessadas pelas relações de género, de raça, de sexualidade e de classe.

Num contexto como o da Colômbia, com um conflito armado interno, vemos como estas categorias se relacionam. O deslocamento afeta fundamentalmente as mulheres afro e indígenas. A violência sexual contra as mulheres é uma arma de guerra, os territórios de comunidades negras e indígenas são os que geralmente são apropriados para instalar a guerra cotidiana e para instalar os mega-projetos neoliberais.

Diante de tudo isso, para as e os cientistas sociais comprometidos com a mudança desta realidade, é fundamental então considerar estas interrelações nas suas análises, situando-as neste contexto atual que cada vez se torna mais difícil.

Para isso são necessários novos quadros interpretativos que deem conta da complexidade destes fenómenos e daquele que, geralmente, são as suas maiores vítimas e os seus responsáveis.

Por outro lado, as categorias de género, raça e sexualidade não nos levam somente a analisar a política de identidade e de reconhecimento, como é a tendência das ciências sociais mais pós-modernas. São categorias centrais para analisar as relações e as estruturas sociais.

A política de identidade, que tem sido necessária como reivindicação política, também tem os seus limites. Estes são instáveis, contextualizados, são acima de tudo estratégias políticas e não fins em si mesmos. As políticas de identidade e de reconhecimento

estão em voga neste momento, são a outra cara da modernidade, hoje com traços de pós-modernidade, que muitas vezes é ou individualizada ou, paradoxalmente, essencializada.

Categorias como mulher, negro, negra, indígena, lésbica, gay, trans servem-nos apenas para a articulação política, não podem ser fins em si mesmos.

Creio que é mais importante ser antirracista do que ser orgulhosamente negra, creio que é mais importante ser feminista do que reconhecermo-nos mulheres, creio que é mais importante eliminar o regime da heterossexualidade do que ser lésbica, creio que o importante são os projetos políticos de transformação, que surgem a partir dos movimentos sociais, mas também da academia crítica.

Neste contexto, as ciências sociais, particularmente aquelas posturas críticas que contribuem para construir outro mundo possível, diferente deste, possuem hoje vários desafios:

- Eliminar por completo a dicotomia entre natureza e cultura.
- Reconhecer os conhecimentos que se produzem na região, para situar a nossa produção tão rica em pensamentos e práticas, sempre alimentando-se de outros conhecimentos críticos, que se produzem em outras latitudes.
- Reconhecer o feminismo como uma teoria social e, sobretudo, os aportes do feminismo crítico latino-americano, que contribui de maneira significativa para entender as diferentes relações de poder e as interrelações que se produzem a partir da raça, do sexo, da classe, da sexualidade, sempre contextualizadas no tempo e no lugar.
- Reconhecer os conhecimentos que se produzem a partir das práticas políticas dos diversos movimentos sociais.

Só assim provocaremos uma real crise nas ciências sociais hegemônicas, como uma forma de descolonização. Tudo depende de como nos posicionemos e qual é o mundo que queremos construir.

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria. y Moraga, Cherríe. 1981. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Persephone Press.
- Butler, J. 2001. *El género en disputa*. México. Programa Universitario de Estudios de Género Universidad Nacional Autónoma de México.
- Césaire, Aimé. 2000. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid. Akal.
- Combahee River Collective. 1988. Una declaración feminista negra, en: Cherríe Morraga y Ana Castillo (eds) *Esta puente es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco. Ism press.
- Curiel, Ochy. y Falquet, Jules (comps.). 2005. *El Patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires. Brecha Lésbica.
- Curiel, Ochy. 2007. “La Crítica Poscolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista”, en: *Colonialidad y Biopolítica en América Latina*. Revista NOMADAS. No. 26. Bogotá. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central.
- _____, 2007. Los aportes de las afrodescendientes la teoría y la práctica feminista. *Desuniversalizando el sujeto “Mujeres”*, en: *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, vol.III, Buenos Aires, Catálogos.
- De Beauvoir, S. ([1949]1987). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. 1999. “Más allá del Eurocentrismo: El Sistema-mundo y los límites de la modernidad”, en: *Pensar (en) los intersticios. Teoría y Práctica de la Crítica Postcolonial*. S. Castro, Guadiola –Rivera y C. Millán. eds. Bogotá. Instituto de Estudios Pensar. Universidad Javeriana.
- Fanon, Frantz. 1977. *Los condenados de la Tierra*, México. Fondo de Cultura Económica.
- Gilroy, Paul. 1991. *There ain't no black in the union Jack: The Cultural Politics of race and nation*. Ed. University of Chicago. Press Chicago.
- Guillaumin, Colette. 1972. *L'ideologie raciste*. La Haya. Mouton.
- Guimaraes, Antonio. 2002. *Classes, Raças e Democracia*. Sao Paulo. Editora 34.
- Millett, Kate. 1970. *Sexual Politics*. New York. Doubleday.
- Oakley, Ann. 1972. *Sex, Gender and Society*. London. Temple Smith.
- Lalueza, Carles. 2001. *Razas, racismo y diversidad*. Valencia. Algar Editorial.
- Lamas, Marta. 1986. *La antropología feminista y la categoría género*. Nueva antropología. Volumen VIII. No. 30. México.
- Larkin Nascimento, Eliza. 2002. *O Sortilegio Da color. Raça e Gênero no Brasil*. Sao Paulo. Instituto de Psicologia da Universidade de Sao Paulo.
- Loyola, M. 1998. *La sexualité: dans les sciences humaines*. París. L'Harmattan.
- Lugones, María. 2008. “Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial”, en: *Género y Descolonialidad*. Mignolo, W. (comp.). Buenos Aires. Del signo.
- Mathieu, Nicole Claude. [1989]. 2005. ¿Identidad sexual/ sexuada/ de sexo?. Tres modos de conceptualización de la relación sexo y género. En: Curiel, Ochy. y Jules.
- Falquet (comps). *El Patriarcado al Desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires. Brecha Lésbica.
- Mead, Margaret. 1950. *Sex and temperament in three primitive societies*. N.Y. Mentor Book.
- Prada, Nancy. 2010. *Discurso sobre sexualidad de las mujeres en la prensa co-*

- lombiana. Tesis de maestría en Estudios de Género. Bogotá. Universidad nacional de Colombia.
- Quijano, Anibal. 2000. Colonialidad del poder y Clasificación Social. *Journal of World System Research* XI.
- Rich, Adrienne. [1980], 1998. La Heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana. en: Navarro, Marysa y Catherine R. Stimpson. (comps). *Sexualidad, género y roles sexuales*. Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- Rubin, Gayle. [1975] 1988. “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en: Navarro, M y Stimpson, C. (comps.) *¿Qué son los estudios de mujeres?*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Scott, J. 1998. “El género, una categoría para el análisis histórico”, en: Navarro, M. y Stimpson, C. (comps), *¿Qué son los estudios de mujeres?*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Stolke, Verena. 2000 *¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?* *Política y Cultura*, 14, México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Viveros, Mara. 2009. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad [en línea], disponible en: ucaldas.edu.co/docs/seminario_familia/Ponencia_MARA_VIVEROS.pke.
- Wallerstein, Immanuel. 1996. *Abrir las Ciencias Sociales*. Siglo XXI. México.
- Wieviorka, Michel. 1991. *El Espacio del racismo.*, Barcelona-Buenos Aires. Ediciones Paidós Ibérica.
- Wittig, Monique. 2006. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona. Egales.

Heterossexualismo e o sistema de género colonial/moderno

María Lugones

Lugones, María. (2007). “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System”, *Hypatia*, Vol. 22, nº1 (Inverno 2007), pp.186-209.¹

Partindo de uma vertente teórico-praxiológica, proponho um enquadramento para começar a pensar o heterossexualismo como uma parte fundamental do modo como o género se funde com a raça nas operações do poder colonial. O colonialismo não impôs articulações pré-coloniais europeias aos colonizados. Ele impôs um novo sistema de género que introduziu, para os homens e mulheres colonizados, modos de articulação muito diferentes daqueles designados aos burgueses brancos colonizadores. Assim, o colonialismo introduziu muitos géneros, e, o género em si, como um conceito colonial e como um modo de organização de relações de produção e de propriedade, de cosmologias e de modos de conhecimento. Mas não podemos entender esse sistema de género sem entender o que Anibal Quijano chama de “a colonialidade do poder” (2000a, 2000b, 2001-2002).

O motivo para historicizar a formação do género é que sem essa história, continuamos a centrar a nossa análise no patriar-

¹ Tradução do inglês por Larissa Latif (larissalatif@gmail.com), docente da UFPA, investigadora e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

cado; isto é, numa formação de género opressiva, hierárquica e binária que repousa sobre a supremacia masculina, sem que tenhamos qualquer compreensão clara dos mecanismos pelos quais a heterossexualidade, o capitalismo e a classificação racial se tornam impossíveis de compreender separadamente. O patriarcado heterossexualista tem sido um quadro de análise a-histórico. Entender a relação entre o nascimento do sistema de género colonial/moderno e o nascimento do capitalismo colonial global – considerando a centralidade da colonialidade do poder para esse sistema de poder global – significa compreender de uma nova maneira a organização da vida no presente.

Tentar historicizar o género e o heterossexualismo é, portanto, tentar mover, desalojar, complexificar os difíceis obstáculos, tanto conceituais quanto políticos, que temos enfrentado, eu e outros envolvidos em projetos libertadores/decoloniais. Esses obstáculos impedem a criação de conceitos e a realização de ações libertadoras como possibilidades de-coloniais. Possibilidades libertadoras que valorizam o lado claro do sistema de género colonial/moderno endossam, ao invés de rejeitar, uma organização opressiva da vida. A análise do género e da sexualidade realizada por grande parte da teoria e da prática feminista branca, particularmente da filosofia feminista, tem carecido frequentemente de uma profunda imbricação da raça nas suas considerações. É com cautela que me refiro a essa teoria e prática como feminista “branca”. Pode-se suspeitar de uma redundância envolvida nesta afirmação: essa teoria e prática são brancas porque parecem estar inevitavelmente enredadas por uma compreensão de género e de sexualidade que se origina naquilo que eu chamo de lado claro do sistema de género moderno/colonial. Mas esta é, naturalmente, uma conclusão à qual se chega quando se compreende o género como um conceito colonial. No entanto, o caminho político/prático/teórico pelo qual eu chego a essa conclusão, aquele que leva a sério a colonialidade do poder, ainda não se tornou central na investigação sobre género. Como deixarei claro mais à frente neste ensaio, é também politicamente importante o facto de que muitos de entre os investigadores que consideraram seriamente a colonialidade do poder tenderam a naturalizar o género. Essa posição fortalece configurações coloniais e opressivas de género, organizações opressivas da vida.

Assim, por um lado, estou interessada em investigar a interseção de raça, classe, gênero e sexualidade, de modo a entender a indiferença que persiste em muitas das análises feministas. Os feminismos das mulheres de cor e do terceiro mundo mostraram de modo sistemático um caminho para a crítica dessa indiferença quanto à profunda imbricação de raça, gênero, classe e sexualidade. O enquadramento que eu proponho fundamenta-se totalmente nos feminismos das mulheres de cor e das mulheres do terceiro mundo e tem a sua origem neles. Eles permitem-nos colocar questões difíceis, mas esperançosamente inspiradoras. Essas questões pretendem inspirar a resistência à opressão compreendida neste grau de complexidade. Há duas perguntas cruciais que podemos colocar sobre o heterossexualismo a partir desta perspectiva: como tornar possível compreender a heterossexualidade não apenas na sua normatividade, mas na prática da sua sistemática perversidade transversal, exercida violentamente através do sistema de gênero colonial moderno, de modo a constituir um sistema mundial de poder? Como tornar possível a percepção de que o significado do heterossexualismo se produz na sua relação intrínseca a uma dominação persistentemente violenta, que marca a carne e se multiplica ao definir os corpos das pessoas privadas de liberdade, segundo padrões de diferenciação concebidos para constituí-los como a materialidade torturada do poder? O trabalho que inicio aqui é o de oferecer as primeiras pistas para começar a responder a estas perguntas. Eu não acredito que seja possível qualquer solidariedade ou amor homoerótico entre mulheres que endossam o sistema de gênero colonial/moderno e a colonialidade do poder. Penso também que o trabalho intelectual e prático transnacional que ignora a imbricação da colonialidade do poder e do sistema de gênero colonial/moderno reitera do mesmo modo este sistema global de poder. Mas tenho visto repetidamente, muitas vezes incrédula, como teóricos brancos, embora politizados, simplificam o gênero em termos de patriarcado. Pretendo, portanto, fazer mover a discussão sobre o heterossexualismo, através da mudança dos seus próprios termos.

Interessa-me também investigar a interseção de raça, classe, gênero e sexualidade, de modo a compreender a indiferença que

os homens – e, mais importante para as nossas lutas, homens que foram racializados como inferiores — demonstram, em relação às violências sistemáticas infligidas às mulheres de cor². Quero compreender a construção desta indiferença de modo a torná-la inevitavelmente reconhecível por aqueles que alegam estar envolvidos em lutas de libertação. Esta indiferença é insidiosa, pois coloca barreiras tremendas no caminho das lutas das mulheres de cor pela nossa própria liberdade, integridade e bem-estar e no caminho das lutas correlativas a estas em direção à integridade comunitária. Esta última é crucial para as lutas comunitárias com vista à libertação, uma vez que é a sua espinha dorsal. A indiferença encontra-se tanto no que respeita à vida cotidiana, quanto no que se refere ao pensamento teórico sobre a opressão e a libertação. Parece-me que essa indiferença ultrapassa o simples facto de não se conseguir ver a violência por causa da separação categorial³ de raça, género, classe e sexualidade. Ou seja, não me parece ser apenas uma questão de cegueira epistemológica causada pela separação categorial.

As feministas de cor já demonstraram claramente quanta dominação violenta e exploração se revelam desde que a perspectiva epistemológica enfoque a interseção dessas categorias⁴. Mas isso não parece suficiente para despertar, nos homens que foram alvos de dominação violenta e exploração, qualquer reconhecimento da sua cumplicidade ou colaboração com a dominação violenta sobre as mulheres de cor. Em particular as teorias sobre a dominação global continuam a proceder como se não houvesse necessidade de reconhecimento e resistência a traições ou colaborações dessa natureza.

² Uso o termo *mulheres de cor*, originado nos EUA, como um termo de coaligação contra múltiplas opressões. É um termo problemático e não necessariamente um termo com que se auto-identificam muitas das mulheres às quais o sistema de género moderno/colonial foi imposto. Essas mulheres foram e continuam sendo alvo de violências sistemáticas e extensivas, tanto estatais quanto interpessoais, sob o capitalismo global eurocentrado.

³ Uso o termo *categorial* para caracterizar modos de funcionamento de acordo com categorias. De modo algum estou querendo dizer *categórico*.

⁴ Existe uma literatura muito vasta e significativa sobre a questão interseccional. Aqui refiro-me apenas a algumas peças: Spelman 1988; Barkley Brown 1991; Crenshaw 1995; Espiritu 1997; Collins 2000; e Lugones 2003.

Neste ponto, para seguir com esta investigação, proponho colocar juntos dois quadros de análise que eu penso não terem sido suficientemente explorados em simultâneo. Refiro-me, por um lado, ao importante trabalho sobre gênero, raça e colonização feito, não exclusivamente, mas de modo significativo, pelas feministas do terceiro mundo e pelas feministas de cor, incluindo teóricas críticas da raça. Esse trabalho enfatizou o conceito de interseccionalidade e expôs a exclusão histórica e teórico-prática das mulheres não-brancas nas lutas pela libertação das mulheres⁵. O outro quadro é aquele que Quijano introduziu e que está no centro do seu trabalho, o da colonialidade do poder (2000a, 2000b, 2001-2002)⁶. Articular em conjunto estas duas linhas de análise permite-me chegar ao que designo, provisoriamente, por “sistema de gênero moderno/colonial”. Penso que esta compreensão do gênero está, em traços largos, implícita em ambos os quadros, mas ainda não explicitamente articulada, ou pelo menos não articulada na direção que me parece necessária para desvendar o alcance e as consequências da cumplicidade com este sistema de gênero. Parece-me que articular o sistema de gênero colonial/moderno, ao mesmo tempo nos seus traços mais largos e em toda a sua concretude detalhada e vivida, nos permitirá tomar consciência daquilo que nos foi imposto. E também da extensão e da amplitude da sua destrutividade fundamental. Este texto pretende tornar visível como o sistema de gênero colonial/moderno age para nos submeter – tanto mulheres quanto homens de cor — em todos os domínios da existência. Mas também deseja explicitar a crucial ruptura dos laços de solidariedade prática. Meu intento é propor uma maneira de entender, de ler, de perceber a nossa condescendência para com esse sistema de gênero. Precisamos convocar uns aos outros a rejeitá-lo, ao mesmo tempo que realizamos uma transformação das relações comunitárias⁷. Neste

⁵ Ao trabalho já mencionado, quero acrescentar Amos e Parmar 1984; Lorde 1984; Allen 1986; Anzaldúa 1987; McClintock 1995; Oyewùmí 1997; e Alexander e Mohanty 1997.

⁶ Aníbal Quijano escreveu extensivamente e influentemente sobre este tópico. A interpretação que ofereço foi reunida a partir das obras: 1991, 2000a, 2000b, 2001-2002.

⁷ A educação popular pode ser um método de exploração crítica coletiva deste sistema de gênero, tanto de modo lato, quanto, e mais importante, na concretude do seu espaço/tempo, em direção a uma transformação das relações comunais.

ensaio inicial, apresento o modelo de Quijano, que vou complexificar, mas que já nos dá — na lógica dos seus eixos estruturais — uma boa base para compreendermos os processos do entrelaçamento da produção da raça e do género.

A colonialidade do poder

Quijano pensa a intersecção entre raça e género em grandes termos estruturais. Assim, para entender essa intersecção nos termos desse autor, é necessário entender o seu modelo de explicação do poder capitalista como global e eurocentrado. Tanto a raça⁸ quanto o género são considerados nesse modelo (*patrón*)⁹. Quijano entende que todo o poder é estruturado através de relações de dominação, exploração e conflito, na medida em que os atores sociais lutam pelo controle das “quatro áreas básicas da existência humana: o sexo, o trabalho, a autoridade coletiva e a subjetividade/intersubjetividade com os seus recursos e produtos” (2001-2002, 1). O poder capitalista global e eurocentrado organiza-se tipicamente em torno de dois eixos: a colonialidade do poder e a modernidade (2000b, 342). Esses eixos organizam as disputas pelo controle de cada área da existência, de tal maneira que induzem completamente o significado e as formas de dominação em cada uma delas. Deste modo, para Quijano, as disputas/lutas pelo controle do sexo/género definem este domínio da existência, e, por seu turno, essas disputas/lutas organizam-se em torno dos eixos da colonialidade e da modernidade.

Esta é uma compreensão demasiado estreita das opressivas construções moderno/coloniais a respeito do género. Quijano também adota pontos de vista patriarcais e heterossexuais em relação às disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Quijano aceita a compreensão global, eurocentrada e capitalista daquilo que se compreende como género. As linhas desse enquadramento ser-

⁸ Quijano entende a raça como uma ficção. Ele coloca sempre aspas em torno deste termo para significar essa qualidade fictícia. Quando os termos “europeu”, “indígena” estão entre aspas, eles significam uma classificação racial.

⁹ Quijano prefere usar “padrão” a “modelo” para traduzir o seu termo “patrón”. A sua justificação é que “modelo” sugere algo para seguir ou copiar. No entanto, como o uso do termo “padrão” soa muitas vezes estranho, eu uso modelo.

vem para ocultar as maneiras pelas quais as mulheres colonizadas não-brancas foram submetidas e excluídas do poder. Uma vez desvelados os pressupostos dessa estrutura, o caráter opressivo dessas articulações heterossexuais e patriarcais pode ele próprio ser compreendido. O gênero não tem de organizar as articulações sociais, nem mesmo as articulações sexuais sociais. Mas, para além disso, as articulações de gênero também não têm de ser nem heterossexuais nem patriarcais. Elas não o são necessariamente, quer dizer, em termos históricos. Compreender estas características da organização do gênero no sistema de gênero moderno/colonial — o dimorfismo biológico, a organização heterossexual e patriarcal das relações — é crucial para uma compreensão da diferenciação de gênero conjuntamente com a das linhas “raciais”. Dimorfismo biológico, heterossexualismo e patriarcado são todos característicos daquilo que eu designo por lado claro da organização colonial/moderna de gênero. Eles marcam hegemonicamente os escritos sobre o significado do gênero. Quijano parece aceitar inconscientemente este significado hegemônico do gênero. Com estas críticas, eu pretendo expandir e complexificar a sua abordagem, preservando a sua compreensão sobre a colonialidade do poder, que está no centro do que designo por sistema de gênero moderno/colonial.

A colonialidade do poder introduz a classificação social básica e universal da população do planeta em termos da ideia de “raça” (Quijano 2001-2002, 1). A invenção da raça constitui uma viragem fundamental, pois substitui as relações de superioridade e inferioridade estabelecidas através da dominação. Ficcionalmente, ela recria a humanidade e as relações humanas em termos biológicos. É importante notar que o Quijano oferece é uma teoria histórica da classificação social para substituir o que ele designa por “teorias eurocêntricas das classes sociais” (2000b, 367). Ao fazê-lo, dá espaço para conceptualizar a colonialidade do poder. Abre caminho para que seja concetualizada a centralidade da classificação da população mundial em termos de raças. Possibilita também que se compreenda que as disputas históricas pelo controle do trabalho, sexo, autoridade coletiva e intersubjetividade são processos de longa duração e não elementos anteriores às relações de poder. Os elementos que constituem o modelo de poder capitalista global e eurocentrado não estão separados uns dos outros e

nenhum deles preexiste aos processos que constituem os padrões estabelecidos. De facto, a apresentação mítica destes elementos como metafisicamente anteriores é um aspecto importante do modelo cognitivo do capitalismo global eurocentrado.

Ao constituir esta classificação social, a colonialidade permeia todos os aspectos da existência social e dá origem a novas identidades sociais e geoculturais (Quijano 2000b, 342). “América” e “Europa” estão entre as novas identidades geoculturais. “Europeu”, “índio”, “africano” estão entre as identidades “raciais”. Esta classificação é “a expressão mais profunda e duradoura da dominação colonial” (2001-2002, 1). Com a expansão do colonialismo europeu, ela foi imposta à população do planeta. Desde então, tem permeado todas as áreas da existência social, constituindo a forma mais eficaz de dominação material e social intersubjetiva. Assim, a *colonialidade* não se refere apenas à classificação racial. É um fenómeno abrangente, já que é um dos eixos do sistema de poder e, como tal, permeia todo o controle de acesso ao sexo, da autoridade coletiva, do trabalho, da subjetividade/intersubjetividade e da produção de conhecimento a partir dessas relações intersubjetivas. Ou, em alternativa, todo o controle sobre sexo, subjetividade, autoridade e trabalho articulam-se em torno dela. Na minha compreensão da lógica do “eixo estrutural” utilizado por Quijano, o elemento que serve de eixo torna-se constitutivo de e passa a ser constituído por todas as formas assumidas pelas relações de poder, no que respeita ao controle sobre um domínio particular da existência humana. Finalmente, Quijano também deixa claro que, embora a colonialidade esteja relacionada com o colonialismo, eles são distintos porque este último não inclui necessariamente relações racistas de poder. O nascimento da colonialidade e a sua extensão prolongada e profunda por todo o planeta está intimamente relacionado com o colonialismo (2000b, 381).

No modelo de poder capitalista global e eurocentrado de Quijano, o *capitalismo* refere-se à “articulação estrutural de todas as formas historicamente conhecidas de controle do trabalho ou exploração, escravidão, servidão, pequena produção mercantil independente, trabalho assalariado e reciprocidade sob a forma hegemónica da relação de trabalho capital-salário”(2000b, 349).

Neste sentido, a estruturação das disputas pelo controle do trabalho é descontínua: nem todas as relações de trabalho sob o sistema do capitalismo global eurocentrado se enquadram no modelo de relação capital/salário, embora este seja o modelo hegemônico. É importante desde o início observar que, na escala da colonialidade do poder, o trabalho assalariado foi reservado quase exclusivamente aos europeus brancos. A divisão do trabalho é completamente racializada, assim como geograficamente diferenciada. Deste modo, vemos que a colonialidade do trabalho implica uma total imbricação entre trabalho e raça.

Para Quijano, a modernidade, o outro eixo do capitalismo global eurocentrado, seria “a fusão das experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo, criando um universo específico de relações intersubjetivas de dominação sob uma hegemonia eurocentrada” (2000b, 343). Ao caracterizar a modernidade, Quijano concentra-se na produção de um modo de conhecimento, classificado como racional, que surge, desde o século XVII, no interior desse universo subjetivo específico, que se constitui nos principais centros hegemônicos do sistema mundial de poder (Holanda e Inglaterra). Este é um modo de conhecimento eurocentrado. Por *Eurocentrismo* Quijano entende a perspectiva cognitiva não apenas dos europeus, mas do mundo eurocentrado, daqueles que foram educados sob a hegemonia do capitalismo mundial. “O eurocentrismo naturaliza a experiência das pessoas dentro desse modelo de poder” (2000b, 343).

As necessidades cognitivas do capitalismo e a naturalização das identidades e das relações de colonialidade, bem como da distribuição geocultural do poder do capitalismo mundial, condicionaram a produção desse modo de conhecimento. As necessidades cognitivas do capitalismo incluem “medição, quantificação, externalização (ou objetivação) do que é cognoscível em relação ao sujeito do conhecimento, de modo a controlar as relações entre as pessoas e a natureza e as relações entre aquelas no que respeita a esta, em particular à propriedade dos meios de produção” (Quijano, 2000b, p. 343). Esse modo de conhecimento foi imposto a todo o mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblemática da modernidade.

A Europa foi mitologicamente considerada como preexistente a esse padrão de poder, como um centro capitalista mundial que colonizou o resto do mundo e, como tal, ocupava o momento mais avançado no trajeto linear, unidirecional e contínuo da espécie. Consolidou-se uma concepção de humanidade de acordo com a qual a população do mundo foi diferenciada em dois grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo e civilizado, tradicional e moderno. *Primitivo* referido um tempo anterior na história da espécie, nos termos de um tempo de evolução. A Europa veio, portanto, a ser concebida miticamente como preexistente ao capitalismo colonial global e como tendo alcançado um nível muito avançado num caminho contínuo, linear, unidirecional. Assim, a partir deste ponto de partida mítico, outros habitantes do planeta passaram a ser concebidos miticamente não como dominados através da conquista, nem como inferiores em termos de riqueza ou poder político, mas como estando num estágio anterior na história da espécie, nesse caminho unidirecional. Eis o significado da qualificação “primitivo” (Quijano 2000b, 343-44).

Deste modo, podemos compreender a organização estrutural dos elementos constitutivos do modelo do capitalismo global eurocentrado proposto por Quijano. Modernidade e colonialidade proporcionam um entendimento complexo da organização do trabalho. Elas permitem-nos ver a adaptação entre a completa racialização da divisão do trabalho e a produção de conhecimento. O padrão permite heterogeneidade e descontinuidade. Quijano afirma que a estrutura não é uma totalidade fechada (2000b, 355).

Podemos agora abordar a questão da interseccionalidade de raça e género¹⁰ [9], nos termos de Quijano. Penso que a lógica dos “eixos estruturais” faz mais e menos do que a interseccionalidade. A interseccionalidade revela o que fica invisível, quando categorias como género e raça são concetualizadas separadamente. A dificuldade em tornar visíveis aqueles que são dominados e vitimizados com base nessas duas categorias tem sido a motivação do esforço para intersectá-las. Embora todos na modernidade

¹⁰ Aqui, ao abandonar as aspas ao redor de raça, não pretendo discordar de Quijano sobre a qualidade fictícia da raça. Em vez disso, quero começar a enfatizar a qualidade fictícia do género, incluindo a “natureza” biológica do sexo e da heterossexualidade.

capitalista eurocentrada sejam tanto racializados quanto genericados, nem todos são dominados ou vitimizados por causa da sua raça ou gênero. Kimberlé Crenshaw e outras mulheres feministas de cor observaram que as categorias têm sido interpretadas como homogêneas e escolhido como norma o elemento dominante do grupo; assim, as *mulheres* escolhem mulheres burguesas brancas, os *homens* escolhem homens brancos burgueses, os *negros* escolhem homens heterossexuais negros e assim por diante. Torna-se evidente, deste modo, que a lógica da separação categorial distorce o que ocorre na intersecção, como a violência contra as mulheres de cor. Dada a construção habitual das categorias, as mulheres de cor são mal interpretadas no que tange à intersecção das categorias. Assim, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que falta, temos à nossa frente a tarefa de reconceitualizar a lógica da intersecção, para evitar a separação¹¹ [10]. É somente quando percebemos raça e gênero interconectados ou fundidos que realmente podemos visibilizar as mulheres de cor.

A lógica dos eixos estruturais mostra como o gênero é constituído pela, e constituinte da, colonialidade do poder. Nesse sentido, não há separação de énero/raça no modelo de Quijano. Penso que essa lógica está correta. Mas o eixo da colonialidade não é suficiente para identificar todos os aspectos do gênero. Os aspectos do gênero que são mostrados dependem de como o gênero é efetivamente concetualizado no modelo. Para Quijano, o modelo (padrão) de gênero parece estar contido dentro da organização daquela “área básica de existência” que o autor chama de “sexo, os seus recursos e produtos” (2000b, 378). Ou seja, há uma descrição do gênero dentro da estrutura, que não é colocada sob escrutínio, e essa descrição é muito estreita e excessivamente biologizada, na medida em que pressupõe o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, a distribuição patriarcal de poder, e assim por diante.

Embora eu não tenha encontrado uma caracterização do gênero no que li da sua obra, parece-me que Quijano dá a entender que a diferença de gênero é constituída nas disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. As diferenças são moldadas

¹¹ Ver minhas *Peregrinações / Peregrinajes* (2003) e “Multiculturalismo Radical e Mulheres Feministas de Cor” (n.d.) para uma descompactação dessa lógica.

pela maneira como esse controlo é organizado. Quijano entende o sexo enquanto atributos biológicos¹² elaborados como categorias sociais. Ele contrapõe a qualidade biológica do sexo com o fenótipo, que não inclui atributos biológicos diferenciais. Por um lado, "nenhuma cor de pele, forma dos olhos ou do cabelo tem qualquer relação com o aspecto biológico estrutural" (2000b, 373). O sexo, por outro lado, parece ser inquestionavelmente biológico para Quijano. O autor caracteriza a "colonialidade das relações de género"¹³, isto é, a organização das relações de género em torno do eixo da colonialidade do poder, nos seguintes termos:

1. Em todo o mundo colonial, os padrões normativos e formais de comportamento sexual dos géneros e, conseqüentemente, os padrões de organização familiar dos "europeus" foram fundados diretamente na classificação "racial": a liberdade dos homens e a fidelidade das mulheres constituíam, na generalidade do mundo eurocentrado, a contrapartida do acesso livre – não pago, como na prostituição — dos homens brancos às mulheres negras e indígenas na América, mulheres "negras" na África, e mulheres de outras "cores" no resto do mundo colonizado.
2. Na Europa, ao invés disso, foi a prostituição das mulheres o contraponto do padrão familiar burguês.
3. Unidade e integração familiar, impostas como os eixos do modelo da família burguesa no mundo eurocentrado eram o contraponto da contínua desintegração das unidades pais-filhos das "raças não brancas", que podiam ser mantidas e distribuídas como propriedade, não apenas como mercadoria, mas como "animais". Este foi particularmente o caso entre os "negros" escravizados, já que essa forma de dominação sobre eles era mais explícita, imediata e prolongada.
4. A hipocrisia caracteristicamente subjacente às normas e valores formais-ideais da família burguesa não é, então, alheia à colonialidade do poder. (Quijano 2000b, 378,)

¹² Não vi estes atributos resumidos por Quijano. Assim, não sei se ele se está a referir a combinações cromossómicas ou a genitália e seios.

¹³ Quero assinalar que Quijano chama a esta secção da sua "Colonialidad del Poder y Clasificación Social" (2000b), não de colonialidade do sexo, mas sim do género.

Como vemos nesta citação complexa e importante, a estrutura de Quijano restringe o gênero à organização do sexo, os seus recursos e produtos, parecendo partir de uma pressuposição sobre quem controla o acesso e quem é constituído como recurso. Quijano parece dar como certo que a disputa pelo controle do sexo é uma disputa entre os homens sobre o controle dos recursos dos homens, que se acredita que sejam as mulheres. Os homens não parecem ser entendidos como recursos em encontros sexuais. Não se supõe que as mulheres disputem o controle sobre o acesso ao sexo. As diferenças são pensadas em termos de como a sociedade lê a biologia reprodutiva.

Intersexualidade

Em “Definitional Dilemmas”, Julie Greenberg refere que as instituições legais têm o poder de classificar indivíduos numa categoria racial ou sexual específica¹⁴: “O sexo ainda é presumido como binário e facilmente determinável por uma análise de fatores biológicos. Apesar dos estudos antropológicos e médicos em contrário, a sociedade pressupõe um paradigma sexual binário inequívoco em que todos os indivíduos podem ser nitidamente classificados como homens ou mulher” (2002, 112). Greenberg observa que em toda a história dos EUA a lei não conseguiu reconhecer os intersexuais, apesar do facto de que 1 a 4% da população mundial é intersexual. Ou seja, eles não se encaixam perfeitamente em categorias sexuais não ambíguas; “Eles têm alguns indicadores biológicos *tradicionalmente* associados aos homens e outros *tradicionalmente* associados às mulheres. A maneira com que a lei define os termos *masculino*, *feminino* e *sexo* terá um profundo impacto sobre esses indivíduos” (112, itálicos da autora).

As classificações revelam que o que se entende por sexo biológico é socialmente construído. Do final do século XIX até à Primeira Guerra Mundial, a função de reprodução foi considerada uma característica essencial da mulher. A presença ou a ausência de ovários era tida como o critério final do sexo (Greenberg 2002, 113).

¹⁴ A relevância das disputas legais contemporâneas sobre a atribuição de gênero a indivíduos intersexuais deveriam ser claras, já que o modelo de Quijano inclui este período.

Mas há um grande número de fatores que podem ser considerados ao estabelecer o sexo ‘oficial’ de alguém: cromossomas, gônadas, morfologia externa, morfologia interna, padrões hormonais, fenótipo, sexo atribuído e sexo auto-identificado (Greenberg 2002, 112). Atualmente, os cromossomas e a genitália são levados em conta, mas de uma maneira tal que fica claro o facto de que a biologia é completamente interpretada e, em si, cirurgicamente construída.

Bébés XY com pénis “inadequados” devem ser transformados em meninas porque a sociedade acredita que a essência da masculinidade é a capacidade penetrar uma vagina e urinar em pé. Bebês XX com pénis “adequados”, no entanto, são atribuídos ao sexo feminino porque a sociedade e muitos na comunidade médica acreditam que a essência da feminilidade é a capacidade de ter filhos ao invés da capacidade de se envolver numa relação sexual satisfatória (Greenberg 2002, 114).

Os indivíduos intersexuais são, com frequência, cirúrgica e hormonalmente transformados em machos ou fêmeas. Os fatores biológicos são levados em conta em processos judiciais, envolvendo o direito de alterar a designação sexual em documentos oficiais, a capacidade de fazer uma queixa por discriminação no emprego com base no sexo, o direito de casar (Greenberg 2002, 115). Greenberg relata as complexidades e a variedade de decisões sobre a atribuição sexual em cada caso. A lei não reconhece o estatuto intersexual. Embora a lei permita a auto identificação do sexo em certos documentos, “na maior parte, as instituições legais continuam a basear a atribuição do sexo nas suposições tradicionais de que o sexo é binário e pode ser facilmente determinado pela análise de fatores biológicos ”(Greenberg 2002, 119).

O trabalho de Greenberg permite-me assinalar uma relevante pré-suposição presente no modelo de Quijano. Relevante, porque o dimorfismo sexual tem sido uma característica importante do que eu designo como "o lado claro" do sistema de género colonial/moderno. Aqueles que estão no "lado sombrio" não foram necessariamente compreendidos dimorficamente. Os temores sexuais dos colonizadores levaram-nos a imaginar os povos indígenas das Américas como hermafroditas ou intersexuais, com grandes pénis e seios

com leite fluído¹⁵. Mas, como Paula Gunn Allen (1986/1992) e outros mostraram, indivíduos intersexuais eram reconhecidos em muitas sociedades tribais antes da colonização, sem serem assimilados ao binarismo sexual. É importante considerar as mudanças que a colonização trouxe para entender o escopo da organização do sexo e do género sob o regime colonial e o capitalismo global eurocentrado. O facto de este último reconhecer apenas o dimorfismo sexual para os burgueses brancos, homens e mulheres, não tem como consequência direta uma divisão sexual baseada na biologia. As correções cosméticas e estruturais à biologia deixam muito claro que o “género” antecede os traços “biológicos” e confere-lhe significado. A naturalização das diferenças sexuais é outro produto do uso moderno da ciência, já apontado por Quijano no que respeita à “raça”. Nem todas as diferentes tradições corrigem e normalizam as pessoas intersexuais. Portanto, assim como acontece com outras suposições, é importante perguntarmos como o dimorfismo sexual serviu e continua a servir à dominação/exploração global, eurocentrada e capitalista.

Igualitarismo Não-generificado e Ginecrático

No processo de constituição do capitalismo eurocentrado global através da colonização, introduziram-se diferenças de género onde elas não existiam. Oyeronké Oyewùmí (1997) mostrou que o sistema opressivo de género imposto à sociedade Yorubá fez muito mais do que transformar a organização da reprodução. A sua reflexão mostra que o domínio do sistema de género imposto pelo colonialismo engloba a subordinação das mulheres em todos os aspectos da vida. Portanto, a compreensão que Quijano tem do alcance da generificação no capitalismo global eurocentrado é demasiado estreita. Allen argumentou que muitas tribos nativas americanas eram matriarcais, reconheciam mais de dois sexos, reconheciam o “terceiro” género e a homossexualidade de forma positiva e entendiam o género em termos igualitários, contrariamente aos termos de subordinação que o capitalismo eurocentrado lhe impôs. O trabalho de Gunn Allen permite ver que o alcance das diferenças de género nessas sociedades era muito mais abrangente e não se baseava na biologia. Revela-nos ainda

¹⁵ Ver McClintock, 1995.

uma construção ginocêntrica do conhecimento e uma chave de compreensão da “realidade” que contraria a produção de conhecimento da modernidade. Assim, a autora sublinhou o reconhecimento da generificação presente na construção de conhecimento na modernidade, outro aspecto do escopo oculto do “género” no pensamento de Quijano no que respeita aos processos que constituem a colonialidade do género.

Igualitarismo não-generificado

Em *A invenção das Mulheres*, Oyeronké Oyewùhmi levanta questões sobre a validade do patriarcado como categoria transcultural (1997, 20). Ela fá-lo, não contrastando patriarcado e matriarcado, mas argumentando que “o género não era um princípio organizador na sociedade Yorubá antes da colonização pelo Ocidente” (31). Nenhum sistema de género estava em vigor ali. De facto, ela diz-nos que o género “tornou-se importante nos estudos Yorubás não como um artefato da vida Yorubá, mas porque a vida Yorubá, passada e presente, foi traduzida para o inglês para se encaixar no padrão ocidental de raciocínio corporal” (30). A hipótese de que a sociedade Yorubá incluiu o género como um princípio organizador é outro caso “da dominação ocidental na documentação e interpretação do mundo, que é facilitada pelo poder material global do Ocidente”(32). A autora afirma que “os pesquisadores sempre encontram o género quando procuram por ele” (31). “A tradução habitual das categorias Yorubás *obinrin* e *okunrin* como “feminino/mulher” e “masculino/homem”, respetivamente, é um erro. Essas categorias não são nem opostas nem hierárquicas” (32-33). Os prefixos *obin* e *okun* especificam uma variedade da anatomia. Oyewùmi traduz esses prefixos como referindo-se, respetivamente, ao macho anatómico e à fêmea anatómica, abreviados como *anamacho* e *anafêmea*¹⁶. É importante notar que ela não interpreta essas categorias em oposição binária uma à outra.

Oyewùmí entende o género introduzido pelo Ocidente como uma ferramenta de dominação, que designa duas categorias sociais binariamente opostas e hierárquicas. “Mulheres” (o termo

¹⁶ N.T. Em inglês, *anamale* e *anafemale*

de gênero) não é definido através da biologia, embora seja atribuído às fêmeas. As mulheres são definidas em relação aos homens, a norma. As mulheres são aquelas que não têm pênis; aquelas que não têm poder; aquelas que não podem participar da arena pública (Oyewùmi 1997, 34). Nada disso era verdade para as anafêmeas Yorubás antes da colonização.

A imposição do sistema estatal europeu, com a sua máquina legal e burocrática, é o mais duradouro legado do domínio colonial europeu na África. Uma tradição que foi exportada para a África durante aquele período foi a exclusão de mulheres da recém-criada esfera pública colonial... O próprio processo pelo qual as fêmeas eram categorizadas e reduzidas a “mulheres” tornou-as inelegíveis para papéis de liderança... O surgimento de mulheres como categoria identificável, definida pela anatomia e subordinada aos homens em todas as situações, resultou em parte, da imposição de um estado colonial patriarcal. Para elas, a colonização foi um duplo processo de inferiorização racial e de subordinação de gênero. A criação de “mulheres” como categoria foi uma das primeiras realizações do estado colonial. Não é de surpreender, portanto, que fosse impensável para o governo colonial reconhecer mulheres líderes entre os povos que colonizaram, como os Yorubá... A transformação do poder do Estado em poder masculino foi realizada, em parte, pela exclusão das mulheres das estruturas estatais. Isto estava em forte contraste com a organização estatal Yorubá, na qual o poder não era determinado pelo gênero. (123–25)

Oyewùmí reconhece dois processos cruciais na colonização, a imposição de raças, acompanhada pela inferiorização dos africanos, e a inferiorização das anafêmeas. Esta última, estendeu-se muito amplamente – da exclusão de papéis de liderança à perda de controle sobre a propriedade e outros domínios económicos importantes. Oyewùmí observa que a introdução do sistema ocidental de gênero foi aceite pelos Yorubás do sexo masculino que, assim, foram coniventes com a inferiorização das anafêmeas. Assim sendo, quando pensamos na indiferença de homens não brancos para com as violências exercidas contra as mulheres não brancas, podemos começar a ter uma ideia da colaboração entre anamachos e colonos ocidentais contra anafêmeas. Oyewùmí deixa claro que homens e mulheres resistiram a mudanças cul-

turais em diferentes níveis. Assim, enquanto

no Ocidente o desafio do feminismo está em como passar da categoria saturada de género “mulheres” para a plenitude de uma humanidade não sexuada, para as *obinrin* Yorùbás, o desafio é obviamente diferente, porque em certos níveis e esferas da sociedade, a noção de uma “humanidade não-sexuada” não é um sonho a aspirar nem uma memória a ser recordada. Ela já existe, embora articulada à realidade da separação e hierarquia dos sexos, impostas durante o período colonial. (156)

Podemos ver, então, que os limites da colonialidade do género são muito estreitos. Quijano adota grande parte dos termos do lado claro do sistema de género hegemónico moderno/colonial na sua definição do domínio do género. Eu distanciei-me da noção de colonialidade do género com o objetivo de examinar pelo lado de fora aquilo que ela esconde ou impede que seja tomado em consideração, no que diz respeito ao domínio mesmo do sistema de género do capitalismo global eurocentrado. Deste modo, embora eu acredite que a colonialidade do género, que Quijano descreve com nitidez, nos mostra aspectos muito importantes da interseção entre raça e género, parece-me que ela repete, ao invés de desmascarar, o apagamento das mulheres colonizadas da maior parte das áreas da vida social. Ela absorve, ao invés de interromper, o estreitamento da dominação de género. A crítica de Oyewùmi sobre o olhar generificado, ao demonstrar a inferiorização das anafêmeas na colonização moderna, torna clara a extensão e o objetivo dessa inferiorização. A sua compreensão do género como uma construção colonial capitalista eurocentrada é muito mais abrangente do que a de Quijano. Ela permite-nos ver a inferiorização económica, política e cognitiva das anafêmeas, bem como a inferiorização delas em relação ao controle reprodutivo.

Igualitarismo Ginocrático

Atribuir a este grande ser a posição de “deusa da fertilidade” é extremamente degradante: banaliza as tribos e banaliza o poder da mulher.

Paula Gunn Allen

Ao caracterizar diversas tribos nativas americanas como ginocráticas, Paula Gunn Allen enfatiza a centralidade do espiritual em todos os aspectos da vida indígena e, assim, faz notar que, nelas, o conhecimento é produzido a partir de uma intersubjetividade muito diferente daquela que caracteriza a colonialidade do conhecimento na modernidade. Muitas tribos indígenas americanas "acreditavam que a potência primária no universo era feminina, e esse entendimento legitima todas as atividades tribais" (Allen 1986/1992, 26). Velha Mulher Aranha, Mulher Milho, Mulher Serpente, Mulher Pensamento são alguns dos nomes das potências criadoras. Para as tribos ginocráticas, a mulher está no centro e "nada é sagrado sem a sua benção, o seu pensamento" (Allen 1986/1992, 13). Substituir esta pluralidade espiritual ginocrática por um ser supremo masculino, como o cristianismo fez, foi crucial para a sujeição das tribos. Allen afirma que a transformação das tribos indígenas de igualitárias e ginocráticas em hierárquicas e patriarcais "requer o cumprimento de quatro objetivos:

1. A primazia da mulher como criadora é desfeita e substituída por criadores de gênero masculino (geralmente genéricos) (1986/1992, 41).
2. As instituições governamentais tribais e seus alicerces filosóficos são destruídos, como aconteceu com os Iroqueses e os Cherokee (41).
3. O povo "é empurrado para fora das suas terras, privado dos seus meios de subsistência económica, e forçado a reduzir ou abandonar atividades das quais dependem o seu sistema ritual, filosofia e subsistência. Doravante, dependentes de instituições brancas para sobreviver, os sistemas tribais não podem arcar com a ginocracias, uma vez que o patriarcado — isto é, a sobrevivência — requer o domínio masculino" (42).
4. A estrutura do clã "tem que ser substituída de facto, se não em teoria, pela família nuclear. Por este estratagema, as líderes femininas dos clãs são substituídas por funcionários eleitos, do sexo masculino e, com isso, a rede psíquica formada e mantida pela natureza não-autoritária da ginocen-

tralidade, fundamentada no respeito pela diversidade de deuses e pessoas, rompe-se completamente”(42).

Assim, para Allen, a inferiorização das mulheres indígenas está totalmente ligada à dominação e à transformação da vida tribal. A destruição das ginocracias é crucial para a “dizimação das populações pela fome, doenças e pela rutura de todas as estruturas sociais, espirituais e económicas” (42). O programa de des-ginocratização requer um impressionante “controle de imagem e informação”. Assim, “a reformulação de versões arcaicas da história tribal, de costumes, de instituições e da tradição oral aumenta a probabilidade de que as versões revisionistas patriarcais distorcidas ou simplesmente inventadas por não indígenas patriarcais e por indígenas patriarcais sejam incorporadas às tradições espirituais e populares das tribos” (42).

Entre as características das sociedades indígenas alvo de destruição estavam a estrutura social complementar bilateral; o entendimento do género; e a distribuição económica que, frequentemente, obedecia a um sistema de reciprocidade. Os dois lados da estrutura social complementar incluíam uma mulher como chefe interna e um homem como chefe externo. A chefe interna presidia ao bando, aldeia, ou tribo, mantendo a harmonia e administrando assuntos domésticos. O chefe vermelho, masculino, presidia as mediações entre a tribo e os forasteiros (Allen 1986/1992, 18). O género não era compreendido primariamente em termos biológicos. A maioria das pessoas enquadra-se nos papéis tribais de género “com base na propensão, inclinação e temperamento. Os Yuma tinham uma tradição de designação de género baseada nos sonhos; uma mulher que sonhasse com armas tornava-se um homem para todos os propósitos práticos” (196).

Como Oyewùmí, Allen está interessada em como se deu a colaboração entre alguns índios homens e brancos, para minar o poder das mulheres. É importante para nós refletir sobre essas colaborações quando pensamos na questão da indiferença masculina às lutas das mulheres que vivem em comunidades racializadas contra múltiplas formas de violência infligidas a elas e às suas comunidades. O colonizador branco construiu uma poderosa força dentro das comunidades por meio da cooptação dos homens

colonizados para papéis patriarcais. Allen descreve detalhadamente as transformações das ginocracias iroquesa e cherokee e o papel dos homens indígenas na passagem para o patriarcado. Os britânicos levavam homens Cherokee para a Inglaterra e educavam-nos nos moldes ingleses. Estes homens tiveram uma participação na época da Lei de Remoção.

Num esforço para evitar a remoção, no início dos anos de 1800, os Cherokee, sob a liderança de homens como Elias Boudinot, Major Ridge, John Ross, e outros, elaboraram uma constituição que privou de direitos as mulheres e os negros. Seguindo o modelo da constituição dos Estados Unidos, cuja benevolência tentavam atrair, e elaborada em conjunto com simpatizantes cristãos dos Cherokee, a nova constituição Cherokee relegou as mulheres à posição de bens móveis. (Allen 1986/1992, 37)

As mulheres Cherokee tinham o poder de fazer a guerra, decidir o destino dos cativos, falar com o conselho dos homens, elas tinham o direito de participar de decisões políticas, o direito de escolher com quem e quando se casar, o direito de serem portadoras de armas. O Conselho de Mulheres era política e espiritualmente poderoso (36-37). As mulheres Cherokee perderam todos esses poderes e direitos quando os Cherokees foram removidos e a organização patriarcal foi introduzida. Ao serem subjugados, os iroqueses tornaram-se, de um povo matriarcal organizado jurídica e politicamente sob a autoridade das matronas, numa sociedade patriarcal. Esse feito foi alcançado com a colaboração de Lago Bonito e seus seguidores.

Segundo Allen, muitas das tribos eram ginocráticas, entre elas a Susquehanna, Hurons, Iroquois, Cherokee, Pueblo, Navajo, Narragansett, Algonkians Costeiras, Montagnais. Ela também refere que entre as oitenta e oito tribos que reconheciam a homossexualidade, de entre aqueles que reconheciam os homossexuais em termos positivos estavam os Apache, Navajo, Winnebago, Cheyenne, Pima, Corvo, Shoshoni, Paiute, Osage, Acoma, Zuñi, Sioux, Pawnee, Choctaw, Creek, Seminole, Illinois, Mohave, Shasta, Aleut, Sac e Fox, Iowa, Kansas, Yuma, Asteca, Tlingit, Maya, Naskapi, Ponca, Maricopa, Lamath, Quinault, Yuki, Chilula e Kamia. Em vinte dessas tribos registaram-se referências específicas ao lesbianismo.

Michael Horswell (2003) reflete sobre o uso do termo *terceiro género*. Ele afirma que o terceiro sexo não significa que existam três géneros. Trata-se, antes, de uma maneira de romper com as bipolaridades sexuais e de género. O "terceiro" é emblemático de outras possíveis combinações, além do dimorfismo. O termo *berdache* às vezes é usado com o sentido de "terceiro género". Horswell nos diz que *berdache* masculinos foram documentados em quase 150 sociedades norte-americanas e *berdache* femininas na metade dos grupos (2003, 27). Ele observa ainda que a sodomia, incluindo a sodomia ritual, foi registada nas sociedades andinas e em muitas outras sociedades indígenas nas Américas (27). Entre os Nahuas e os Mayas a sodomia ritualizada também tinha lugar (Sigal 2003, 104). Pete Sigal nota que, curiosamente, os espanhóis viam a sodomia como pecaminosa, mas a lei espanhola condenava à punição criminal o parceiro ativo e não o passivo. Na cultura popular espanhola, a sodomia foi racializada, ao relacionar-se essa prática com os mouros: os parceiros passivos eram condenados e tratados como mouros. Os soldados espanhóis eram vistos como parceiros ativos dos mouros passivos (102-4).

Allen não só nos permitiu ver o quão estreita é a conceção de género de Quijano, no que respeita a organização da economia e da autoridade coletiva, mas também revelou a generificação da produção de conhecimento, assim como da própria conceção da realidade em todos os níveis. Allen contribuiu para o questionamento da base biológica na construção das diferenças de género e introduziu a importante ideia de que papéis de género podem ser escolhidos e sonhados. Mostrou, ainda, que a heterossexualidade característica da construção moderna/colonial das relações de género é produzida, construída miticamente. Mas a heterossexualidade não é apenas ficcionalmente tornada biológica; ela é também compulsória e permeia toda a colonialidade do género em sentido renovado e amplo. Neste sentido, o capitalismo global e eurocentrado é heterossexualista. Uma vez compreendidas a profundidade e a força da violência envolvidas na produção de ambos os lados — o claro e o escuro — do sistema de género colonial/moderno, parece-me importante observar que essa heterossexualidade tem sido consistentemente perversa, violenta e humilhante, fazendo das pessoas animais e das mulheres brancas reprodutoras da "raça (branca)" e "da classe (média ou alta)." Os trabalhos

de Horswell e Sigal complementam o de Allen, particularmente quanto ao registo da presença da sodomia e da homossexualidade masculina na América colonial e pré-colonial.

O sistema colonial/moderno de género

Entender o lugar do género nas sociedades pré-coloniais é fundamental para a compreensão da natureza e do escopo das mudanças na estrutura social impostos pelos processos constitutivos do capitalismo eurocentrado colonial/moderno. Essas mudanças foram introduzidas através de processos lentos, descontínuos e heterogêneos que, violentamente, inferiorizaram as mulheres colonizadas. O sistema de género então introduzido estruturou-se por completo através da colonialidade do poder. Compreender o lugar do género nas sociedades pré-coloniais é também essencial para compreender a extensão e a importância do sistema de género na desintegração das relações comunitárias, relações igualitárias, pensamento ritual, tomadas de decisão coletivas e autoridade e economia. Assim, é importante entender em que medida a imposição deste sistema de género foi tão constitutiva da colonialidade do poder quanto a colonialidade do poder foi por ele constituído. Com efeito, a lógica da relação entre eles é de constituição mútua¹⁷. Mas já deve estar claro a esta altura que o sistema colonial moderno de género não pode existir sem a colonialidade do poder, uma vez que a classificação da população em termos de raça é uma condição necessária da sua possibilidade.

Para pensar o domínio do sistema de género no capitalismo global eurocentrado é necessário entender o quanto a limitação do conceito de género ao controlo do sexo, aos seus recursos e produtos, é ela própria constitutiva da dominação de género. Para entender essa limitação e como se entrelaçam a racialização e a

¹⁷ Tenho a certeza de que aqueles que lerem este texto reconhecerão muito do que digo e alguns podem pensar que isto já foi dito. Concordo com essa observação, desde que acompanhada pelo reconhecimento teórico-prático dessa constituição mútua, aquela que revela através do trabalho teórico, o prático e o teórico-prático. Julgo que o que pode ser novo aqui é a minha abordagem da lógica da interseccionalidade e a minha compreensão da mutualidade da construção da colonialidade do poder e do sistema de género colonial/moderno. Penso que ambos são conceitos necessários, mas é apenas a mutualidade presente na lógica da sua construção que gera a inseparabilidade da raça e do género.

generificação, devemos perguntar-nos se as formas de organização social em relação aos sexos, anteriores à colonização, lhes davam significados diferentes em todas as áreas da existência. Isso permitir-nos-á saber se o controlo sobre o trabalho, subjetividade/intersubjetividade, autoridade coletiva, sexo – as “áreas de existência” de Quijano- foi, ele próprio, generificado. Dada a colonialidade do poder, penso que o facto de o sistema de género colonial/moderno possuir um lado escuro e um lado claro pode ser visto como uma característica da sua co-construção relativamente à colonialidade do poder. Considerar criticamente tanto o dimorfismo biológico quanto a posição segundo a qual o género constrói socialmente o sexo biológico, ajuda-nos a entender o escopo, a profundidade, e as características do sistema de género colonial/moderno. A questão é que a redução do género ao campo do privado, ao controlo do sexo e dos seus recursos e produtos, é uma questão de ideologia, uma produção cognitiva da modernidade que generificou a raça e racializou o género de maneiras particularmente diferentes para europeus /brancos e povos colonizados/não brancos. A raça não é mais mítica e fictícia do que o género — ambos são ficções poderosas.

No desenvolvimento do feminismo do século XX, as conexões entre género, classe e heterossexualidade, bem como a sua racialização, não foram explicitadas. Esse feminismo concentrou a sua luta e os seus modos de conhecer e teorizar contra uma caracterização das mulheres como frágeis, fracas de corpo e mente, restritas ao mundo privado e sexualmente passivas. Mas isso não trouxe à consciência o facto de que essas características só construíram a feminilidade burguesa branca. De facto, a partir dessa caracterização, as feministas burguesas brancas teorizaram a feminilidade como se todas as mulheres fossem brancas.

É um dado da história das mulheres brancas burguesas que somente elas tenham consistentemente sido consideradas e descritas como mulheres no Ocidente. Pessoas do sexo feminino excluídas dessa descrição não eram apenas suas subordinadas. Elas eram também entendidas como animais, num sentido que ultrapassava até mesmo a identificação das mulheres brancas com a natureza, bebés e pequenos animais. Elas eram compreendidas

como sendo animais, no sentido profundo de “seres sem gênero”¹⁸, sexualmente marcados como femininos, mas sem as características da feminilidade¹⁹. Mulheres racializadas como inferiores foram transformadas de animais em várias versões modificadas de “mulheres”, de acordo com a sua adequação aos processos do capitalismo global eurocentrado. Assim, a violação heterossexual de mulheres escravas indígenas ou africanas coexistiu com o concubinato, com a imposição da organização heterossexual das relações de gênero entre os colonizados — quando e como convinha ao capitalismo global eurocentrado — e com a dominação heterossexual das mulheres brancas. Mas os trabalhos de Oyewùmi e Allen deixam claro que não houve transferência de estatuto das mulheres brancas para as mulheres colonizadas, mesmo quando estas foram transformadas em símiles de mulheres brancas burguesas. Fêmeas colonizadas ocuparam o estatuto inferior de gênero como mulheres, sem nenhum dos privilégios que acompanham esse estatuto para mulheres brancas burguesas, apesar de que, com as histórias apresentadas por Oyewùmi e Allen, deve ter ficado claro para as mulheres brancas burguesas que o seu estatuto é muito inferior ao das mulheres nativas americanas ou Yorubás antes da colonização. Oyewùmi e Allen também explicaram que o entendimento igualitário tanto da relação entre anafêneas, anamachos quanto de pessoas do “terceiro gênero” não abandonou nem a imaginação nem as práticas dos nativos americanos nem do povo Yorubá, respetivamente. Mas estas são questões de resistência à dominação.

O feminismo branco escreveu muito sobre mulheres brancas, apagando a história, inclusive a história oral, das relações entre as mulheres brancas e não brancas. Ainda que as mulheres

¹⁸ A interpretação de Spelman (1988), da distinção de Aristóteles entre homens e mulheres livres e homens escravos e mulheres escravas na *polis* grega, sugeriu-me esta afirmação. É importante notar que reduzir as mulheres à natureza ou ao natural é ser conivente com a inferiorização racista das mulheres colonizadas. Há mais do que um pensador latino-americano que desacredita o eurocentrismo, mas relaciona as mulheres ao sexual e ao reprodutivo.

¹⁹ É importante distinguir entre ser considerado um ser sem gênero porque se é visto como um animal, e não se ter, nem mesmo conceitualmente, qualquer distinção de gênero. Isto é, ter gênero não é uma característica humana atribuída a todas as pessoas.

burguesas brancas, histórica e contemporaneamente, saibam perfeitamente como se orientar numa organização da vida, que lhes proporcionou um tratamento muito diferente daquele que é dado às mulheres não brancas ou às mulheres da classe trabalhadora²⁰[18]. A luta das feministas brancas tornou-se uma luta contra as posições, papéis, estereótipos, características e desejos impostos à subordinação das mulheres brancas. Eles não consideraram a opressão de género de mais ninguém. Elas interpretaram as mulheres como habitantes de corpos brancos, mas não tomaram clara consciência dessa qualificação racial. Ou seja, elas não se compreenderam em termos interseccionais, na interseção da raça, género e outras marcas fortes de sujeição ou dominação. Uma vez que não perceberam essas diferenças profundas, eles não viram a necessidade de criar coligações. Presumiram uma irmandade, um vínculo dado pela sujeição de género.

Historicamente, a caracterização das mulheres brancas europeias como frágeis e sexualmente passivas opõe-se à das mulheres não-brancas, colonizadas, incluindo mulheres escravizadas, que eram caracterizadas pelo seu posicionamento ao longo de uma escala de agressão sexual e de perversão, e tidas como fortes o suficiente para fazer qualquer tipo de trabalho. Por exemplo, mulheres escravas que realizavam trabalhos pesados no sul dos EUA não eram consideradas frágeis ou fracas.

Primeiro vieram, lideradas por um velho motorista carregando um chicote, quarenta das maiores e mais fortes mulheres que já vi juntas; elas estavam todas vestidas com um uniforme, um vestido simples, de um material azulado, as saias pouco abaixo do joelho; as suas pernas e pés estavam nus; elas portavam -se arrogantemente, cada uma com uma enxada sobre o ombro, e andando com um balanço livre e poderoso, como caçadores em marcha. A seguir, vinham trinta cavaleiros, fortes, na maioria, homens, mas também algumas mulheres, duas das quais montavam as mulas do arado. Por fim, um superintendente branco, magro e vigilante, num pônei rápido... Os trabalhadores são obrigados a estar no campo de algodão tão logo amanheça, e, com

²⁰ A distinção profunda entre mulheres brancas da classe trabalhadora e não-brancas pode ser vislumbrada a partir dos lugares muito diferentes que elas ocuparam nas séries evolutivas referidas por McClintock (1995, 4).

exceção de dez ou quinze minutos, que lhes são dados ao meio-dia para engolir sua ração de bacon frio, eles não estão autorizados a ter nenhum momento inativo até que esteja escuro demais para ver, e, se houver lua cheia, eles muitas vezes trabalham até o meio da noite. (Takaki 1993, 111)

Patricia Hill Collins ofereceu uma clara noção da ideia dominante de que as mulheres negras são sexualmente agressivas e da gênese deste estereótipo na escravatura:

A imagem de Jezebel originada sob a escravatura quando as mulheres negras foram retratadas como sendo, para usar as palavras de Jewelle Gomez, "cuidadoras molhadas sexualmente agressivas." A função de Jezebel era relegar todas as mulheres negras à categoria de mulheres sexualmente agressivas, proporcionando assim uma forte razão para a disseminação das agressões sexuais por parte de homens brancos, tipicamente relatadas pelas mulheres negras escravizadas. Jezebel teve ainda outra função. Se as mulheres negras escravizadas podem ser retratadas como tendo um apetite sexual excessivo, então, deve-se esperar daí o aumento da fertilidade. Suprimindo o carinho que as mulheres afro-americanas poderiam dar aos seus próprios filhos, o que fortaleceria as redes sociais nas famílias negras, e forçando as mulheres negras a trabalhar no campo, ou como 'cuidadoras molhadas' de crianças brancas, nutrindo emocionalmente o seu senhor branco, os proprietários de escravos efetivamente ligaram as imagens de controlo de Jezebel e da mãezinha à exploração económica inerente à instituição da escravatura (Collins 2000, 82).

Mas não apenas as mulheres escravas negras foram colocadas fora do domínio da feminilidade burguesa branca. Em *Imperial Leather*, ao referir a descrição que Colombo faz da terra como se fosse o seio de uma mulher, Anne McClintock evoca a tradição de viagens masculinas como uma erótica de violações.

Durante séculos, os continentes incertos — África, Américas, Ásia — figuravam no folclore europeu como libidinosamente erotizados. Relatos de viajantes abundaram em visões da sexualidade monstruosa de terras distantes, onde, como dizia a lenda, os homens ostentavam gigantescos pênis, as mulheres consorciavam com macacos, dos seios masculinos feminizados fluía leite e as mulheres militarizadas cortavam os seus fora...

Dentro dessa tradição porno-tropical, as mulheres figuravam como a epítome da aberração sexual e do excesso. O folclore viuvas, ainda mais do que aos homens, como dadas a uma lascividade venérea tão promíscua a ponto de fazer fronteira com o bestial (1995, 22).

McClintock descreve a cena colonial, representada num desenho do século XVI em que Jan van der Straet "retrata a "descoberta" da América como um encontro erotizado entre um homem e uma mulher".

Despertada da sua sensual languidez pelo épico recém-chegado, a mulher indígena estende uma mão convidativa, insinuando sexo e submissão... Vespúcio, o olímpico recém-chegado, está destinado a inseminá-la com as suas sementes masculinas da civilização, frutificar o deserto e sufocar as cenas desenfreadas de canibalismo ao fundo... Os canibais parecem ser fêmeas e estão assando uma perna humana. (25–26)

No século XIX, diz McClintock, “a pureza sexual emergiu como uma metáfora controladora do poder racial, económico e político”(47). Com o desenvolvimento da teoria evolucionista “buscaram-se critérios anatómicos para determinar a posição relativa das raças na série humana”(50) e “o homem da classe média inglesa foi colocado no topo da hierarquia evolutiva. Em seguida, vinham as mulheres brancas de classe média inglesa. Trabalhadoras domésticas, mineiras e prostitutas da classe trabalhadora estavam localizadas no limiar entre as raças branca e negra”(56). Na mesma linha, Yen Le Espiritu diz-nos que

representações de género e sexualidade estão fortemente presentes na articulação do racismo. As normas de género nos Estados Unidos são baseadas nas experiências de homens e mulheres de classe média de origem europeia. Essas normas de género construídas eurocentricamente formam um cenário de expectativas para homens e mulheres americanos de cor — expectativas que o racismo muitas vezes impede que se atinjam. Em geral, os homens de cor são vistos não como protetores, mas sim como agressores — uma ameaça para as mulheres brancas. E as mulheres de cor são vistas como super sexualizadas e, portanto, indignas da proteção social e sexual, concedida às mulheres brancas de classe média. Quanto aos homens e às mulheres

asiático-americanos, a sua exclusão fundada em noções culturais brancas de masculino e feminino adquiriu formas aparentemente contrastantes: os homens asiáticos foram ao mesmo tempo tidos como hiper-masculinos (o "perigo amarelo") e efeminados ("o modelo pequeno"); e as mulheres asiáticas foram consideradas tanto como superfemininas (a "Boneca da China") quanto castradoras (A "Senhora Dragão") (1997, 135).

Esse sistema de gênero fortaleceu-se enquanto a Europa avançava com o(s) projeto(s) colonial(ais). Ele tomou forma durante as aventuras coloniais espanholas e portuguesas e chegou à sua plenitude na modernidade tardia. O sistema de gênero tem um lado claro e um lado escuro. O lado claro constrói o gênero e as relações de gênero hegemonicamente, ordenando somente as vidas de homens e mulheres brancos burgueses e constituindo o significado moderno/colonial de homens e mulheres. A pureza sexual e a passividade são características cruciais das mulheres brancas burguesas, que reproduzem a classe e as posições coloniais e raciais dos homens brancos burgueses. Mas, igualmente importante é a exclusão das mulheres burguesas brancas da esfera da autoridade coletiva, da produção de conhecimento, da maior parte do controlo sobre os meios de produção. A fraqueza da mente e do corpo é importante na limitação e isolamento das mulheres brancas burguesas da maior parte dos domínios da vida, da maior parte das áreas da existência humana. O sistema de gênero é heterossexualista, uma vez que a heterossexualidade permeia o controle patriarcal racializado sobre a produção, incluindo a produção de conhecimento, e sobre a autoridade coletiva. A heterossexualidade é compulsória e perversa entre homens e mulheres brancos burgueses, uma vez que o seu programa agride significativamente os poderes e os direitos das mulheres brancas burguesas, serve para reproduzir o controlo sobre a produção e essa restrição é imposta às mulheres brancas burguesas através da limitação do acesso ao sexo.

O lado escuro do sistema de gênero foi e é completamente violento. Vimos como anamachos, anafêmeas e pessoas do "terceiro gênero", da condição de onnipresentes em rituais, tomadas de decisão e economia foram reduzidos à animalidade, ao sexo forçado com colonizadores brancos, à exploração laboral tão intensa a

ponto de muitas vezes morrerem trabalhando. Quijano assinala que “o vasto genocídio indígena das primeiras décadas de colonização não foi causado apenas pela violência da conquista, nem pelas doenças que os conquistadores levaram. Pelo contrário, foi devido em grande parte ao facto de que os índios foram utilizados como trabalho descartável, forçados a trabalhar até à morte” (2000a).

Desejo enfatizar a conexão entre o trabalho aos qual me refiro aqui à medida que introduzo o lado escuro do sistema de género colonial moderno, e a colonialidade do poder de Quijano. Ao contrário das feministas brancas que não se concentraram no colonialismo, essas teóricas consideram fortemente a construção das diferenças de género juntamente com as raciais. Até certo ponto, elas entendem o género num sentido mais amplo do que Quijano; assim, elas consideram não apenas o controlo sobre o sexo, os seus recursos e produtos, mas também o aspecto racializado e generificado do trabalho. Isto é, elas veem uma articulação entre trabalho, sexo e colonialidade do poder. Oyewùmí e Allen, por exemplo, ajudam-nos a perceber toda a extensão que alcança o sistema de género colonial/moderno na construção da autoridade coletiva, todos os aspetos da relação entre capital e trabalho e a construção de conhecimento.

Trabalho importante foi e ainda tem de ser feito na especificação dos lados escuro e claro, relativamente ao que chamo de sistema colonial moderno de género²¹ [19]. Ao introduzir essa articulação, em traços muito amplos, quero começar uma conversa e um projeto de investigação participativo e colaborativo e de educação popular, por meio do qual possamos começar a detalhar o sentido histórico dos processos do sistema colonial/moderno de género, que se encontram no presente enredados na colonialidade do poder, para desvelar a conivência com ele e para nos convocarmos para a rejeição das suas várias formas, ao mesmo tempo

²¹ Tenho agora clareza de que existe uma zona intermediária ambígua entre o lado claro e o lado escuro que concebe/imagina/constrói mulheres brancas serviçais, mineiras, lavadeiras, prostitutas, não necessariamente capturadas através do olhar do binarismo de sexo ou de género e como ambiguamente racializadas, mas não como brancas. Veja McClintock 1995. Estou a trabalhar na inclusão desta complexidade crucial no meu enquadramento teórico.

que voltamos a comprometer-nos com a integridade comunitária rumo à libertação. Nós precisamos de compreender a organização do social, de modo a tornar visível a nossa colaboração com a sistemática violência de gênero racializada, para tornar incontornável o seu o reconhecimento nos nossos mapas da realidade.

Referências

- Alexander, M. Jacqui, and Chandra Mohanty, eds. 1997. *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. New York: Routledge.
- Allen, Paula Gunn. 1986/1992. *The sacred hoop: Recovering the feminine in American Indian traditions*. Boston: Beacon Press.
- Amos, Valerie, and Pratibha Parmar. 1984. Challenging imperial feminism. In *Feminism and 'race,'* ed. Kum-Kum Bhavnani. Oxford: Oxford University Press.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands / la Frontera: The new mestiza*. San Francisco: AuntLute.
- Brown, Elsa Barkley. 1991. Polyrythms and Improvisations. In *History Workshop* 31.
- Collins, Patricia Hill. 2000. *Black feminist thought*. New York: Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé. 1995. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. In *Critical race theory*, ed. Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller, and Kendall Thomas. New York: The New Press.
- Espiritu, Yen Le. 1997. Race, class, and gender in Asian America. In *Making more waves*, ed. Elaine H. Kim, Lilia V. Villanueva, and Asian Women United of California. Boston: Beacon Press.
- Greenberg, Julie. A. 2002. Definitional dilemmas: Male or female? Black or white? The law's failure to recognize intersexuals and multiracials. In *Gender nonconformity, race, and sexuality: Charting the connections*, ed. Toni Lester. Madison: University of Wisconsin Press.
- Horswell, Michael. Toward an Andean theory of ritual same-sex sexuality and thirdgender subjectivity. In *Infamous desire: Male homosexuality in colonial Latin America*, ed. Pete Sigal. Chicago: University of Chicago Press.
- Lorde, Audre. 1984. The master's tools will never dismantle the master's house. In *Sister outsider*. Trumansburg, N.Y.: The Crossing Press.
- Lugones, María. 2005. Radical multiculturalism and women of color feminisms. *Revista Internacional de Filosofía Política*.
- . 2003. *Pilgrimages / peregrinajes: Theorizing coalitions against multiple oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial leather: Race, gender, and sexuality in the colonial contest*. New York: Routledge.
- Oyewùmí, Oyéronké. 1997. *The invention of women: Making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Quijano, Anibal. 1991. Colonialidad, modernidad/racionalidad. *Peru Indígena*

- 13 (29):11–29.
- . 2000a. Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. In *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO-UNESCO 2000, Buenos Aires, Argentina.
- . 2000b. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. In Festschrift for Immanuel Wallerstein. Special issue, *Journal of World Systems Research* 5, no. 2 (summer/fall).
- . 2001–2002. Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León* 4, nos. 7–8 (September 2001–April 2002): 1–23.
- Sigal, Pete. 2003. Gendered power, the hybrid self, and homosexual desire in late colonial Yucatan. In *Infamous desire: Male homosexuality in colonial Latin America*, ed. Pete Sigal. Chicago: University of Chicago Press.
- Spelman, Elizabeth. 1988. *Inessential woman*. Boston: Beacon.
- Takaki, Ronald. 1993. *A different mirror*. Boston: Little, Brown, and Company.

Vivendo com o sofrimento

Judith Butler

Butler, Judith. (2014). “Living with Grief”, Conferência no The Great Hall, The Cooper Union 7 East, 7th Street, Nova York, 28 de abril de 2014, PEN World Voices Festival.¹

Disponível em: : <https://www.youtube.com/watch?v=ZxyabzopQi8&t=469s>

Falar a partir de um lugar de raiva nem sempre nos deixa ver como a raiva carrega tristeza e a cobre, então não posso fazê-lo bem, pelo menos não esta noite. Com que frequência é que a tristeza é efetivamente apagada pela raiva? Como é que a tristeza pode provocar o colapso da raiva? Há algo que devemos aprender sobre as fontes de não-violência deste poder particular da dor para esvaziar a raiva da sua destrutividade? Anne Carson pergunta: “porque é que a tragédia existe?” E depois responde: “porque estamos cheios de raiva. Porque é que estamos cheios de raiva? Porque estamos cheios de tristeza. Pergunte a um caçador

¹ Tradução do inglês por Belmira Coutinho (belmira.coutinho@ua.pt). Doutoranda no Programa Doutoral em Estudos Culturais, nas Universidades de Aveiro e Minho. Bolseira de Doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) (ref. SFRH/BD/101121/2014). Apoio financeiro da FCT no âmbito dos fundos Nacionais do MCTES e FSE. Investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho e investigadora e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

de cabeças porque é que ele corta cabeças humanas, e ele dirá que a raiva é o que o impele, e a raiva nasce da dor. O ato de cortar e deitar fora a cabeça de uma vítima permite que ele deite fora todos os seus lutos. Talvez pense que isto não se aplica a si, mas lembra-se do dia em que a sua mulher o levou ao funeral da sua mãe, virou à esquerda em vez de à direita no cruzamento, e você teve de gritar com ela tão alto que os outros condutores se viraram para olhar. Quando você arrancou a cabeça dela e a mandou pela janela, eles acenaram com a cabeça em sinal de concordância, engataram a mudança, e foram embora.”

A dor é insuportável, e é a partir dessa incapacidade de a suportar que uma pessoa mata, uma matança que produz mais dor. Será que já descobrimos como é que isso funciona, a transição da dor insuportável para a raiva e a destrutividade incontrolláveis? Talvez se imagine que a dor vá acabar com a violência, como se a própria dor pudesse ser morta. Será que podemos, talvez, encontrar uma das fontes da não-violência na capacidade de fazer o luto, de ficar com a perda insuportável sem convertê-la em destruição? Se pudessemos suportar a nossa dor, estaríamos menos inclinados a retribuir ou atacar? E se a dor é insuportável, será que existe outra maneira de viver com ela que não seja o mesmo do que suportá-la?

Conhecemos os contornos deste círculo terrível: destruir para deter a dor insuportável, para pôr fim ao insuportável, só para depois redobrar essa perda ao destruir novamente. Talvez esse ato destrutivo seja uma maneira de anunciar que o insuportável agora é problema de outra pessoa, não meu. Aqui tens, pega tu nesta coisa insuportável, agora ela pertence-te. Mas já alguém deixou de estar em luto por devastar a vida de outra pessoa? Qual é a fantasia, o conceito em ação em tal ato? Talvez a aposta seja que este eu, ao destruir, de repente se torne pura ação, finalmente livre da passividade e da violabilidade² — finalmente, quer dizer, por um momento. Ou talvez, ao destruir, insistamos que o resto do mundo se atenha ao nosso próprio sentimento de devastação. Se o mundo é inabitável sem aqueles que perdemos, talvez emergja

² N.T.: no original, “injurability”, que significa literalmente “capacidade de se ser ferido”.

uma forma desesperada de igualitarismo, segundo a qual todos deveriam sofrer esta devastação.

Os atos destrutivos nascidos de uma dor insuportável talvez tenham como premissa o pensamento de que, com esta perda, já está tudo destruído, portanto a destruição torna-se uma redundância, uma ratificação daquilo que já aconteceu. Mas talvez haja um esforço para pôr fim à dor ao fazer pontaria ao mundo em que tal dor é possível, transformando-se numa forma de destrutividade que vai furiosamente fazer proliferar mais perdas, distribuindo arbitrariamente o insuportável.

Claro, o que é insuportável já é mais do que podemos suportar, então como é que pode haver mais daquilo que já é demais? Esta forma terrível do inefável é libertada sobre o mundo naquela forma furiosa de luto conhecida como destrutividade. Podemos perguntar, há alguma satisfação em tal destruição? Ou, de facto, alguma satisfação que possa ser encontrada na guerra? Freud diz-nos que certas formas de destrutividade não produzem prazer, nem satisfação, mas revolvem-se de modo quase mecânico, repetindo-se sem sequer haver uma satisfação final na vingança. E, no entanto, existem, como sabemos, por vezes terríveis satisfações na guerra, os tipos de satisfação a que devemos resistir. A paz é apenas muito ocasionalmente um estado de consentimento. Na maior parte do tempo, é uma luta contra a destrutividade, a prática de resistir às terríveis satisfações da guerra.

Então, qual é o meu apelo? Devo aconselhar mais tristeza? Devo pensar que um aumento exponencial da dor produzirá menos destrutividade no mundo? Não, não devo. Nem que seja apenas porque o luto não se submete a medidas matemáticas. O luto não se resume a registar a realidade de que alguém, ou algum grupo, ou alguma população inteira desapareceu ou quase; não é um processo simples que chega ao fim quando um princípio da realidade dá o seu veredicto: sim, aquela pessoa ou aquelas pessoas por quem estão de luto estão definitivamente mortos. E nem sequer se conclui quando damos por nós tendo incorporado, com mais ou menos sucesso, uma perda na nossa realidade psíquica – nos nossos gestos, nas nossas roupas, nas nossas formas de pensar e modos de discurso.

O luto tem a ver com ceder a uma transformação indesejada em que nem a forma completa nem o pleno significado dessa alteração podem ser conhecidos de antemão. Este efeito transformador da perda corre sempre o risco de se tornar um efeito deformatório. Seja o que for, não pode ser desejado — é uma espécie de desfazer. A pessoa é atingida por ondas a meio do dia, a meio de uma tarefa, e tudo pára. A pessoa vacila, cai até. O que é essa onda que de repente nos tira a gravidade e o movimento para a frente? Aquela coisa que toma conta de nós e nos faz parar, e nos derruba — de onde é que ela vem? Isto tem um nome? O que nos toma naqueles momentos em deixamos enfaticamente de ser mestres de nós mesmos e do nosso movimento?

Quando perdemos certas pessoas ou quando somos desapossados de um lugar ou de uma comunidade, pode ser que algo sobre quem somos de repente se acenda, algo que delinea os laços que temos com os outros, que nos mostra que estamos ligados uns aos outros e que os vínculos que nos compõem também nos encaixam, nos deixam descompostos. Se eu perder uma pessoa dentro das condições nas quais estou ligada a ela, então eu não só lamento a perda, mas torno-me inescrutável para mim e para esta vida insuportável. Quem sou eu sem aquela pessoa? Eu não me limitava a estar aqui e a pessoa a estar ali. O Eu estava na travessia: lá com a pessoa, mas também aqui. Então, eu já estava descentrada, pode-se dizer, e isso era precioso — e, no entanto, quando perdemos, perdemos o nosso chão, ficamos subitamente em risco de acabar com as nossas próprias vidas ou as vidas de outras pessoas.

Talvez o que eu tenha perdido nessas ocasiões seja precisamente a sensação de que eu não posso viver sem aquela pessoa, mesmo que eu possa viver sem aquele Tu específico que a pessoa era, mesmo que eu ficasse surpreendida ao descobrir que sobrevivi quando a sobrevivência era impensável. Se eu posso viver sem aquela pessoa e efetivamente o faço, é apenas porque, por assim dizer, eu não perdi o lugar do Tu, daquele a quem eu me dirijo, o destinatário generalizado a quem eu já estou presa pela linguagem numa cena de interpelação que é a condição linguística da nossa capacidade de sobrevivência.

Este Tu apóstrofo pode ser este Tu ou aquele outro com outro nome, mas talvez também algum Tu que eu ainda não conheço, talvez até um vasto conjunto de Tus, em grande parte sem nome, que mesmo assim suporta tanto a minha gravidade quanto o meu movimento. E sem Ti — esse pronome indefinido, promíscuo e expansivo — estamos arruinados e caímos.

Uma perda pode parecer totalmente pessoal, privada, isolada, mas também pode fornecer um conceito inesperado de comunidade política, até mesmo uma premonição de uma fonte de não-violência. Se a vida que é minha não é original ou finalmente separável da tua, então o nós que somos não é apenas uma combinação de tu e eu e de todos os outros, mas um conjunto de relações de interdependência e paixão. E não podemos negá-las ou destruí-las sem refutar algo fundamental sobre as condições sociais da nossa vida.

O que se segue é uma injunção ética para preservar esses vínculos, mesmo os infelizes, o que significa precisamente guardar-se contra as formas de destrutividade que acabam com as nossas vidas e as de outros seres vivos, e com as condições ecológicas da vida. Por outras palavras, antes sequer de perder, estamos perdidos no outro, perdidos sem o outro, mas nunca o sabemos tão bem como quando realmente o perdemos.

Este estar cativo é uma maneira de descrever as relações sociais que têm o poder de nos sustentar ou até mesmo de nos quebrar antes de entrarmos em contratos que confirmam que as nossas relações são resultado da nossa escolha. Já estamos nas mãos do outro, numa maneira emocionante e assustadora de começar. Nós somos, desde o início, tanto feitos como desfeitos pelo outro — e se recusamos isso, recusamos a paixão, a vida e a perda.

A forma vivida dessa recusa é a destruição. A forma vivida da sua afirmação é a não-violência. Talvez a não-violência seja a prática difícil de deixar a raiva desabar no luto, já que assim temos a hipótese de saber que estamos ligados a outros, de tal forma que quem eu sou ou quem tu és é essa relação viva que às vezes perdemos.

Às vezes afastamo-nos do insuportável a grande velocidade, ou dirigimo-nos com precisão para as suas garras, ou fazemos as duas coisas ao mesmo tempo, sem saber como nos movemos ou com que consequência. Parece insuportável sermos pacientes com a perda insuportável — e, no entanto, essa lentidão, esse impedimento pode ser a condição para mostrar o que valorizamos, e até mesmo, talvez, que medidas tomar para preservar o que resta daquilo que nós amamos.

Quatro teses sobre feminismo pós-humano

Rosi Braidotti

Braidotti, Rosi. (2017). “Four theses on posthuman feminism”, Grusin, Richard (ed.) *Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 21-48.¹

Este capítulo adota uma posição afirmativa e fornece uma cartografia das interseções entre o feminismo e a questão do pós-humano, ao defender as seguintes teses: que o feminismo não é um humanismo; que o *anthropos* foi descentrado, assim como o foco no *bios*; e que, como consequência, a vida não-humana, *zoe*, é, agora, o conceito dominante. Por fim, o capítulo desenvolve as implicações destas mudanças de perspectiva para a teoria e prática feministas, defendendo que a sexualidade é uma força para além de, para quem de, e após o gênero.

¹Tradução do inglês por Rita Himmel (rita.himmel@ua.pt). Doutoranda no Programa Doutoral em Estudos Culturais, nas Universidades de Aveiro e Minho. Bolseira de Doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) (ref. SFRH/BD/123609/2016). Apoio financeiro da FCT no âmbito dos fundos Nacionais do MCTES e FSE. Investigadora e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

O feminismo não é um humanismo

Não há como subestimar os laços que ligam o feminismo ocidental, tanto nas suas variáveis liberais como socialistas, ao humanismo de base iluminista. De Mary Wollstonecraft a Simone de Beauvoir, o argumento político para a emancipação das mulheres e outras minorias foi tecido à volta de uma noção de igualdade que presume uma pertença não problemática à mesma categoria de humanidade. Esta posição tendia a olhar para a ordem natural como servidão, violência e brutalidade: a natureza como a naturalização de desigualdades. Todavia, a dimensão desse sentimento de pertença a uma ideia comum do humano tem sido alvo de um escrutínio severo vindo de diversos quadrantes, principalmente nos últimos trinta anos.

Enquanto a geração filosófica pós-estruturalista desenvolvia a sua própria variante de anti-humanismo, uma onda feminista radical, a teoria crítica antirracista, ambientalistas, defensores dos direitos das pessoas portadoras de deficiência e teóricos LGBT questionaram o alcance, os princípios fundadores e as conquistas do humanismo europeu e o seu papel no projeto do modernismo ocidental. Estes movimentos sociais e teóricos questionaram a ideia do humano que está implícita no ideal humanista do “Homem”, enquanto alegada “medida de todas as coisas”. Este ideal combina habilmente padrões elevados de perfeição física com valores intelectuais e morais, tornando-se um padrão civilizacional. Michel Foucault – um mestre do alto anti-humanismo – relacionou este humanismo ideal com uma noção soberana de “razão”, que, desde o século XVIII, tem fornecido a unidade de referência básica para o que conta como humano, e para tudo o que é valorizado pela cultura europeia². O “Homem” humanista reivindica o acesso exclusivo à razão autorreflexiva para a espécie humana, tornando-se, assim, singularmente capaz de autorregular o discernimento racional. Estas qualidades, alegadamente, qualificam a nossa espécie para a prossecução do auto-melhoramento, tanto individual como coletivo, seguindo critérios científicos e morais de perfeitibilidade. A fé ilimitada na razão, como

² Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1970).

motor da evolução humana, relaciona-se com a perspectiva teleológica do progresso racional da humanidade através da ciência e da tecnologia.³

A “morte do Homem”, anunciada por Foucault, formalizou a crise epistemológica e política de colocar o “Homem” no centro da história mundial.⁴ Até o Marxismo, sob a capa de uma teoria do materialismo histórico, continuou a definir o sujeito do pensamento europeu como unitário e hegemônico e a atribuir-lhe a ele (o gênero não é coincidência) um lugar régio como motor da evolução social e cultural. O anti-humanismo filosófico consiste no desvincular do agente humano da sua atitude universalista, chamando-o à atenção, por assim dizer, nas suas ações concretas. Tornam-se possíveis análises diferentes e mais nítidas das relações de poder, quando removemos o obstáculo das ilusões de grandeza do sujeito dominante. Políticas feministas da localização, reelaboradas através do ponto de vista da teoria feminista, e a análise da economia racializada da ciência produziram conhecimento situado, como o método para fundamentar análises micropolíticas de poder.⁵ Uma auto-

³ Esta noção é sustentada, hoje em dia, pelos transhumanistas, que defendem o aprimoramento humano através do interface cérebro-computador e propõem esta expansão cerebral e neural como uma forma de alcançar o potencial da evolução humana racional. Politicamente, permanecem alinhados com o projeto iluminista da emancipação social através do progresso científico, e da asserção de universalismos morais. Nick Bostrom, “A History of Transhuman Thought,” *Journal of Evolution and Technology* 14, no. 1 (2005): 1–25. Esta combinação de pós-humanismo analítico e neo-humanismo normativo é desafiada por pós-humanistas críticos. Cary Wolfe, *What Is Posthumanism?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010); Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013); Stefan Herbrechter, *Posthumanism: A Critical Analysis* (London: Bloomsbury Academic, 2013).

⁴ Foucault, *Order of Things*.

⁵ Sobre política da localização feminista, ver Adrienne Rich, *Blood, Bread and Poetry* (London: Virago Press, 1987), e Rich, *Arts of the Possible: Essays and Conversations* (New York: W. W. Norton, 2001). Sobre a análise da economia da ciência racializada, ver Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986), Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991), e Harding, *The “Racial” Economy of Science* (Bloomington: Indiana University Press, 1993); também Nancy Hartsock, “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism,” em *Feminism and Methodology*, ed. Sandra Harding, 157–80 (Bloomington: Indiana University Press, 1987). Sobre conhecimentos situados, ver Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective,” *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 575–99.

compreensão mais adequada emerge quando se torna claro que ninguém, realmente, controla o curso do progresso histórico.⁶ Graças às análises feministas e pós-coloniais, passámos a ver o padrão humano, postulado no modo universal do “Homem da razão”, como inadequado, precisamente devido à sua parcialidade.⁷

Este ideal, alegadamente universal, regressa às suas raízes historicamente contingentes e é exposto, claramente, como macho da espécie: é um ele.⁸ Nunca estando classe, raça e género muito distantes entre si, no modo interseccional lançado pela teoria racial feminista, este macho, em particular, é ademais presumido como sendo branco, europeu, chefe de uma família heterossexual e dos seus filhos, e fisicamente apto.⁹ Por outras palavras, supõe-se, implicitamente, que o sujeito dominante é masculino, branco, urbanizado, falador de uma língua padrão, inscrito heterossexualmente numa unidade reprodutiva, e um pleno cidadão de uma entidade política reconhecida.¹⁰

Esta autoconfiança racional desempenhou, historicamente, um papel central na construção de um modelo civilizacional que equiparou a Europa aos poderes universalizantes da razão e do progresso. Este modelo cultural hegemónico foi instrumental para a ideologia colonial da expansão europeia: “o fardo do Homem

⁶ Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 1st ed. (New York: Columbia University Press, 1994), e Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 2nd ed. (New York: Columbia University Press, 2011).

⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999); Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy* (London: Methuen, 1984).

⁸ Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985); Irigaray, *This Sex Which Is Not One* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985); Helene Cixous and Catherine Clement, *The Newly Born Woman* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).

⁹ Kimberlé Crenshaw, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color,” in *Critical Race Theory*, ed. Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller, and Kendall Thomas, 357–83 (New York: New Press, 1995).

¹⁰ Irigaray, *This Sex Which Is Not One*; Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, vol. 1 (New York: Viking Press, 1977); Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

branco”, como instrumento da governança imperialista, presumiu que a Europa não é apenas uma localização geopolítica, mas também um atributo universal da mente humana, que pode incutir a sua qualidade em quaisquer objetos apropriados, desde que os mesmos cumpram a disciplina requerida. A Europa enquanto consciência universal postula o poder da razão como a sua característica distintiva, e o universalismo humanista como a sua particularidade. Isto torna o Eurocentrismo num traço qualitativamente mais difundido do que uma mera questão de atitude: é, na realidade, um elemento estrutural da autorrepresentação da Europa, implementada tanto nas práticas teóricas como nas institucionais.

Em resposta a este modelo normativo, movimentos sociais feministas, antirracistas e outros, particularmente desde os anos 70 os movimentos ambientalista e pacifista, desenvolveram as suas próprias variações de anti-humanismo ativista, ou neo-humanismo radical. Neste ponto, as interseções entre feminismo e raça, ou teoria pós-colonial, são intensas e mutuamente enriquecedoras, embora não desprovidas de tensões. A sua crítica é baseada em duas ideias interrelacionadas: as dialéticas Eu-Outro, de um lado, e a noção da diferença pejorativa, de outro lado. Ambas recaem sobre o pressuposto de que a subjetividade enquanto prática discursiva e material é equiparada a uma consciência racional, universal e com um comportamento moral autorregulador, enquanto que a alteridade é definida como o seu oposto negativo. Dialecticamente redefinido como “aquele que não é”, a diferença é inscrita numa escala hierárquica, que pressagia a inferioridade e significa “valer menos do que”. Esta violência epistémica adquire conotações impiedosas para pessoas que, na vida real, se encontram na situação de coincidir com categorias de diferença negativa: mulheres, nativos, e Outros terrestres. Estes são “Outros” sexualizados, racializados e naturalizados, cuja existência social e simbólica é descartável e desprotegida. Uma vez que a sua história na Europa, e noutros lugares, tem sido uma existência de exclusões letais e desqualificações fatais, estes “Outros” levantam questões cruciais sobre poder, dominação e exclusão. Como Donna Haraway afirma, algumas diferenças são divertidas, mas outras são polos de sistemas histórico-mundiais

de dominação.¹¹ A epistemologia feminista dedica-se a conhecer a diferença. A geração anti-humanista feminista adotou o conceito de diferença com o objetivo explícito de o fazer funcionar de forma diferente. A questão provocadora de Irigaray, “igual a quem?”, é emblemática deste abandono de uma homologação, ou redução a um padrão masculino de Similaridade.¹²

Sobre uma base política diferente, as teorias críticas feministas sobre a masculinidade abstrata, a branquitude triunfante, e a aptidão física hegemônica contribuíram com análises críticas adicionais.¹³ Elas defendiam a necessidade de desestabilizar esta visão unitária sobre o tema e abri-lo às reconfigurações múltiplas e complexas da diversidade, e de pertenças múltiplas, de forma a desafiar a visão dominante dos “outros internos”, que, até então, apenas tinha confirmado a autorrepresentação do sujeito europeu.¹⁴ Estas críticas também argumentavam que é impossível falar numa voz unificada sobre qualquer categoria, incluindo mulheres, nativos, e outros sujeitos marginais. Em vez disso, o enfoque recai nas fraturas internas dentro de cada posição-sujeito, ou a “diferença interna”. A morte do Homem abriu o caminho para a desconstrução da Mulher, e de todas as outras categorias, a nível das suas complexidades internas.

Outra corrente de pensamento que marcou significativamente o debate humanismo-anti-humanismo remonta genealogicamente à fenomenologia anticolonial de Frantz Fanon e do seu

¹¹ Donna Haraway, “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s,” *Socialist Review* 2 (March 1985): 65–107.

¹² Luce Irigaray, “Equal to Whom?,” in *The Essential Difference*, ed. Naomi Schor and Elizabeth Weed, trans. Robert L. Mazzola (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 80.

¹³ Sobre críticas feministas da masculinidade abstrata, ver Hartsock, “Feminist Standpoint.” Sobre a branquitude triunfante, ver bell hooks, *Ain't I a Woman* (Boston: South End Press, 1981), e Vron Ware, *Beyond the Pale: White Women, Racism, and History* (London: Verso, 1992). Sobre a hegemonia de corpos capacitados, ver Griet Roets and Rosi Braidotti, “Nomadology and Subjectivity: Deleuze and Critical Disability Studies,” em *Disability and Social Theory: New Developments and Directions*, ed. Dan Goodley, Bill Hughes, and Lennard Davis, 161–78 (New York: Palgrave Macmillan, 2012).

¹⁴ Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves* (New York: Columbia University Press, 1991).

professor Aimé Césaire.¹⁵ Estes autores tomam o humanismo como um projeto não cumprido, traído pela violência europeia, e visam o desenvolvimento do seu potencial antirracista e inclusivo. Estão empenhados em explorar novos entendimentos da humanidade, após o colonialismo. Teóricos pós-coloniais e teóricos contemporâneos sobre raça continuam a prosseguir este projeto. Argumentam que a questão fundamental, que os ideais baseados no Iluminismo da razão, tolerância secular, igualdade perante a lei e governo democrático, não têm de ser, e historicamente não o foram, mutuamente exclusivos das práticas europeias de dominação violenta, exclusão e uso instrumental do terror. Reconhecer que a razão e a barbárie não são contraditórios entre si, como não o são Iluminismo e horror, não tem de levar necessariamente ao relativismo cultural, ou niilismo, mas a uma crítica radical do humanismo ocidental. Edward Said ensinou-nos que é possível criticar o humanismo em nome do humanismo, e extrair de fontes não ocidentais a inspiração para realizar o potencial do projeto humanista.¹⁶ O cosmopolitismo planetário de Paul Gilroy prossegue hoje esta tradição de pensamento e adota uma distância crítica da questão pós-humana ao reiterar que simplesmente não somos todos humanos da mesma forma ou na mesma medida.¹⁷

Uma outra vertente relevante do discurso neo-humanista emerge no contexto do ativismo ambiental, e combina a crítica da violência epistémica e física da modernidade com a do colonialismo europeu. A “política verde” econofeminista e ambientalista afirma a necessidade tanto de bio- como de antropodiversidade.¹⁸ Outros exemplos deste humanismo cosmopolita ecológico e situado são a ética da diáspora de Avtar Brah e o neo-humanismo antiglobal de Vandana Shiva, e o humanismo africano, ou Ubuntu, tem recebido mais atenção, desde Patricia Hill Collins a Drucilla Cornell.¹⁹

¹⁵ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press, 1967); Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, trans. Joan Pinkham (1955; repr., New York: Monthly Review Press, 2000).

¹⁶ Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004).

¹⁷ Paul Gilroy, *Against Race: Imaging Political Culture beyond the Color Line* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

¹⁸ Maria Mies and Vandana Shiva, *Ecofeminism* (London: Zed Books, 1993).

¹⁹ Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora-Contesting Identities* (New York: Rou-

Numa veia mais nomádica, a poética das relações de Édouard Glissant inscreveu o hibridismo multilingue e a poética da relação no centro da condição pós-humana contemporânea.²⁰

Assim, o feminismo é, decididamente, anti-humanista, ao ponto de rejeitar o humanismo eurocêntrico à luz do seu “nacionalismo metodológico”.²¹ Os sujeitos do conhecimento europeus contemporâneos devem cumprir a obrigação ética de serem responsáveis pela sua história passada, e pela extensa nuvem que paira sobre a sua política atual, como argumentaram também Edgar Morin, Luisa Passerini, Etienne Balibar e Zygmunt Bauman.²² Esta abordagem pós-nacionalista exprime o declínio do eurocentrismo enquanto evento histórico, e apela a uma mudança de perspectiva qualitativa no nosso sentido coletivo de identidade.²³ O feminismo pós-humano deve criticar os auto-interesses mesquinhos, a intolerância e a rejeição xenófoba da alteridade. O destino dos migrantes, refugiados e requerentes de asilo, que sofrem as consequências do racismo na Europa contemporânea, é simbólico do fechamento da mente europeia. Portanto, uma tarefa principal da teoria pós-humanista feminista é guiar a Europa na direção de um projeto pós-humanista de “tornar-se minoritário” ou tornar-se nómada, o que implica a resistência contra o nacionalismo, a xenofobia e o racismo – maus hábitos da antiga Europa colonial, atualmente replicada na “Europa Fortaleza”.²⁴

tledge, 1996); Vandana Shiva, *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge* (Boston: South End Press, 1997); Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (New York: Routledge, 1991); Drucilla Cornell, “Exploring Ubuntu: Tentative Reflections,” <http://www.fehe.org/index.php?id=281>.

²⁰ Édouard Glissant, *Poetics of Relation* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997).

²¹ Ulrich Beck, “The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails”, *Theory, Culture, and Society* 24, no. 7/8 (2007): 286–90.

²² Edgar Morin, *Penser l'Europe* (Paris: Gallimard, 1987); Luisa Passerini, ed., *Identità Culturale Europea: Idee, Sentimenti, Relazioni* (Florence: La Nuova Italia Editrice, 1998); Etienne Balibar, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004); Zygmunt Bauman, *Europe: An Unfinished Adventure* (Cambridge: Polity Press, 2004).

²³ Jurgen Habermas, *The Post-National Constellation* (Cambridge: Polity Press, 2001); Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2006).

²⁴ Rosi Braidotti, *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti* (New York: Columbia University Press, 2011).

O *antropos* é descentrado

O debate sobre e contra o humanismo, cujos pioneiros foram teóricos feministas, pós-coloniais e teóricos sobre raça, apesar das suas múltiplas fraturas internas e contradições não resolvidas, surge como uma tarefa mais simples do que deslocar o próprio antropocentrismo. O Antropoceno acarreta não apenas a crítica da supremacia da espécie – o domínio do *Antropos* – mas também os parâmetros que o definiam.²⁵ O “Homem” agora é chamado à atenção, enquanto representante de uma espécie hierárquica e violenta, cuja centralidade é desafiada por uma combinação de avanços científicos e preocupações económicas globais. Nem o “Homem” como medida universal humanística de todas as coisas, nem o *Antropos* como o emblema de uma espécie excecional, podem reivindicar a posição central nos sistemas contemporâneos, tecnologicamente mediados, de produção de conhecimento. Brian Massumi refere-se a este fenómeno como “Ex-Homem”: “uma matriz genética incorporada na materialidade do humano” e, como tal, submetendo-se a mutações significativas.²⁶ Esta mudança marca uma espécie de “êxodo antropológico” das configurações dominantes sobre o humano – uma hibridização colossal da espécie.²⁷ O descentramento do *antropos* desafia também a separação de *bios*, como vida exclusivamente humana, de *zoe*, a vida dos animais e entidades não-humanas. Ao invés, o que passa para primeiro plano é um contínuo humano-não-humano, consolidado por uma mediação tecnológica crescente.

As implicações políticas desta mudança são significativas. Se as revisões do humanismo avançadas pelas críticas feminista, *queer*, antirracista, ecológica e pós-colonial empoderaram os “outros” sexualizados e racializados – mas, ainda assim, humanos —,

²⁵ Paul Rabinow, *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003); Roberto Esposito, *Bíos: Biopolitics and Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

²⁶ Brian Massumi, “Requiem for Our Prospective Dead (Toward a Participatory Critique of Capitalist Power),” in *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, ed. Eleanor Kaufman and Kevin John Heller (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), 60.

²⁷ Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 215.

a crise do *Antropos* alista os outros naturalizados. Animais, insetos, plantas, células, bactérias, aliás, o planeta e o cosmos, são transformados numa arena política.²⁸ O hábito de pensamento do construtivismo social, que reduz a natureza à fonte das desigualdades, é revisto, à luz do naturalismo metodológico e do neomaterialismo. Existe, conseqüentemente, um nível meta-discursivo de dificuldade na viragem pós-antropocêntrica, devido ao facto de o anti-humanismo ser, essencialmente, um movimento filosófico, histórico e cultural, e de a maioria das teorias feminista, *queer* e pós-colonial serem baseadas nas humanidades e ciências sociais, enquanto que o Antropoceno está em diálogo com as ciências da vida e as tecnologias da informação.

Há dois problemas interligados: o primeiro é que as humanidades são marcadas por um antropocentrismo constitutivo, que, historicamente, teve uma relação complicada com a ciência e a tecnologia, como é demonstrado pelo debate sobre as “duas culturas”.²⁹ O segundo é uma questão central de escala, tanto temporal como espacial: como podem as disciplinas das humanidades – história, literatura, filosofia – desenvolver perspectivas planetárias, e a muito longo prazo, numa moldura geocêntrica e não antropocêntrica? Como vão as humanidades reagir à destruição da distinção artificial, mas consagrada pelo tempo, entre histórias natural e humana?³⁰ Será viável contemplar – de forma secular e rigorosa – a ideia da extinção humana sem perder credibilidade académica?

Mas as coisas ficam ainda mais complicadas: nos últimos trinta anos, um conjunto de campos de investigação radicais interdisciplinares emergiram institucionalmente, em torno das margens das humanidades clássicas, e autointitularam-se “estudos”. Estudos de género, feministas, *queer*, raciais, pós-coloniais e subalternos, assim como estudos culturais, estudos sobre cinema, estudos da televisão e estudos dos media, são os protótipos de epistemologias radicais que proporcionaram um leque de novos

²⁸ Braidotti, *Posthuman*.

²⁹ C. P. Snow, *The Two Cultures* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), originalmente apresentado como *Rede Lecture*, Cambridge, 1959.

³⁰ Dipesh Chakrabarty, “The Climate of History: Four Theses,” *Critical Inquiry* 35 (Winter 2009): 206.

métodos e conceitos inovadores, desde os anos 70. Institucionalmente com menos recursos do que as disciplinas clássicas, têm fornecido novos conceitos, métodos e perspectivas, e provaram ser importantes fontes de inspiração, tanto para o mundo académico como para a sociedade. Estas áreas de “estudos” têm-se dirigido às principais falhas no núcleo das humanidades, baseando-se nas críticas do humanismo que delineeii na secção anterior, nomeadamente, o seu eurocentrismo, sexismo, racismo e nacionalismo metodológico. O ponto de consenso entre as diferentes áreas de “estudos” é que os ideais humanistas de racionalismo, secularismo, tolerância, igualdade e regime democrático têm de ser equilibrados com a realidade histórica das práticas imperialistas europeias.³¹ Reconhecer a compatibilidade de racionalismo e violência não significa, contudo, que as áreas de “estudos” críticas se opõem uniformemente ao humanismo. O que sucede, antes, é que estas criam visões alternativas do humano e da sociedade.

A atual viragem pós-antropocêntrica, ou pós-humana, não pode deixar de afetar as várias áreas de “estudos” que, ao contrário do campo dos estudos de ciência e tecnologia, podem ter aperfeiçoado a crítica do humanismo, mas não ter, necessariamente, renunciado ao antropocentrismo. Uma suspeição, amplamente difundida, sobre os efeitos sociais da ciência e tecnologia parece dizer respeito à tradição feminista clássica e às suas raízes marxistas. A utopia tecnológica, dos anos 70, de Shulamith Firestone, surge numa posição bastante solitária em claro contraste com a atitude bastante tecnofóbica no feminismo de esquerda.³² O gigantesco trabalho de Donna Haraway, em meados de 1980 – no “Manifesto for Cyborgs” (“Manifesto Ciborgue”) – definiu uma agenda totalmente nova, e estabeleceu uma tradição feminista de estudos politizados de ciência e tecnologia, integrados com políticas feministas do corpo, que mudaram as regras do jogo. Haraway substituiu o antropocentrismo com um conjunto de ligações relacionais a outros humanos e não-humanos, incluindo artefactos tecnológicos. A autora desafiou especificamente a associação histórica de mulheres/não-Europeus com a natureza, sublinhando a

³¹ Foucault, *Order of Things*; Edward Said, *Orientalism* (Harmondsworth, U.K.: Penguin Books, 1978).

³² Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (New York: Bantam Books, 1970).

necessidade de críticas feministas e antirracistas que se apoiem numa visão tecnologicamente mediada do contínuo natureza-cultura.³³ Donna Haraway oferece figurações como o ciborgue, o onco-rato, espécies companheiras, a testemunha modesta e outros híbridos, enquanto figuras de uma relação radical inter-espécies.³⁴ Elas tornam menos nítidas as distinções categóricas (humano-não-humano, natureza-cultura, masculino-feminino, edípico-não-edípico, europeu-não-europeu) numa tentativa de redefinir um programa de justiça social feminista.

Daí em diante, o êxodo coletivo feminista do *Anthropos* começa a ganhar ímpeto, e surgem referências explícitas ao pós-humano em textos feministas dos anos 90.³⁵ A viragem pós-antropocêntrica descola à medida que duas questões convergem: a primeira são as alterações climáticas, que, como defende Naomi Klein, alteram tudo, incluindo as estratégias analíticas dos estudos feministas e pós-coloniais.³⁶ A segunda são as tecnologias da informação e o alto grau de mediação global que as mesmas implicam. Estes desafios abrem novas dimensões de pensamento globais, eco-filosóficas, pós-humanistas e pós-antropocêntricas. Estas são manifestadas por uma segunda geração de áreas de “estudos” críticos, que são descendentes diretos da primeira geração dos anos 70 de áreas de “estudos” críticos, e prosseguem o trabalho de crítica em novos espaços discursivos, por exemplo, estudos culturais de ciência e sociedade, estudos religiosos, estudos sobre deficiência, estudos de corpos gordos, estudos sobre sucesso, estudos sobre celebridades, estudos sobre globalização, todos eles vozes significativas daquilo que rotulámos como teoria crítica pós-humana. Os novos media são um planeta em si

³³ Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women* (London: Free Association Press, 1990).

³⁴ Donna Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_Oncomouse™* (London: Routledge, 1997).

³⁵ Braidotti, *Nomadic Subjects*, 1st ed.; Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1996); Judith Halberstam e Ira Livingston, eds., *Posthuman Bodies* (Bloomington: Indiana University Press, 1995); e Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

³⁶ Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate* (New York: Simon and Schuster, 2014); Chakrabarty, “Climate of History.”

mesmo e geraram várias subseções: estudos sobre *software*, estudos sobre a *Internet*, estudos sobre jogos, e mais. Os aspectos (des)inumanos da nossa condição histórica – nomeadamente, migrações em massa, guerras, terrorismo, desalojamentos e expulsões – são abordados por estudos de conflitos e investigação sobre paz; estudos de direitos humanos; gestão humanitária; medicina direcionada para os direitos humanos; estudos do trauma, memória e reconciliação; estudos de segurança; estudos da morte; e estudos do suicídio. E a lista continua a crescer.

A teoria feminista encontra-se mesmo no centro desta reconfiguração da produção de conhecimento. A vitalidade é especialmente forte nos estudos culturais e na teoria dos media e cinema.³⁷ Continuando o notável legado de Haraway, os estudos científicos feministas tornam-se planetários e deslocam a centralidade do humano, através de análises sofisticadas de biologia molecular e sistemas computacionais.³⁸ Ecofeministas, que sempre defenderam perspetivas geocentradas, agora expandem para os estudos dos animais e para o veganismo radical.³⁹ As teorias feministas de subjetividade não- e pós-humana abarcam Outros não-antropomórficos, animais ou tecnológicos, provocando uma

³⁷ Em Estudos Culturais, ver Maureen McNeil, *Feminist Cultural Studies of Science and Technology* (London: Routledge, 2007). Na Teoria dos Media e do Cinema, ver Anneke Smelik and Nina Lykke, eds., *Bits of Life: Feminism at the Intersection of Media, Bioscience, and Technology* (Seattle: University of Washington Press, 2008).

³⁸ Sobre a as ciências feministas terem-se tornado planetárias, ver Isabelle Stengers, *Power and Invention: Situating Science* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), e Sarah Franklin, Celia Lury, e Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture* (London: Sage, 2000). Sobre análises sofisticadas de biologia molecular, ver Sarah Franklin, *Dolly Mixtures* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2007). Sobre análises sofisticadas de sistemas computacionais, ver Celia Lury, Luciana Parisi, e Tiziana Terranova, "Introduction: The Becoming Topological of Culture," *Theory, Culture, and Society* 29, no. 4–5 (July–September 2012): 3–35.

³⁹ Sobre ecofeministas que defenderam perspetivas geocentradas, ver Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (London: Routledge, 1993), e Plumwood, *Environmental Culture* (London: Routledge, 2003). Sobre ecofeministas que expandiram para os estudos de animais e veganismo radical, ver Patricia MacCormack, *The Animal Catalyst* (London: Bloomsbury, 2014).

viragem ética pós-humana.⁴⁰ Mesmo o interesse feminista em Darwin, que fora raro, cresce no final do milênio.⁴¹

Daí resulta que, tanto do ponto de vista institucional, como teórico, as áreas de “estudos”, que historicamente têm sido o motor, tanto da crítica, como da criatividade, inovadoras e desafiadoras em igual medida, têm um papel inspirador a desempenhar também em relação ao contexto pós-humano que habitamos. Há uma clara transição intergeracional, dentro das epistemologias radicais manifestadas pelas áreas de “estudos”. Os estudos contemporâneos feministas, de gênero, *queer*, pós-coloniais e antirracistas são tão mais eficazes e criativos quanto mais se deixaram afetar pela condição pós-humana. Esta viragem em direção às pós-humanidades críticas marca o fim do que Shiva chamou “monoculturas da mente”, e leva a teoria feminista a prosseguir a política radical da localização, e a análise de formas sociais de exclusão, na atual ordem mundial de biopirataria, necropolítica e desapropriação mundial.⁴² O sujeito de conhecimento feminista

⁴⁰ Sobre teorias feministas da subjetividade não- e pós-humana, abrangendo Outros não-antropomórficos animais ou tecnológicos, ver Mette Bryld and Nina Lykke, *Cosmodolphins: Feminist Cultural Studies of Technology, Animals, and the Sacred* (London: Zed Books, 2000); Luciana Parisi, *Abstract Sex: Philosophy, Bio-Technology, and the Mutation of Desire* (London: Continuum Press, 2004); Braidotti, *Transpositions*; Braidotti, *Posthuman*; Stacey Alaimo, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self* (Bloomington: Indiana University Press, 2010); and Myra J. Hird and Celia Roberts, “Introduction: Feminism Theorises the Nonhuman,” *Feminist Theory* 12, no. 2 (2011): 109–17. Sobre uma viragem ética pós-humana, ver Braidotti, *Transpositions*, and Patricia MacCormack, *Posthuman Ethics* (London: Ashgate, 2012).

⁴¹ Sobre o interesse de feministas dos anos 80 em Darwin, ver Gillian Beer, *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot, and Nineteenth-Century Fiction* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983). Sobre o crescente interesse feminista em Darwin no final do milênio, ver Hilary Rose e Steven Rose, eds., *Alas, Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology* (London: Vintage, 2000); Joseph Carroll, *Literary Darwinism: Evolution, Human Nature, and Literature* (London: Routledge, 2004); e Elizabeth Grosz, *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2011).

⁴² Sobre a viragem no sentido das pós-humanidades críticas, ver Braidotti, *Posthuman*. As “monoculturas da mente” é de Vandana Shiva, *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology* (London: Zed Books, 1993). Sobre biopirataria, ver Shiva, *Biopiracy*. Sobre necropolítica, ver Achille Mbembe, “Necropolitics,” trad. Libby Meintjes, *Public Culture* 15, no. 1 (2003): 11–40. Sobre desapropriação mundial, ver Saskia Sassen, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014).

pós-humano é um conjunto complexo de humano e não-humano, planetário e cósmico, dado e manufaturado, que requer reajustamentos decisivos nas nossas formas de pensar. Mas continua comprometido com a justiça social, e embora reconhecendo a atração fatal da mediação global, não é provável que se esqueça de que um terço da população mundial não tem acesso à eletricidade.

Contudo, o distanciamento crítico do antropocentrismo também levanta uma série de dificuldades afetivas: como reagimos à prática de deslealdade à própria espécie depende, em larga medida, dos termos do nosso envolvimento com a mesma, assim como da nossa própria avaliação e relação com os desenvolvimentos tecnológicos contemporâneos. No meu trabalho, sempre sublinhei a dimensão tecnofílica e o potencial libertador e até transgressivo destas tecnologias, contra aqueles que procuram indexá-las a um perfil conservador previsível, ou a um sistema orientado para o lucro, que fomenta e inflaciona o individualismo possessivo hiperconsumista.⁴³

A prática de desfamiliarização é uma ferramenta metodológica essencial para apoiar a viragem pós-antropocêntrica. Trata-se de um processo edificante de desidentificação de valores antropocêntricos, para evoluir no sentido de um novo quadro referencial, que, neste caso, implica tornar-se relacional, de forma complexa e multidirecional. A desvinculação de modelos dominantes de formação de sujeitos tem sido promovida de modo crítico e criativo, pela teoria feminista, na sua tentativa de se desvincular das instituições e representações dominantes de feminilidade e masculinidade, também conhecidas como sistema de género.⁴⁴ Os discursos pós-colonial e racial também perturbam, de forma semelhante, o privilégio branco e outros pressupostos racializados sobre visões consolidadas do que constitui um sujeito humano.⁴⁵

⁴³ Sobre a dimensão tecnofílica, ver Rosi Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002). Sobre o individualismo possessivo hiperconsumista, ver Crawford B. MacPherson, *The Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

⁴⁴ Joan Kelly, "The Double-Edged Vision of Feminist Theory," *Feminist Studies* 5, no.1 (1979): 216–27; Judith Butler, *Gender Trouble* (London: Routledge, 1991); Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance* (Cambridge: Polity Press, 1991).

⁴⁵ Gilroy, *Against Race*; Collins, *Black Feminist Thought*.

Estas des-identificações, contudo, ocorrem ao longo dos eixos de diferença que delineei anteriormente – o tornar-se-mulher (sexualização) e o tornar-se-outro (racialização) – e, portanto, permanecem dentro dos confins do antropomorfismo. A viragem pós-antropocêntrica vai mais adiante: ao desafiar os hábitos de pensamento antropocêntricos, coloca em primeiro plano a política dos outros não-humanos “naturalizados” e, assim, requer uma quebra mais radical do pressuposto da singularidade humana. Defendi, como passo em frente, a adoção de *zoe*: vida não-humana. Tornar-se-terra (geocentrada) ou tornar-se-imperceptível (*zoe*-centrado) implica um corte radical com os padrões de pensamento estabelecidos (naturalização) e introduz uma dimensão relacional radicalmente imanente.⁴⁶ Este corte, contudo, é emocionalmente exigente ao nível da identidade, e pode levar a uma sensação de perda e sofrimento. Além disso, é provável que a desidentificação de hábitos antropocêntricos centenários e as relações com outros não-humanos, testem a flexibilidade das humanidades enquanto campo disciplinar estabelecido. As ciências da “vida”, naturalmente, estão a conseguir realizar este afastamento do antropocentrismo com relativa facilidade. Pode valer a pena considerar seriamente a acusação crítica de que o desenvolvimento das humanidades no sentido da complexidade é dificultado pelo antropocentrismo, reiterado na sua prática institucional. A respeito disto, podemos confiar na teoria feminista para fornecer novos instrumentos e conceitos originais, que não podem ser dissociados de uma ética de investigação que exige respeito pelas complexidades do mundo real em que vivemos.

A teoria feminista pós-humana emprega uma nova visão de subjetividade também em relação à figura do cientista, que ainda está preso no modelo clássico e ultrapassado do “Homem da razão”, humanista, enquanto o quintessencial cidadão Europeu.⁴⁷ O feminismo oferece um antídoto para estas atitudes androcêntricas, também antropocêntricas. Temos de ultrapassar esta “imagem de pensamento” e direcionar-nos para uma abordagem transdisciplinar, que afeta a própria estrutura do pensamento.⁴⁸

⁴⁶ Braidotti, *Transpositions*.

⁴⁷ Lloyd, *Man of Reason*.

⁴⁸ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press, 1994).

Eu defenderia, veementemente, uma adoção rizomática da diversidade concetual no contexto académico, de cursos superiores de hibridização transdisciplinar – também ao nível metodológico – e distância da simples repetição dos protocolos da razão institucional. Metodologias com base no *zoe* podem levar a teoria crítica nas humanidades a tornar-se o ramo social e cultural da teoria da complexidade.

Zoe é o princípio dominante

Todas estas transformações não acontecem num vazio, obviamente. O capitalismo avançado opera no seu próprio descentramento oportunista e abusivo do antropocentrismo, através de extensas redes tecnocientíficas. A convergência de diferentes, e previamente diferenciados, ramos de tecnologia – particularmente, nanotecnologia, biotecnologia, tecnologia da informação e ciências cognitivas – colocou os conhecimentos tradicionais sobre o humano sob uma pressão extrema. A estrutura biogenética do capitalismo contemporâneo envolve investimentos na “vida” como sistema informacional; a investigação sobre células estaminais e a intervenção biotecnológica nos humanos, animais, sementes, células e plantas abriram caminho para o controlo económico e comercialização de tudo o que vive. Este contexto produz uma forma de pós-antropocentrismo paradoxal e bastante oportunista, da parte de forças do mercado que negociam “a vida em si”.⁴⁹ O pós-antropocentrismo de mentalidade comercial trata a “vida” como recurso tanto humano como não-humano, e, assim, é promulgada uma democratização cínica do valor dos organismos vivos.

Os dados informacionais são o verdadeiro capital hoje em dia, como salienta Patricia Clough na sua análise da “viragem afetiva”.⁵⁰ Bases de dados biogenéticas, neurais e mediáticas reduzem os corpos ao seu substrato informacional, em termos de recursos energéticos ou capacidades vitais, e nivelam as restantes diferenças sociais. O foco é a acumulação de informação em si mesma –

⁴⁹ Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007).

⁵⁰ Patricia Ticineto Clough, with Jean Halley, eds., *The Affective Turn: Theorizing the Social* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2007).

as suas qualidades imanentes vitais e a sua capacidade auto-organizadora. Dentro da economia política do capitalismo avançado, o que constitui o valor do capital é o poder informacional da matéria viva em si, um fenómeno que Melinda Cooper apelida de “vida como excedente”.⁵¹ Este fenómeno introduz técnicas políticas discursivas e materiais de controlo populacional, de ordem muito diferente da administração demográfica que preocupou o trabalho sobre governabilidade biopolítica de Foucault.⁵² Hoje em dia, estamos a empreender “análises de riscos” não apenas de sistemas sociais e nacionais inteiros, como também de secções inteiras da população, na sociedade global de risco.⁵³ As técnicas de extração de dados (*data-mining*) empregues pelo “capitalismo cognitivo” para monitorizar as capacidades dos corpos “biomediados” – testes de ADN, impressões digitais cerebrais, imagiologia neurológica, deteção de calor corporal e leitura da íris ou das mãos – também são operacionalizados em sistemas de vigilância, tanto na sociedade civil, como nas guerras contra o terrorismo, de acordo com a governabilidade necropolítica que é a marca da nossa era.⁵⁴

Em resposta a este sistema, eu proporia o igualitarismo de espécies, que abre possibilidades produtivas de relações, alianças e especificação mútua.⁵⁵ Esta posição parte do facto pragmático de que, como entes corporificados e incorporados, somos todos parte de algo a que costumávamos chamar “natureza”, apesar das reivindicações transcendentais feitas pela consciência humana.⁵⁶ Apoiando-se numa ontologia monista, inferida da filosofia vital materialista neo-Espinosista, eu proponho alianças inter-espécies com a força produtiva e imanente de *zoe*, ou a vida nos seus aspe-

⁵¹ Melinda Cooper, *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era* (Seattle: University of Washington Press, 2008).

⁵² Michel Foucault, *Society Must Be Defended* (New York: Picador, 2003).

⁵³ Ulrich Beck, *World Risk Society* (Cambridge: Polity Press, 1999).

⁵⁴ Sobre capitalismo cognitivo, ver Yann Moulier Boutang, *Cognitive Capitalism* (Cambridge: Polity Press, 2012). Sobre governabilidade necropolítica, ver Mbembe, “Necropolitics,” and Braidotti, *Posthuman*.

⁵⁵ Keith Ansell Pearson, *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze* (London: Routledge, 1999); John Protevi, *Life War Earth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013); Braidotti, *Posthuman*.

⁵⁶ Genevieve Lloyd, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza’s Ethic* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994), and Lloyd, *Spinoza and the Ethics* (London: Routledge, 1996).

tos não-humanos.⁵⁷ Esta ontologia relacional é *zoe*-centrada e, portanto, não-anthropocêntrica, mas não nega a estrutura antropologicamente vinculada do humano. O antropomorfismo é a nossa localização corporizada e incorporada específica, e reconhecer a sua natureza situada é o primeiro passo no sentido do anti-anthropocentrismo. Esta mudança de perspectiva no sentido de uma abordagem *zoe*- ou geo-centrada requer uma mutação da nossa compreensão comum do que significa realmente falar e pensar, quanto mais pensar criticamente.

Esta abordagem vitalista da matéria viva desloca a fronteira entre a porção da vida – tanto orgânica como discursiva – que tradicionalmente esteve reservada ao *Anthropos*, isto é, *bios*, e o âmbito mais extenso da vida animal e não-humana, também conhecida como *zoe*. A estrutura de vida dinâmica e auto-organizada, enquanto *zoe*, representa vitalidade generativa.⁵⁸ É a força transversal que atravessa e reconecta espécies, categorias e domínios, anteriormente segregados. O igualitarismo *zoe*-centrado é, para mim, o núcleo da viragem pós-anthropocêntrica: é uma resposta materialista, secular, enraizada e não-sentimental à comercialização oportunista, trans-espécies, da vida, que é a lógica do capitalismo avançado.

A questão feminista urgente, para mim, é como combinar o declínio do antropocentrismo com questões de justiça social. Pode um “pós-anthropocentrismo insurgente” vir em socorro da nossa espécie?⁵⁹ O sentido de insurgência no contexto acadêmico pós-humano contemporâneo é palpável, na era que Haraway recentemente rotulou de “Capitaloceno”.⁶⁰ Será que o pós-humano – nas suas origens pós-humanistas e pós-anthropocêntricas – complica as questões da ação humana e da subjetividade política fe-

⁵⁷ Sobre a filosofia vitalista neo-Espinosista, ver Deleuze e Guattari, *Anti-Oedipus*, e Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*. Sobre *zoe*, ver Braidotti, *Metamorphoses*, e Braidotti, *Transpositions*.

⁵⁸ Braidotti, *Transpositions*, and Braidotti, *Nomadic Theory*.

⁵⁹ Dimitris Papadopoulos, “Insurgent Posthumanism,” *Ephemera: Theory and Politics in Organization* 10, no. 2 (2010): 134–51.

⁶⁰ Donna Haraway, “Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Staying with the Trouble”, AURA (Aarhus University Research on the Anthropocene) (blog), Maio 9, 2014, <http://anthropocene.au.dk>; um vídeo da comunicação está disponível em: <http://vimeo.com/97663518>.

minista? O meu argumento é que, na realidade, ele as reforça ao oferecer uma visão relacional expandida do Eu, enquanto conjunto nomádico e transversal, engendrado pelo efeito cumulativo de múltiplos vínculos relacionais.⁶¹ A capacidade relacional do sujeito pós-humano não está confinada à nossa espécie, mas inclui todos os elementos não-antropomórficos, começando pelo ar que respiramos. A matéria viva – incluindo a carne humana corporizada – é inteligente e auto-organizada, mas é-o, precisamente, porque não está desconectada do resto da vida orgânica, e está ligada ao animal e à terra.⁶² A filosofia nomádica de imanência radical coloca em primeiro plano a corporificação e a incorporação, não a desconexão do organismo pensante. Nós pensamos com o corpo inteiro, ou, aliás, nós temos de reconhecer a corporificação do cérebro, e a cerebrificação do corpo.⁶³ A este respeito, o feminismo vital materialista deve aliar-se às teorias da mente estendida e modelos de cognição distribuída inspirados por Espinosa e as neuro-filosofias qualitativas.⁶⁴ É importante, assim, não trabalhar totalmente dentro do método social construtivista, mas antes destacar ontologias processuais que reconcetualizem a conexão às forças vitais, não-humanas, isto é, ao *zoe*.

A causa está a ser defendida por uma nova onda académica: feministas “matério-realistas” enfatizam a vida “inventiva” e “matéria vibrante”, enquanto diferentes tipos de feminismo neomaterialista estão em pleno movimento.⁶⁵ Não há dúvidas de que a

⁶¹ Sobre o conjunto transversal nomádico, ver Braidotti, *Nomadic Subjects*, 1st ed.; Braidotti, *Metamorphoses*; and Braidotti, *Transpositions*. Sobre o efeito cumulativo de múltiplos laços relacionais, ver Braidotti, *Nomadic Subjects*, 2nd ed.

⁶² Elizabeth Grosz, *The Nick of Time* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2004).

⁶³ John Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity* (London: Pluto Press, 1998).

⁶⁴ Sobre teorias da mente estendida, ver Andy Clark, *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997), e Clark, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence* (Oxford: Oxford University Press, 2003). Sobre modelos cognitivos distribuídos inspirados em Espinosa, ver Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, e António Damásio, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain* (Orlando, Fla.: Harcourt, 2003). Sobre neurofilosofias qualitativas, ver Patricia Churchland, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011), e Catherine Malabou, *Changing Difference* (Cambridge: Polity Press, 2011).

⁶⁵ Sobre feministas “matério-realistas”, ver Mariam Fraser, Sarah Kember, e Celia Lury, eds., *Inventive Life: Approaches to the New Vitalism* (London: Sage, 2006), e

teoria feminista contemporânea é produtivamente pós-humana, como é comprovado pelo trabalho de Karen Barad, que cunhou os termos performatividade pós-humanista e realismo agencial para denominar esta visão da subjetividade alargada e, nas minhas palavras, pós-antropocêntrica.⁶⁶

Os estudos científicos *queer* estão especialmente interessados numa aliança transversal entre humanos e outras espécies; neste sentido, Stacy Alaimo teoriza sobre fronteiras porosas transcorpóreas entre humanos e outras espécies, enquanto Eva Hayward apela a “relações humanimais” e “eus transespeciados”.⁶⁷ Uma viragem tecno-ecológica, pós-humana, que combina autopoiese com poderes maquínicos auto-reguladores, está em andamento, como anunciado por Félix Guattari no seu trabalho pioneiro sobre o universo eco-tecnologicamente mediado.⁶⁸ O consenso é que não existe uma “humanidade originária” mas apenas uma “tecnicidade originária”.⁶⁹

Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2010). Sobre feminismo neomaterialista, ver Braidotti, *Patterns of Dissonance*; Rick Dolphijn and Iris van der Tuin, eds., *New Materialism: Interviews and Cartographies* (Ann Arbor, Mich.: Open Humanities Press, 2012); Stacy Alaimo and Susan Hekman, *Material Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 2008); Diana Coole and Samantha Frost, *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2010); e Vicki Kirby, *Quantum Anthropologies: Life at Large* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2011).

⁶⁶ Karen Barad, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28, no. 3 (2003): 801–31, and Barad, *Meeting the Universe Halfway* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2007).

⁶⁷ Alaimo, *Bodily Natures*; Eva Hayward, “Sensational Jellyfish: Aquarium Affects and the Matter of Immersion,” *differences* 23, no. 3 (2012): 161–96, and Hayward, “More Lessons from a Starfish: Prefixial Flesh and Transspeciated Selves,” *Women’s Studies Quarterly* 36, no. 3/4 (2008): 64–85.

⁶⁸ Sobre viragens tecno-ecológicas, ver Erich Hörl, “A Thousand Ecologies: The Process of Cyberneticization and General Ecology,” em *The Whole Earth: California and the Disappearance of the Outside*, ed. Diedrich Diederichsen e Anselm Franke, 121–30 (Berlin: Sternberg Press, 2013). Sobre autopoiese orgânica combinada com poderes maquínicos auto-reguladores, ver Humberto Maturana e Francisco J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* (Dordrecht, Netherlands: D. Reidel, 1972); Félix Guattari, *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm* (Sydney: Power, 1995); e Félix Guattari, *The Three Ecologies* (London: Athlone Press, 2000).

⁶⁹ Kirby, *Quantum Anthropologies*, 233; Adrian Mackenzie, *Transductions: Bodies and Machines at Speed* (New York: Continuum, 2002).

Pós-humanistas de várias tendências também estão a apelar a uma transformação das, já clássicas, áreas de “estudos” radicais, para alcançar um novo acordo com a cultura da ciência e da tecnologia.⁷⁰ A viragem pós-humana tornou-se viral na literatura comparativa e nos estudos culturais, nos estudos dos novos media, e no quadro da teoria social e teoria política neo-espinosista.⁷¹

O sujeito feminista pós-humano produz uma *praxis* política nova. É um projeto empírico que tem como objetivo experimentar o que e com o quê os corpos contemporâneos, biotecnologicamente mediados, são capazes de fazer na imanência radical das suas localizações respetivas. Consciente das injustiças estruturais, e das enormes disparidades de poder existentes no mundo globalizado, eu penso que a teoria feminista precisa de produzir narrativas mais precisas sobre as múltiplas economias políticas de poder, e processos de subjetivação existentes no nosso mundo. Estas cartografias atualizam as possibilidades virtuais de um eu expandido e relacional, que funciona num contínuo natureza-cultura, e é tecnologicamente mediado, mais, ainda assim, enquadrado por múltiplas relações de poder.

A vantagem política desta abordagem monista e vital é que fornece uma compreensão mais adequada do funcionamento fluido e complexo do poder no capitalismo avançado, e, portanto, pode elaborar formas de resistência mais adequadas.⁷² Estas explorações do materialismo corporizado e incorporado resultam não só numa reconsideração séria do que conta como a “matéria” para o pensamento materialista feminista. A ênfase num monismo espinosista permite-nos avançar no sentido de uma versão dinâmica, não-essencialista e

⁷⁰ Parisi, *Abstract Sex*; Bruce Clarke, *Posthuman Metamorphosis: Narrative and Systems* (New York: Fordham University Press, 2008).

⁷¹ Na Literatura Comparada e nos Estudos Culturais, ver Wolfe, *What Is Posthumanism?*; Herbrechter, *Posthumanism*; Pramod K. Nayar, *Posthumanism* (Cambridge: Polity Press, 2013). Nos estudos dos novos media, ver Matthew Fuller, *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005), e Jussi Parikka, *Insect Media: An Archaeology of Animals and Technology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010). Na teoria social, ver Lury et al., “Becoming Topological of Culture.” Na teoria política neo-espinosista, ver Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* (London: Continuum, 2006), e Braidotti, *Posthuman*.

⁷² Paul Patton, *Deleuze and the Political* (London: Routledge, 2000); Pierre Macherey, *Hegel or Spinoza?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011).

relacional de vitalismo materialista. Isto leva a uma deslocação da diferença entre binários para rizomáticos, de sexo-gênero ou natureza-cultura para processos de diferenciação que abordam a vida em si própria, ou a vitalidade da matéria, como assunto principal.

O feminismo neomaterialista tem de se confrontar com o paradoxo de que a matéria, incluindo a fatia específica de matéria que é a corporização humana, é inteligente e auto-organizadora, mas isso, em si mesmo, não resolve nem melhora as diferenças de poder presentes no mundo material. As feministas podem ter que aceitar este ponto de partida humilde ao reconhecer uma vida que não é nossa – que é *zoe* dirigida e geo-centrada. E, contudo, para nós, membros desta espécie, será sempre antropomórfica, isto é, corporizada, encarnada, afetiva e relacional. É ao aceitar, resistentemente, o nosso enquadramento antropomórfico e os limites e possibilidades que o mesmo implica, que podemos tornarmos criativamente *zoe*-centrados, abrindo-nos à possível atualização de forças virtuais. A imanência radical do antropomorfismo auto-consciente, a política daquela localização específica, constitui o início de uma crítica do antropocentrismo ilusório. Podemos ainda ultrapassar o antropocentrismo ao transformarmos-nos em corpos antropomórficos sem órgãos, que ainda estão a tentar descobrir aquilo em que são capazes de se tornar.

A sexualidade é uma força para além do género

Como defendi até agora, o capitalismo avançado, como sistema cognitivo biogenético de comercialização de tudo o que vive, reduz os organismos ao seu substrato informacional, em termos de materialidade e capacidade vital. Isto implica que os marcadores para a organização e distribuição das diferenças estão, agora, localizados em micro-instâncias da materialidade vital, tais como as células de organismos vivos e os códigos genéticos de espécies inteiras. Percorremos um longo caminho desde o sistema grosseiro que costumava marcar a diferenciação na base de diferenças anatómicas e fisiológicas, visualmente verificáveis, entre os sexos empíricos, as raças e as espécies. Afastámo-nos do biopoder que Foucault exemplificou através da anatomia comparativa, em direção a uma sociedade baseada na governação mediada

do poder molecular *zoe*, da atualidade. Também nos deslocámos de sociedades disciplinares para sociedades de controlo, da economia política do Panóptico, para a informática da dominação⁷³. A questão da diferença e da disparidade de poder, contudo, permanece tão central como sempre.

O mundo tecnologicamente mediado não é nem orgânico-inorgânico, masculino-feminino, nem especialmente branco. O capitalismo avançado é um sistema pós-género, capaz de acomodar um alto nível de androginia e um esbatimento significativo da divisão categórica entre os sexos. Também é um sistema pós-racial, que já não classifica as pessoas e as suas culturas com base em pigmentação, mas mantém-se, ainda assim, profundamente racista.⁷⁴ Uma teoria forte da subjetividade pós-humana pode ajudar-nos a reapropriar estes processos, tanto teórica como politicamente, não apenas como ferramentas analíticas, mas também como fundamento alternativo para formações de si-mesmo.

Quais são as consequências do facto de o aparato tecnológico já não ser sexualizado, racializado, nem naturalizado, mas, antes, neutralizado como figuras de mistura, hibridismo e interconectividade, transformando a transsexualidade num *topos* pós-humano dominante?⁷⁵ Se o aparato maquínico é, ao mesmo tempo, auto-organizado e transgénero, o antigo corpo humano orgânico precisa de ser realocado para outro lugar. O que é, e onde está o corpo do sujeito pós-humano? Alguns teóricos *queer*, esforçando-se para ultrapassar o sistema edípico sexual binário, têm tendência a equacionar o pós-humano com o pós-género e deram o salto para lá da carne.⁷⁶ Apesar de o pós-humano não ser automática-

⁷³ Haraway, Simians, *Cyborgs, and Women*; Donna Haraway, "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others," in *Cultural Studies*, ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, e Paula Treichler, 295–337 (London: Routledge, 1992); e Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003).

⁷⁴ Gilroy, *Against Race*.

⁷⁵ Scott Bukatman, *Terminal Identity: The Virtual Subject in Post-Modern Science Fiction* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1993).

⁷⁶ Balsamo, *Technologies of the Gendered Body*; Halberstam and Livingston, *Posthuman Bodies*; Judith Halberstam, *Gaga Feminism: Sex, Gender, and the End of Normal* (Boston: Beacon Press, 2012); Sarah Kember, "No Humans Allowed? The Alien in/as Feminist Theory," *Feminist Theory* 12, no. 1 (2011): 183–99.

mente hiper-*queer*, tornar *queer* o não-humano é uma tendência popular.⁷⁷ Sempre consciente do alerta de Lyotard sobre a economia política do capitalismo avançado, eu penso que não devíamos confiar nos efeitos do esbatimento, e os estados de indeterminação que o mesmo engendra.⁷⁸ Embora tentador, seria desadequado presumir que os sujeitos corporizados pós-humanos estão para além das diferenças sexuais ou racializadas. Pelo contrário, as diferenças discriminatórias estão mais instaladas do que nunca, apesar de terem mudado significativamente.

Em termos de política feminista, isto significa que temos de repensar a sexualidade sem géneros, a começar por um regresso vitalista à estrutura da sexualidade humana polimorfa e, de acordo com Freud, “perversa” (no sentido de lúdica e não-reprodutiva). Também temos de reexaminar os poderes geradores da corporificação feminina, que não têm sido avaliados suficientemente por feministas. Nesta abordagem feminista vital neomaterialista, o género é apenas um mecanismo historicamente contingente de captura das múltiplas possibilidades do corpo, incluindo as suas capacidades geradoras ou reprodutivas. Transformar este aparato de género de captura historicamente contingente numa matriz transhistórica de poder, como é sugerido pela teoria *queer*, na tradição linguística e construtivista social, é, simplesmente, um erro concetual.⁷⁹ A sexualidade pode estar presa no binário sexo-género, mas não é redutível ao mesmo. O mecanismo de captura não altera o facto de a sexualidade trazer consigo conotações transversais, estruturais e vitais. Como energia vital, a sexualidade proporciona uma estrutura ontológica não-essencialista para a organização da afetividade e do desejo humanos. Por acréscimo, uma narrativa social construtivista confina-se à descrição de um processo sociológico de formação identitária limitada, passando ao largo da estrutura aprofundada da sexualidade. O contra-argumento é que a sexua-

⁷⁷ Noreen Giffney and Myra Hird, eds., *Queering the Non / Human* (London: Ashgate, 2008); Julie Livingston and Jasbir K. Puar, “Interspecies,” *Social Text* 29, no. 1 (2011): 3–14; Claire Colebrook, *Sex after Life* (Ann Arbor, Mich.: Open Humanities Press, 2014).

⁷⁸ Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time* (Oxford: Blackwell, 1989).

⁷⁹ Butler, *Gender Trouble*.

lidade existe tanto pós- como pré-identidade, como uma força constitutiva que está sempre já presente, e, portanto, anterior ao género, apesar de intersestar com o mesmo na construção de sujeitos funcionais, no regime social de governabilidade biopolítica.

Para além disso, a sexualidade, enquanto força humana e não-humana, diz respeito ao caos vital, que não é caótico, mas sim o espaço ilimitado de possibilidades virtuais para relações afirmativas propensas ao prazer.⁸⁰ Estas forças intensivas contornam, fundamentam, precedem e excedem o aparato social normativo do género. Como força vital por excelência, a sexualidade é capturada, inscrita, formatada numa dicotomia sexo-género — como sistema sócio-simbólico de atribuição de qualidades e legitimidades — para efeitos de disciplinação e punição do corpo social.

Por outras palavras, para os feministas pós-humanos monistas, o género é uma forma de governança que tem de ser perturbada por processos de tornar-se-minoritário / tornar-se-mulher / tornar-se-animal / tornar-se-impercetível.⁸¹ Estas são as contra-atualizações dos corpos múltiplos, sempre já sexuados, em que somos capazes de nos tornar. Numa veia nomádica, eu defendi que tornar-se-mulher implica a evacuação ou destituição das identidades de género socialmente constituídas das mulheres (enquanto formações molares), devolvendo-as à multiplicidade virtual de forças cósmicas de transformação. É aquilo a que chamei o tornar-se-mulher feminista, e, depois, o “feminino virtual”.⁸²

Neste ponto, todos os feministas materialistas vitais concordam: Grosz refere-se a isto como “mil pequenos sexos”; Colebrook rotula-o como “vitalismo *queer* passivo”; e Patricia MacCormack, igualmente, chama a atenção para a necessidade de retornar à sexualidade como uma força visceral, polimorfa e complexa, e de a separar tanto das questões identitárias como de todas as oposi-

⁸⁰ Guattari, *Chaosmosis*.

⁸¹ Braidotti, *Transpositions*.

⁸² Sobre o tornar-se-mulher feminista, ver Braidotti, *Patterns of Discourse*, e Braidotti, *Nomadic Subjects*, 1st ed. Sobre o feminino virtual, ver Braidotti, *Metamorphoses*, e Braidotti, *Transpositions*.

ções dualistas.⁸³ A adaptação inovadora de Luciana Parisi da esquizo-análise de Guattari e do conceito de “endossimbiose” de Lynn Marguli produz uma esquizo-gênese da diferença sexual enquanto uma variável orgânica de autopoiese.⁸⁴ Os feministas pós-humanos procuram a subversão, não nas formações contra-identitárias, mas sim em puras deslocções de identidades, por via da disrupção de padrões uniformizados de interação sexualizada, racializada e naturalizada. A política pós-humana feminista é uma experiência com intensidades para além dos binários, que funciona por “e-e”, e não por “ou-ou”.

O feminismo vitalista pós-humano, apoiado numa ontologia política monista dinâmica, redefine o corpo como um conjunto complexo incorpóreo de virtualidades que abarca a sexualidade como elemento constitutivo: uma pessoa está sempre já sexuada. Uma abordagem feminista pós-antropocêntrica torna claro que a matéria corporal, no humano, assim como noutras espécies, está sempre já sexuada, e, portanto, sexualmente diferenciada ao longo dos eixos de multiplicidade e heterogeneidade. A sexualidade é concetualizada como uma força ontológica geradora, que não pode ser adequadamente contida dentro da visão dicotômica do género, definido como a construção social de diferenças entre os sexos, mas, antes, é capaz de desterritorializar a identidade e as instituições de género.⁸⁵

Por outras palavras, temos de experimentar com intensidade — dirigida por *zoe* — para descobrir aquilo em que os corpos sexuados pós-humanos se podem tornar. Porque o sistema de género captura a complexidade da sexualidade humana numa máquina binária, que privilegia formações familiares heterossexuais, e, literalmente, rouba-nos todos os outros corpos possíveis, nós já não sabemos aquilo que os nossos corpos sexuados podem fazer. Portanto, temos de redescobrir a noção da complexidade relacional

⁸³ Elizabeth Grosz, “A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics,” em *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers*, ed. Gary Genosko, 1440–63 (London: Routledge, 2001); Colebrook, *Sex after Life*; Patricia MacCormack, *Cinesexualities* (London: Ashgate, 2008).

⁸⁴ Parisi, *Abstract Sex*; Lynn Margulis and Dorion Sagan, *What Is Life?* (Berkeley: University of California Press, 1995).

⁸⁵ Braidotti, *Nomadic Subjects*, 1st ed.; Braidotti, *Nomadic Subjects*, 2nd ed.; Braidotti, *Nomadic Theory*.

que marca a sexualidade nas suas formas humana e pós-humana. Estas experiências com aquilo que os corpos sexuados podem fazer, contudo, não equivalem a dizer que, na esfera social, as diferenças pejorativas já não importam, ou que as relações de poder tradicionais foram resolvidas. Pelo contrário, a nível mundial, formas extremas de diferença sexual polarizada estão mais fortes do que nunca. Elas são projetadas nas relações geopolíticas entre o Ocidente e o resto, criando visões de género beligerantes de um “choque de civilizações”, que é, alegadamente, baseado em termos dos direitos das mulheres e das pessoas LGBT.⁸⁶ O “homonacionalismo” é um peão nas relações internacionais contemporâneas, e uma preocupação central para a política feminista e *queer*.⁸⁷

Estes desenvolvimentos complexos fazem com que seja ainda mais urgente reiterar o conceito de diferença como, ao mesmo tempo, central e não-essencialista. A diferença, enquanto o princípio de não-Um, isto é, como divergente, é constitutiva do sujeito pós-humano e das formas pós-antropocêntricas de responsabilidade ética que o caracterizam.⁸⁸ A meu ver, a ética pós-humana encoraja-nos a suportar este princípio, nas estruturas profundas da nossa subjetividade, ao reconhecer os laços que nos ligam aos múltiplos “Outros”, numa rede vital de interrelações complexas.⁸⁹ Este princípio relacional ético rompe com a fantasia da união, totalidade e unidade, mas também com as narrativas edipializadas de perda primordial, ausência incomensurável e separação irreparável. O que eu quero sublinhar, em vez disso, numa veia mais afirmativa, é a força geradora da relação, e a consciência de que a diferença enquanto positividade acarreta fluxos de encontros, interações, afetividade e desejo. A teoria feminista pós-humana salienta os aspectos produtivos do materialismo vital, ou seja, uma noção generativa de complexidade. No início, há sempre já uma relação a uma entidade interativa, afetiva, dotada de carne inteligente, e de uma mente corporificada: relacionalidade ontológica.

⁸⁶ Rosi Braidotti, “In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism”, *Theory, Culture, and Society* 25, no. 6 (2008): 1–24.

⁸⁷ Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2007).

⁸⁸ Braidotti, *Metamorphoses*.

⁸⁹ MacCormack, *Posthuman Ethics*.

A sexualidade para além do género é o lado epistemológico, mas também político, do neo-materialismo vitalista contemporâneo. Ela consolida uma genealogia feminista que inclui desterritorializações criativas, inter-fertilizações híbridas e intensivas e encontros generativos com múltiplos outros humanos e não-humanos. A contra-atualização das sexualidades virtuais — dos corpos sem órgãos que ainda não conseguimos sustentar como tal — é uma prática política feminista pós-humana.

Conclusão: recompondo a humanidade

Uma política materialista de diferenças pós-humanas funciona através de potenciais devires que exigem atualização. Estes são executados através de uma prática coletivamente partilhada, e apoiam o processo de recomposição de um povo que falta. Este é o “nós” que é evocado e atualizado pela criação pós-antropocêntrica de uma nova pan-humanidade. Exprime a dimensão ética, afirmativa do tornar-se-pós-humano como um gesto de auto-estilismo coletivo, ou de especificação mútua. Atualiza uma comunidade que não está vinculada negativamente pela vulnerabilidade compartilhada, pela culpa da violência comunal ancestral ou pela melancolia de dívidas ontológicas impagáveis, mas sim pelo reconhecimento compassivo da sua interdependência com múltiplos outros, a maioria dos quais, na era do Antropoceno, simplesmente, não são antropomórficos.

Neste sentido, feministas pós-humanos e outros teóricos críticos têm de resistir às recomposições precipitadas das ligações cosmopolitas, que atualmente são propostas por neo-humanismos empresariais e outras formas de neo-humanismo. A economia global é pós-antropocêntrica na unificação de todas as espécies sob o imperativo do mercado, e os seus excessos põem em risco a sustentabilidade do nosso planeta como um todo. Mas, na era do Antropoceno, ela também é neo-humanista no estabelecimento de uma nova ligação pan-humana, composta pela vulnerabilidade e medo da extinção. As implicações morais deste cosmopolitismo metodológico mal ocultam a sua natureza motivada pelo interesse

próprio.⁹⁰ Teóricos feministas, pós-coloniais e raciais não hesitaram em denunciar a natureza hipócrita de recomposições tão apressadas do vínculo pan-humano do compartilhado medo da extinção.⁹¹ Eles recolocaram as relações de poder no centro do debate das alterações climáticas e crise ambiental, e apelaram a análises mais situadas e responsáveis.⁹²

Isto significa que o pós-humano não é pós-político, mas antes reformula a agência política na direção da ontologia relacional. As análises críticas feministas pós-humanas devem focar-se, por isso, nas disparidades de poder continuadas ou renovadas, nas estruturas de domínio e exclusão no capitalismo avançado. Classe, raça, gênero e idade tomaram um lugar de destaque na economia global e na sua governabilidade necropolítica. O pós-humano não é pós-guerra, mas antes alistou a guerra como uma operação logística extensiva, integrada no seu aparato tecnocientífico. As questões ambientais são inscritas na interseção das principais preocupações geopolíticas, e envolvem agentes e forças humanas e não-humanas. Questões relacionadas com a Terra não são imunes às relações sociais de classe, raça, idade, deficiência, preferência sexual e não devem ser re-naturalizadas.

Partindo de filosofias de imanência radical, materialismo vital, e da política feminista das localizações, eu tenho argumentado contra o voar na direção de uma ideia abstrata de uma “nova” humanidade. Precisamos, antes, de cartografias corporificadas e incorporadas, relacionais e afetivas das novas relações de poder que estão a emergir da atual ordem geopolítica.⁹³ Classe, raça, gênero e orientações sexuais, idade e capacitação física são, mais do que nunca, marcadores significativos da “normalidade” humana. Estes são os fatores determinantes no enquadramento da noção de, e no controlo do acesso a, algo a que podemos chamar “humanidade”. E, no entanto, tendo em conta o alcance global dos

⁹⁰ Beck, “Cosmopolitan Condition.”

⁹¹ Zillah Eisenstein, *Global Obscenities: Patriarchy, Capitalism, and the Lure of Cyberfantasy* (New York: New York University Press, 1998); Shiva, *Biopiracy*; Chakrabarty, “Climate of History.”

⁹² Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011).

⁹³ John Protevi, *Political Affect* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009).

problemas que enfrentamos, hoje, no Antropoceno, é ainda verdade que “nós” estamos nisto juntos. A consciência disso não pode, contudo, ocultar ou nivelar as disparidades de poder que sustentam o sujeito coletivo (“nós”) e o seu esforço (isto). Podem, certamente, estar em causa projetos múltiplos e potencialmente contraditórios na recomposição da “humanidade”, neste momento.

A este respeito, o pós-humano não é uma nova categoria genérica, mas antes uma ferramenta de navegação — na expressão de Deleuze, um “personagem concetual” — que pode auxiliar-nos a lidar com as complexidades dos nossos tempos. Tal como todos os movimentos emergentes, o feminismo pós-humano está em rápido movimento e está, já, a transformar-se em diversos eventos discursivos contemporâneos. Por exemplo, uma nova aliança entre uma política “verde”, ambientalmente consciente, e a política “vermelha” tradicional, dentro das humanidades, produziu outra onda de áreas de estudos críticos: as humanidades ambientais pós-coloniais emergem como um cruzamento entre estudos nativo-americanos e outras áreas de estudos indígenas e as humanidades ambientais.⁹⁴ Um cruzamento semelhante está a ocorrer com as humanidades digitais pós-coloniais, que combinam a herança dos estudos pós-coloniais e indígenas e as críticas feministas com a mediação digital.⁹⁵ Confrontada com desenvolvimentos tão ricos e complexos, poderá ser sensato para a teoria feminista pós-humana trabalhar no sentido de múltiplas alianças transversais, atravessando comunidades: diversas recomposições do humano, e novas formas de tornar-se-mundo juntos.

⁹⁴ Sandra Ponzanesi and Koen Leurs, “On Digital Crossings in Europe”, *Crossings: Journal of Migration and Culture* 5, no. 1 (2014): 3–22.

⁹⁵ Graham Huggan and Helen Tiffin, *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2015); Nixon, *Slow Violence*.

Posfácio

Aline Ferreira

Esta é uma antologia muito oportuna, colocando ao dispor de um grande público textos germinais e de referência para o desenvolvimento, problematização e entendimento dos Estudos de Género. Trata-se de um trabalho conjunto do Núcleo de Estudos de Género do Programa Doutoral em Estudos Culturais, que efetuou uma seleção criteriosa de textos assim como um cuidado trabalho de tradução. Dado que estes ensaios ainda não se encontravam traduzidos para português, esta antologia presta um serviço substancial a uma comunidade cada vez mais alargada de falantes de língua portuguesa e pessoas interessadas em Estudos de Género. O suporte digital é igualmente uma das grandes mais-valias desta antologia.

Os textos selecionados abrangem um horizonte temporal alargado, desde a obra pioneira de Simone de Beauvoir *Le Deuxième Sexe* (1949) até ao recente e desafiante ensaio de Rosi Braidotti “Quatro teses sobre feminismo pós-humano” (2017), refletindo sobre temas cada vez mais discutidos na sociedade contemporânea e ajudando a descodificar, através de um filtro discursivo, manifestações e dinâmicas de há muito presentes embora muitas vezes silenciadas, a que novos movimentos como #MeToo estão a dar uma muito necessária visibilidade e articulação. Estamos a viver uma época frequentemente denominada como quarta vaga de feminismo, caracterizada por consciencialização e uma crescente exposição e denúncia de tradições e comportamentos de cariz patriarcal e dominador que pela sua

persistência continuam a vitimizar muitas mulheres. Os trabalhos aqui apresentados apontam áreas onde existem problemas continuados de subordinação e invisibilidade da mulher, assim como de injustiça social e de violência física e psicológica.

A escolha dos textos procurou elencar alguns dos contributos mais representativos e significativos, assim como ensaios recentes que evidenciam novas áreas de reflexão e atuação no esforço para atingir a desejada situação de paridade e igualdade de direitos e deveres. Também é importante notar a interligação entre vários textos que dialogam entre si, comentando e expandindo os argumentos neles desenvolvidos.

Como seria de esperar com a presença de quatro ensaios de Luce Irigaray, expulsa da École Freudienne, o impulso por trás de muitos destes textos é endereçar a quase ausência da mulher na obra de Freud, que implicitamente interpelam, encenando com ela um diálogo crítico. Como Hélène Cixous observa em “O sexo ou a cabeça?”, “para Freud /Lacan, a mulher é considerada ‘excluída do simbólico’, excluída do simbólico, quer dizer da linguagem, onde a lei é feita, excluída portanto da possível relação com a cultura e com a regra da cultura.”¹

Neste contexto, outro tópico que vale a pena destacar é a discussão da importância da linguagem neutra, não sexista, de Monique Wittig em “A marca do género”, uma temática que continua tão pertinente hoje em dia como na data de publicação em 1985. De facto, não podemos minorizar a relevância da utilização generalizada de uma linguagem inclusiva, cuja influência na construção gradual de uma sociedade mais justa é frequentemente menosprezada. Como escreve Wittig, a “forma abstrata, o geral, o universal, é o que significa o chamado género masculino, pois a classe dos homens apropriou-se do universal para si”². Este “falso neutro”, utilizando a expressão de Maria Isabel Barreno (*O Falso Neutro: um estudo sobre a discriminação sexual no ensino*, 1985),

¹ Cixous, Hélène. (2018 [1976]). “O sexo ou a cabeça?” [“Le sexe ou la tête?”], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, p. 77.

² Wittig, Monique. (2018 [1985]). “A marca do género” [“The mark of gender”], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, p. 96.

permeia a linguagem quotidiana sem que a maioria das pessoas se apercebam que estão continuamente a reafirmar e perpetuar uma sociedade androcêntrica. Também para Isabel Allegro de Magalhães todos os textos estão “à partida condicionados pela perspectiva masculina presente no interior do código da língua”, ou seja, o convencionalmente masculino é considerado como o “neutro universal”³.

Outras áreas de Estudos de Género que poderão encetar diálogos e colaborações produtivas, representadas nesta antologia, são a interseccionalidade, os estudos pós-coloniais e a biopolítica num contexto cada vez mais caracterizado por uma condição pós-humana e pós-antropocêntrica.

A provocadora e controversa tese de Rosi Braidotti no seu ensaio “Quatro teses sobre feminismo pós-humano”⁴ de que o “feminismo não é um humanismo” desafia a suposta hegemonia do “Homem” branco, heterossexual e eurocêntrico como a norma, uma noção que o feminismo e outras ideologias se têm encarregado de desconstruir. Nesse sentido, o feminismo rejeita a associação a uma ideologia normativa do humanismo eurocêntrico, pois não está alinhado com essa linha filosófica onde a mulher é a outra do Homem, como Simone de Beauvoir tão oportunamente observou no seu livro *Le Deuxième Sexe*. Ainda segundo Braidotti precisamos de “cartografias corporificadas e incorporadas, relacionais e afetivas das novas relações de poder que estão a emergir da atual ordem geopolítica”⁵. Também Judith Butler sublinha a importância ideológica e metodológica da desvinculação do feminismo de uma “presunção de Primeiro Mundo”, com o objetivo de abarcar um “igualitarismo contra-imperialista”⁶.

³ Allegro de Magalhães, Isabel. (1995). *O sexo dos textos*. Lisboa: Editorial Caminho.

⁴ Braidotti, Rosi (2018 [2017]). “Quatro teses sobre feminismo pós-humano” [“Four theses on posthuman feminism”], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 277-307.

⁵ Braidotti, Rosi (2018 [2017]). “Quatro teses sobre feminismo pós-humano” [“Four theses on posthuman feminism”], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, p. 306.

⁶ Butler, Judith. (2018a [2004]). “Violência, Luto, Política” [“Violence, Mourning, Politics”], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, p. 43.

No âmbito de uma discussão sobre manifestações e exercício do poder nas sociedades contemporâneas é de salientar a contribuição de Mary Beard, que argumenta: “se não se considera que as mulheres se encontram inscritas plenamente nas estruturas de poder, não será o poder que precisa de ser redefinido em vez das mulheres? (...) Não é fácil inserir as mulheres numa estrutura que já está codificada como masculina; é necessário mudar a estrutura. Isso significa pensar sobre o poder de maneira diferente. (...) Significa pensar de forma colaborativa”⁷.

Os textos desta pertinente antologia irão sem dúvida desempenhar um papel relevante no palco das negociações e ativismos que conduzam a sociedades mais igualitárias, sustentáveis e colaborativas, ajudando a criar visões e estratégias alternativas na prossecução desses ideais. Invocando Christine Delphy⁸, ao imaginar uma sociedade igualitária e não-patriarcal já estaremos a avançar para a sua concretização.

Aveiro, 14 de novembro de 2018

⁷ Beard, Mary. (2017). *Women & Power: A Manifesto*. London: Profile Books, p. 83; (tradução minha).

⁸ Delphy, Christine (2018 [2001]. “Pensar o género: problemas e resistência” [“Penser le genre: problèmes et résistances”], Baptista, M. M. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 197-213.

SOBRE AS AUTORAS

Judith Butler (24/02/1956, Cleveland, Ohio -) é uma aclamada escritora, filósofa pós-estruturalista, feminista e professora. Doutorada em Filosofia pela Universidade de Yale, é professora na Cátedra Maxine Elliot, do Departamento de Retórica e Literatura Comparada da Universidade da Califórnia, Berkeley, estando igualmente ligada a outras instituições de ensino superior como a Universidade da Columbia e a European Graduate School. Butler é uma das teóricas feministas e *queer* mais influentes da atualidade no que concerne os Estudos de Género e à Filosofia Política, seguindo as linhas de pensamento de Beauvoir, Foucault, Derrida, Lacan, Irigaray, Laclau, Wittig, Merleau-Ponty, Gramsci, entre outros. A sua produção científica contribuiu para renovar e desenvolver crítica e amplamente a Teoria *Queer*, a Teoria Crítica, o Anti-zionismo, a linguagem, a performatividade, a filosofia política e judaica, a psicanálise, a construção do género e o conceito de precaridade. Nos Estudos de Género, Butler interroga e implode os conceitos de mulher/homem e propõe que os próprios sujeitos sejam descategorizados. Os sujeitos devem, assim, performar a sua sexualidade sem qualquer identificação binária pré-estipulada pela normatividade. Judith Butler foi agraciada com diversos prémios, tais como o de Andrew Mellon, Adorno, Oscar Sternbach e o prémio Brudner por excelência académica no campo das humanidades e contribuições para a filosofia feminista e os estudos gays e lésbicos. Recebeu igualmente diversas menções honrosas e graus académicos honorários. Judith Butler está igualmente ligada a diversas organizações para os direitos humanos. Os livros mais aclamados da autora incluem *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990), *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"* (1993), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (2004) e *Undoing Gender* (2004).

Simone de Beauvoir (09/01/1908 – 14/04/1986, Paris, França), de nacionalidade francesa, nasceu em Paris em 1908 e faleceu em 1986. O seu grande legado, como escritora e filósofa, é todo um conjunto de escri-

tos, nos quais se debruçou refletida e profundamente sobre as vivências e condição das mulheres. Na sua obra, que no seu todo constitui um verdadeiro tratado sobre as mulheres e a sua condição, aborda a relação entre o Eu e o Outro, as questões do corpo e a sexualidade das mulheres, procedendo à desconstrução social e cultural da afirmada identidade do sujeito mulher que a submete. Constrói a sua teoria sob o ponto de vista feminino - da vida, do corpo e do espírito das mulheres. Com este modo de abordagem quebrou com os princípios e fundamentos do pensamento, até então, exclusivamente elaborado e expresso sob os ditames do pensamento masculino. A sua obra *O Segundo Sexo*, livro publicado em 1949, em dois volumes, é ainda hoje fundamental para o movimento feminista.

Luce Irigaray (03/05/1930, Bernissart, Bélgica -) nasceu e cresceu na Bélgica e aí lecionou no Ensino Secundário até 1959, ano em que se mudou para Paris. Esta proeminente autora contemporânea, ligada ao feminismo europeu, é uma filósofa que trabalha entre a filosofia, psicanálise e linguística. É uma investigadora crítica que se debruça fundamentalmente sobre a exclusão das mulheres na história da filosofia, teoria psicanalítica e da linguística. Irigaray critica ainda todo o sistema patriarcal e o falocentrismo, posição essa que lhe criou algumas dificuldades enquanto professora universitária, por ter sido considerada demasiado radical. Doutorada em Linguística, prefere, no entanto, o campo da Filosofia. O seu surpreendente *corpus* de trabalho, permite-lhe ministrar seminários e em conferências um pouco por toda a Europa, Estados Unidos e Canadá, onde defende os direitos das mulheres. O seu trabalho influenciou muitos movimentos feministas por todo o mundo. Ela defende um mundo, onde a abordagem teórica e intelectual de uma compreensão sobre a diferença sexual se deve situar em algum lugar, mas fora do discurso masculino.

Hélène Cixous (05/06/1937, Orã, Argélia -) é uma escritora, autora dramática, filósofa e professora, nascida em Orã, na Argélia, de origem judaica, sendo seu pai médico e a sua mãe parteira. Figura proeminente do feminismo que, em parceria com Jacques Derrida, criou o Centro de Estudos Femininos e de Género pela Universidade de Vincennes, pioneiro na Europa. A amizade e o compartilhar permanentes com Derrida tiveram um papel importante na obra e na vida de Hélène Cixous. O conjunto das suas narrativas explora a ampla história do íntimo e do inconsciente feminino. A sua obra reflete os mais diversos engajamentos, fundamentalmente o feminista evocando a emergência de uma mulher com corpo sexuado emancipado da tutela masculina. A sua obra *O Riso*

da Medusa (2010) é considerada ícone do feminismo moderno. É agraciada, em 2016, com o grau de Doutora *Honoris Causa* com o prêmio Marguerite Yourcenar pelo conjunto de sua obra.

Monique Wittig (13/07/1935, Dannemarie, França – 03/01/2003, Tucson, EUA) é uma escritora francesa que se destacou pela oposição às categorias de gênero, explorou as interseções entre lesbianismo, feminismo e forma literária. Nasceu na Alsácia, mudando-se para Paris nos anos 50, onde estudou na Sorbonne. A sua primeira novela, *L'Oppositionax*, foi aclamada pela crítica francesa e inglesa. Wittig esteve muito envolvida nos eventos de Maio de 68 e tornou-se numa das primeiras teóricas e ativistas do novo movimento feminista. Neste ambiente de ação política radical completou *Les Guérillères*, publicado em 69. Esta novela, revolucionária tanto na forma como no conteúdo, tem sido amplamente traduzida, debatida e utilizada pelas mais importantes feministas, pensadoras e escritoras lésbicas por todo o mundo. Em 1970 foi coautora do que foi chamado manifesto do movimento feminista francês. Desde aí escreveu ensaios ficcionais e não ficcionais, mantendo uma troca permanente entre teoria e prática literária. Foi membro fundador de grupos como as Petites Marguérites, as Gouines rouges e as Féministes révolutionnaires.

Gayatri Chakravorty Spivak (24/02/1942, Calcutá, Índia -), professora na Universidade da Columbia, é uma crítica teórica indiana, conhecida mundialmente por seu artigo "Can the Subaltern Speak?" (1998), texto fundamental dentro do campo do Pós-colonialismo e dos Estudos Culturais. Tradutora de Jacques Derrida, do livro *Of Grammatology* (1976), Gayatri Spivak é considerada uma crítica feminista de grande relevância, em termos da sua influência na produção intelectual global. Spivak estudou literatura inglesa e tornou-se conhecida ao publicar livros e uma coleção de textos considerados essenciais na prática desconstrutiva. Interessa-se, ainda, pela diversidade dos "contra-discursos" que fazem parte de vários de seus projetos como, por exemplo, o Indian Subaltern Studies Group.

Gloria Jean Watkins (25/09/1952, Hopkinsville, Kentucky -), mais conhecida pelo pseudónimo de bell hooks, é uma autora norte-americana, teórica feminista, professora e ativista social. É doutorada em Literatura Inglesa pela Universidade da Califórnia, Santa Cruz. A sua produção reúne mais de trinta títulos e diversos artigos científicos que

vão desde registos memorialísticos, coletâneas poéticas, livros infanto-juvenis até temas como a espiritualidade, ensino, os media na cultura contemporânea e a interseccionalidade de género, raça e classe social e a forma como estas categorias se articulam e produzem sistemas de dominação e opressão, estimulando e robustecendo a própria estrutura capitalista e patriarcal. Em 2014, foi fundado o Instituto bell hooks, em Berea, Kentucky, em sua homenagem, cuja missão passa pela celebração do legado da autora através do ensino do pensamento crítico, rememoração do passado e o estudo crítico da sua produção. Em junho de 2018, foi inaugurado o Instituto bell hooks – Paulo Freire, em França, com o objetivo de estudar o legado crítico de Paulo Freire e bell hooks, produzindo publicações, especialmente traduções das suas produções, desenvolvendo pedagogias feministas e críticas que promovam a justiça social e ambiental através de um espaço de diálogo e intercâmbio em torno da produção destes dois intelectuais. Os livros mais aclamados da autora incluem *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (1981), *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* (1989), *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom* (1994), *Feminism is for Everybody: Passionate Politics* (2000), *Where We Stand: Class Matters* (2000) e *Teaching Community: A Pedagogy of Hope* (2003).

Donna Haraway (06/09/1944, Denver, EUA -) é professora de História da Consciência na Universidade de Santa Cruz na Califórnia. Haraway licenciou-se no mesmo ano 1966, na universidade do Colorado, em duas áreas distintas, em Zoologia e em Filosofia. Mais tarde continuou os seus estudos de Filosofia, em Paris. De regresso aos USA, completa em 1972, o seu doutoramento em Biologia, em Yale. A sua produção académica é muito variada, com incursões nas áreas da teoria política, da literatura, da filosofia e dos estudos de género. Haraway explora as ligações entre os mundos técnico e popular e a complexidade entre naturezas e culturas. No entanto, é nos estudos de ciência e tecnologia que se especializa, marcando definitivamente o campo com a sua obra “Manifesto Ciborgue” originalmente publicado na *Socialist Review*, em 1985. Haraway é, hoje, um dos nomes incontornáveis dos Estudos Culturais.

Christine Delphy (1941, França -) Christine Delphy nasceu no ano de 1941 em Paris. É socióloga, escritora e teórica dos estudos feministas e de género. Estudou sociologia na Universidade de Paris e na Universidade da Califórnia, em Berkeley. Foi cofundadora, ao lado de Simone de Beauvoir, da revista *Questions Féministes* [Questões Feministas], lançada em 1977. Os seus trabalhos são principalmente sobre feminismo

e questões de luta de classes. É dela o conceito de “feminismo materialista”, que não é apenas um feminismo socialista, mas aplica uma abordagem materialista às relações de gênero. Para Delphy, o principal inimigo das mulheres não é o capitalismo, mas o patriarcado. É também ativista tendo participado da fundação do *Mouvement de Libération des Femmes* [Movimento de Libertação das Mulheres]. Foi uma das mulheres que levou flores à “esposa do soldado desconhecido”, em agosto de 1970, primeira ação do movimento feminista a atrair atenção dos media franceses. A autora também é forte crítica às leis que considera islamo-fóbicas, como por exemplo a que proíbe às muçulmanas o uso do véu (*hijab*) em escolas francesas. Na altura denunciou o que ela chama de instrumentalização do feminismo para fins racistas.

Ochy Curiel (15/03/1963, Santiago de los Caballeros, República Dominicana -) Rosa Inés Curiel Pichardo, mais conhecida como Ochy Curiel, nasceu em 1963 na República Dominicana e atualmente reside na Colômbia. É uma teórica feminista decolonial, antropóloga social afro-dominicana, ativista do movimento feminista lésbico e do movimento antirracista da América Latina e Caribe. Atualmente Ochy Curiel é professora da Universidade Nacional da Colômbia e Coordenadora de Pós-Graduação da Escola de Estudos de Gênero na mesma instituição. É Mestre em Antropologia, especialista em Ciências Sociais e Assistente Social. Integrou o Conselho da Casa por la Identidad de las Mujeres Afro, que visa o combate contra a dupla discriminação enfrentadas pelas mulheres afro-dominicanas e é cofundadora do Grupo Latino-americano de Estudos, Formação e Ação Feminista (GLEFAS). Ochy Curiel possui uma longa trajetória no movimento de mulheres afro-caribenhas e auxiliou sobremaneira na construção epistêmica do debate político lésbico. É autora do livro *La Nación Heterosexual*, no qual utiliza o conceito criado por ela na década de 1990, o “lesbianismo feminista”, como proposta de teoria política. Nesta obra, ela faz uma análise da heterossexualidade como um regime político. Ochy Curiel, demarcou a visão decolonial como ferramenta que explica as relações entre a desigualdade de gênero e o processo de colonização pelo qual passaram os países latino-americanos, sobretudo questiona a universalidade e generalização de conceitos e teorias como o patriarcado.

María Lugones (Argentina -) é professora de Estudos da Mulher, Literatura Comparada e Filosofia na Universidade de Binghamton, em Nova Iorque. Nascida na Argentina, a sua experiência cultural latino-americana formou grande parte de sua visão e perspectiva nas áreas dos

estudos feministas, filosofia, estudos culturais e literatura. Após a Licenciatura em Artes, na área da Filosofia, na Universidade da Califórnia, em Los Angeles, Lugones obteve o seu Doutoramento em Filosofia e Ciência Política pela Universidade de Wisconsin, Madison, em 1978. No decorrer da sua carreira académica, María Lugones ministrou Estudos e Filosofia da Mulher, no Carleton College, introduzindo ali estudos sobre racismo e género. Após a conclusão do seu percurso em Carleton College, Lugones continuou sua carreira profissional em Binghamton, onde, além de professora, atua como diretora do Programa de Estudos da América Latina e Caribe (Universidade de Binghamton). María Lugones escreveu uma grande variedade de ensaios e publicações sobre questões de raça, género, violência sexual, pluralismo e multiculturalismo.

Rosi Braidotti (28/09/1954, Latisana, Itália -) é uma filósofa e teórica feminista, atualmente professora eminente na Universidade de Utrecht, Holanda. Nascida em 1954 em Itália, Braidotti cresceu e licenciou-se na Austrália, possuindo cidadania italiana e australiana. Licenciou-se com louvor pela Universidade Nacional da Austrália, em Canberra, em 1977, instituição que a agraciou com a Medalha da Universidade em Filosofia e com o prémio Tillyard. Seguiu para a Sorbonne para desenvolver o seu trabalho doutoral, tendo obtido o seu grau de doutoramento em filosofia em 1981. Em 1995, tornou-se diretora da Netherlands Research School of Women's Studies, cargo que ocupou até 2005. Uma figura central nos estudos feministas e de género, Braidotti fundou a rede inter-universitária SOCRATES NOISE e a Rede Temática de Estudos da Mulher ATHENA, que dirigiu até 2005. Foi professora visitante do Leverhulme Trust no Birkbeck College em 2005-6; professora Jean Monnet no Instituto Universitário Europeu, em Florença, em 2002-3, e bolsreira na escola de Ciências Sociais do Instituto de Estudos Avançados em Princeton, em 1994. Foi também diretora fundadora do Centre for the Humanities de 2007 até setembro de 2016. Rosi Braidotti é uma autora consagrada não só nas teorias feministas e de género, como no campo da filosofia e pensamento pós-estruturalista. A sua obra mais recente é *Posthuman Feminism* (2017), onde a autora explora as implicações da viragem pós-humana para a teoria e prática feministas.

O presente livro procura tornar acessíveis textos fundamentais — e ainda não traduzidos em língua portuguesa —, com o propósito de aprofundar o estudo de problemáticas nas quais se cruzam questões relativas ao género, culturas, corpos, performances e identidades.

www.ruigracio.com

