

DANIEL DO NASCIMENTO E SILVA

***BRAHMA KUMARIS: A CONSTRUÇÃO PERFORMATIVA
DE IDENTIDADES DE GÊNERO***

Dissertação apresentada ao Departamento de
Linguística do Instituto de Estudos da
Linguagem da Unicamp como requisito para a
obtenção do título de Mestre em Linguística.

Orientador: Prof. Dr. Kanavillil Rajagopalan

**CAMPINAS, SP
2005**

**BIBLIOTECA CENTRAL
DESENVOLVIMENTO
COLEÇÃO
UNICAMP**

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	T/UNICAMP
V	EX
TOMBO BC/	65932
PROC.	16P00086-05
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	11,00
DATA	05/10/05
Nº CPD	

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

Bib ID 365934

SI38B

Silva, Daniel do Nascimento e.

Brahma Kumaris : a construção performativa de identidades de gênero / Daniel do Nascimento e Silva. -- Campinas, SP : [s.n.], 2005.

Orientador : Kanavillil Rajagopalan.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Identidade. 2. Gênero. 3. Brahma Kumaris. 4. Pragmática. I. Rajagopalan, Kanavillil. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Título em inglês: *Brahma Kumaris* : the performative construction of gender identities.

Palavras-chave em inglês (Keywords): Identity; Gender; Brahma Kumaris; Performativity; Pragmatics.

Área de concentração: Teoria e análise lingüística.

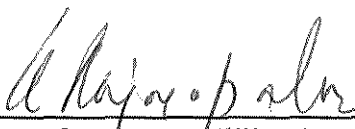
Titulação: Mestrado.

Banca examinadora: Prof. Dr. Kanavillil Rajagopalan, Prof. Dr. Fabio Lopes da Silva, Profa. Dra. Dina Maria Martins Ferreira e Profa. Dra. Maria Viviane do Amaral Veras.

Data da defesa: 06/05/2005.

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Linguística no Curso de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, pela Comissão formada pelos professores:

Orientador:



Prof. Dr. Kanavillil Rajagopalan
Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp

Prof. Dr. Fábio Lopes da Silva
Centro de Comunicação e Expressão, UFSC

Profa. Dra. Dina Maria Martins Ferreira
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Profa. Dra. Maria Viviane do Amaral Veras
Centro Universitário Iberoamericano
(suplente)

Campinas, 06 de maio de 2005.

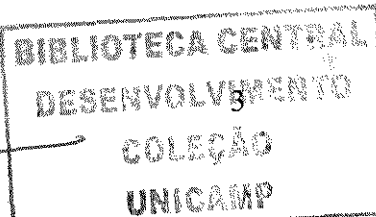
Este exemplar e a redação final da tese defendida por Janiel do

Nascimento e Silva

e aprovada pela Comissão Orientadora em

15/09/05





19025000

Pensemos na longa viagem de volta.
Devíamos ter ficado em casa pensando nas terras daqui?
Onde estaríamos hoje?
Será direito ver estranhos encenando uma peça
neste teatro tão estranho?
Que infantilidade nos impele, enquanto nos resta
um sopro de vida, a partir decididos a ver
o sol nascendo do outro lado?
O menor beija-flor do mundo?
Ficar contemplando uma antiga e inexplicável obra de cantaria,
inexplicável e impenetrável,
qualquer paisagem,
imediatamente vista e sempre, sempre deleitosa?
Ah, por que insistimos em sonhar nossos sonhos
e vivê-los também?
(...)

*“Será falta de imaginação o que nos faz procurar
lugares imaginados tão longe do lar?
Ou Pascal se enganou quando escreveu
que é em nosso quarto que devíamos ficar?”*

*Continente, cidade, país: não é tão sobeja
a escolha, a liberdade, quanto se deseja.
Aqui, ali... Não. Teria sido melhor ficar em casa,
onde quer que isso seja?”*

(Elisabeth Bishop, *Questions of travel*)

*À Maria de Lourdes,
porque cuidou de mim*

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação faz parte de um caminho de amadurecimento intelectual que vem sendo trilhado há alguns anos. Uma pessoa por quem sinto uma profunda gratidão é certamente a Paula, minha orientadora de graduação. Cresci muito no trabalho com ela, não apenas pela sua brilhante inteligência e entusiasmo com as teorias, mas principalmente pela crença no meu potencial. Desde aqueles primeiros anos de graduação, Paula me tratou como “um dos dela”, e talvez exatamente por isso eu me sinto como um deles. Obrigado, Paula!

Outra pessoa que influenciou decisivamente minha visão no campo da linguagem e, por que não dizer, no campo da vida foi o Rajan. O humor com que ele aborda as teorias e o modo humano como ele trata o outro me encantaram desde o início. Nas geometrias euclidianas e na irreverência lingüística, temos delineado um caminho de trabalho e amizade que ainda pretendo levar muito adiante.

Na Brahma Kumaris, gostaria de agradecer, sinceramente, ao carinho todo especial de Juliana e Joana, em Campinas, de Renata, em Serra Negra, de Marizete, em Piracicaba, de Kátia e Luciana, em São Paulo, de Cristina, em Brasília, e de Mara, Gileno, Paulinho, Zoraida, Ansuia e Benedita, em Fortaleza. Muito obrigado pelo apoio e pela acolhida.

No IEL, fiz excelentes amizades. E devo agradecer a cada um dos meus amigos e amigas. Sem eles, minha vida acadêmica não teria um terço da graça que teve. Clecio, Edvania, Marinalva, Juan, Cíntia, Maria Luiza e Pablo, Graziela, Lilian, Cosme, Chico e Lúcia, Neli, Eliana, Juliene, Cândida, Glícia, Jorge, Renato, Fran, Marcos, Valzinha, Élide, Raynice, Edna, Jussara se tornaram verdadeiros e irmãos e irmãs para mim. A vocês, meu muito obrigado.

Três pessoas com as quais convivi como *roomate* também tiveram um importante papel no meu bem-estar em Campinas. Kassandra (minha irmãzinha pernambucana, linda!), Simone e Marco, vocês são pessoas essenciais para mim. Mais uma vez, Kassandra, preciso dizer o quanto você é importante na minha vida...

Quero agradecer também à menina mais linda do IEL, Gabi, que encheu de brilho meus dias em Campinas. E que tantas vezes enxugou minhas lágrimas. Obrigado também Fernandinha, Janaísa, Eliana e Ângela, pelo muito que vocês são para mim.

Tenho também uma profunda gratidão pelo grupo de Identidade e Linguagem, que vem se encontrando, sob a orientação do Rajan, no Hotel da Funcamp, na Jaqueira, na Av. Beira Mar, em frente à PUC/SP e nesse Brasil afora. Jair, Angela, Garcez, Alice, Malu, Eneida, Cláudia, Ruber, Claudiana, Marcelo, vocês são muito especiais para mim. Neste grupo, conheci ainda duas pessoas que, de tão especiais, fica difícil qualificá-las. Elas são, na verdade, o encontro. Dina e Isa, vocês são simplesmente maravilhosas. Sua presença em meu peito e em meu intelecto seguirá vida afora, podem ter certeza. Desse encontro tenho ainda a agradecer a presença da Gabi (Biba), que, de tão maravilhosa, só poderia mesmo ser filha da Isa. Obrigado, Biba, pela pessoa encantadora que você é.

Outra irmã por mim reivindicada, e que tão bem me fez durante esse mestrado, foi a Lê. Obrigado, meu amor, pelo bem que você me fez. Obrigado também à minha linda bailarina, Sandrinha, que encheu de leveza e alegria minhas teorias e minhas indagações. Obrigado, Adriana, pela luz que você me trouxe e pelo entusiasmo compartilhado. Obrigado, Caio, pelo amigo especial que você se tornou. Obrigado, Moacir, pela tua alegria, pelos pães de queijo, pela tua irreverência mineira. Você é muito especial para mim.

No lado familiar paulista, tenho muito a agradecer às minhas tias, Célia e Rô, por todo o apoio e acolhida que me deram. Vocês realmente foram duas mães para mim. Obrigado! Rossini, Michael, Bruno, Fabíola e Iva, a vocês também meu muito obrigado. Também tenho uma profunda gratidão pelo bem que Fernanda, Chico, Lia, Lea, Augusto e Flávio, meus primos em São Paulo, me têm feito. Obrigado!

Na família cearense, também tenho muitos a agradecer. Preciso resumi-los nas pessoas dos meus tios Darnã, Graça, Carlinhos, Tê, Afonso, Paulo, Kiko e Ana. Obrigado, Fran e Legan, meus pais, por toda orientação e todo amor que vocês nunca pouparam em me dar. A você, Lurdinha, meu carinho todo especial e meu agradecimento por ter me criado e por me amar tanto! A vocês, Sofia, Legan e Gleanne, meus irmãos, com muito

carinho! E a você, Sabino, por ter acreditado tanto em mim. A vocês, Zé Mateus e Marinice, obrigado por serem esses avós tão especiais.

Meus amigos do Ceará também tiveram uma participação especial neste trabalho, seja torcendo, seja discutindo idéias. Marcelo, Joubert, Juninho, Nalva (minha linda irmãzinha reivindicada), Denise, Lígia, Beto, Malena, Vera, Pedro Henrique, Orlando, Paulo, Néto, Lena, Dilamar, Hebe, Eli, Pedrinho, Plínio, Fernandinho e Laércio, super obrigado mesmo!

Finalmente, quero agradecer ao Arthur, presença marcante em Campinas, por todo o carinho e pelo bem que me tem feito. E também ao Jeff, Christian, Juninho, Ruy e Fabi, amigos que ganhei e de quem gosto tanto.

SUMÁRIO

Agradecimentos	9
Resumo	15
Abstract	16
Introdução	17
<i>Capítulo I</i>	
Identidade, Modernidade, Performatividade.....	21
1.1 Como falar do que nos escapa?.....	21
1.2 Breve história da questão da identidade	22
1.3. Modernidade tardia e reflexividade	24
1.4 A questão da modernidade tardia.....	26
1.5 Pragmática e modernidade tardia.....	36
1.6 A (promessa de uma) teoria dos atos de fala	39
<i>Capítulo II</i>	
Questões metodológicas, ou A forja de um caminho	45
2.1 Dimensão ética.....	53
2.2 A natureza do corpus	55
2.3 A propósito de algumas opções metodológicas	59
<i>Capítulo III</i>	
Brahma Kumaris: tradição e reflexividade	67
3.1 As Brahma Kumaris, ou as Filhas do Primeiro	69
3.2 Sobre a identidade do fundador	75

3.3. A filosofia do karma	79
3.4 Religião, reflexividade, identidade	86
<i>Capítulo IV</i>	
Identities de Gênero	91
4.1. O gênero como questão.....	92
4.2. Desconstruções do gênero	97
4.3 A reivindicação de identidades de gênero nas práticas discursivas brahmins	102
4.4 Sobre o caráter inato e essencial das identidades de gênero no discurso brahmin ...	105
4.5 A (in)felicidade da promessa do gênero	112
Considerações Finais	121
Referências Bibliográficas.....	123

RESUMO

A presente dissertação investiga as reivindicações de gênero em práticas discursivas da escola de meditação Brahma Kumaris. Parto do princípio de que os conceitos centrais sobre os quais o presente trabalho se debruça, isto é, ‘gênero’ e ‘identidade’, ao invés de constativos, são performativos. Sua existência não se dá anteriormente à linguagem; ao contrário, eles precisam ser performativamente reivindicados, iteravelmente, isto é, *para o outro e novamente*, na história de sua própria exibição. Procedo, nesse sentido, a uma certa leitura da teoria dos atos de fala, desenvolvida inicialmente por John Langshaw Austin. A visão radical do performativo, segundo a qual a linguagem é, eminentemente, performativa é aqui informada pelo trabalho de leitura e intervenção no pensamento de Austin empreendido por Kanavillil Rajagopalan, Jacques Derrida, Judith Butler e Shoshana Felman. Abordo os dados segundo uma metodologia qualitativa, que vê na performatividade da linguagem indícios para o próprio tratamento do dado. As análises revelam que a reivindicação das identidades de gênero brahmins, calcada na visão de que somos almas e não corpos, constrói, performativamente, gêneros descorporificados (como é o caso da alma, do ser de paz, do anjo), criando, simultaneamente, alteridades abjetas (as pessoas luxuriosas, por exemplo), contra as quais as identidade brahmins reivindicam sua autonomia. A reivindicação de tais identidades tem de conviver, não obstante, com a contradição, advinda, principalmente, do peso da promessa de um gênero (puro) precisa lidar com sua condição humana, demasiado humana vinculada ao corpo e ao inconsciente, ao ato (ao mesmo tempo) de fala e falho.

ABSTRACT

This dissertation investigates the construction of gender identities in discursive practices within the Brahma Kumaris World Spiritual University. It is assumed here that the core concepts of this work, i.e., 'gender' and 'identity', far beyond constative, are performative. They neither exist before neither beyond language; rather, they must be performatively claimed, iterably, i.e., *to the other* and *again*, in the history of their own exhibition. I depart, then, from a particular reading of speech acts theory, developed initially by John Langshaw Austin. The radical view of the performative, according to which language is, eminently, performative, is based on the reading and intervention in Austin's thought by Kanavillil Rajagopalan, Jacques Derrida, Judith Butler and Shoshana Felman. The collected data are analyzed from a qualitative perspective, which consider that the performativity of language is a parameter itself to the treatment of texts. The analyses display that the claim for brahmin gender identities, based on the idea that we are souls rather than bodies, performs disembodied genders (e.g., the soul, the being of light, the angel), producing, simultaneously, abject alterities (the lustful persons, for example), against which brahmin identities constitute their autonomy. The claim for such identities, though, has to deal with the contradiction caused, mainly, by the burden of the promise of a (pure) gender together with its human, excessively human condition bounded to the body and the unconscious, to the speech act and the slip of the tongue.

INTRODUÇÃO

Empregar o sintagma ‘identidades de gênero’ para designar o objeto sobre o qual me debruço neste trabalho implica uma redundância nada inocente. Não seria toda identidade, já de partida, atravessada pelo gênero? Haveria algum tipo de identidade (a identidade nacional, por exemplo) que seja isenta da marca do gênero? Parece-me que não. Toda leitura é sexuada, diz Derrida, e trago aqui um episódio analisado por Cláudia de Lemos (2002:52-53) para discutir essa questão. Vejamos o uso do verbo “nanar” por uma criança com um ano e nove meses, o que à primeira vista poderia ser entendido como “erro”:

(Quando M. faz muito barulho, a mãe a repreende dizendo que ela vai acordar a vizinha, Flávia, que está dormindo. Durante este episódio, C. brinca com uma bola.)

Mãe: Esta bola faz muito barulho.

M.: A Fávia é **nananda**.

Mãe: É, a Flávia está nanando e você fica fazendo barulho.

(Mariana: 1;9.15)

O emprego de “nananda”, para falar da vizinha que dorme, pode ser visto como algo que está para além da aquisição de uma regra que licencia a marcação do gênero gramatical em certas categorias e não em outras. Não se trata, em outras palavras, da simples fixação de um parâmetro (nos termos da visão chomskiana), cuja existência se dá anteriormente à experiência do sujeito com a linguagem. Lemos, levantando aquela que poderíamos

qualificar como hipótese interacionista, traz para o foco de sua análise, ao invés da criança entendida como organismo, “corpo biológico sob a égide da necessidade”, a criança como corpo pulsional, qualificado como “o que demanda interpretação, isto é, corpo que, articulado na e pela linguagem, se acha no regime da demanda e do desejo” (p.63-64). Uma visão nesses termos sobre esse “corpo que fala” significa que há zonas privilegiadas, na fala da criança, de “erros”, derivas e dispersões – e uma delas é justamente o gênero. Mariana, no diálogo em questão, estabelece uma relação com a língua e com o outro atravessada pela trajetória de sexuação, deixando entrever que nossa experiência com a linguagem é, desde cedo, informada pela marca do gênero.

Se o gênero é uma marca indissociável das categorias com as quais convivemos, o que dizer então da redundância nada inocente na designação ‘identidades de gênero’? Por que falar em ‘identidades de gênero’ e não apenas em ‘identidades’? Insistir nessa redundância representa aqui o reconhecimento de que há uma crise aí. No Bakhtin que fala no texto “Discurso na vida e discurso na arte”, encontramos a visão de que os julgamentos de valor que, anteriormente presumidos, passam a ser enunciados indicam a existência de alguma transformação social, alguma crise (Bakhtin, 1976). A necessidade de se falar em ‘identidades de gênero’, e não apenas em ‘identidades’ (em que o gênero é inelutavelmente pressuposto), indicia a vinculação entre o gênero e a política da representação (cf. Rajagopalan, 2003b). A tentativa de apagamento do gênero em certas categorias é um fato que não é da ordem da constatação, mas de ordem performativa. Para além da mera “verificação” de um estado de coisas, no apagamento do gênero acontece a “performativização” de um estado de coisas. Trata-se de um processo que é, sobretudo, político.

A idéia de “apagamento”, ou, nos termos do presente trabalho, “descorporificação” do gênero foi um dos principais motivadores para a escolha desse objeto de pesquisa, e por que não dizer, de desejo. Em outras palavras, quando de meu contato inicial com a Brahma Kumaris, chamou-me muito a atenção o fato de tantas designações elidirem a marca do gênero: “somos *almas*, *seres* incorpóreos, *anjos* pacíficos”. Subjacente a esses usos situa-se uma premissa, não menos performativa, de que, sendo nossa “essência” incorpórea, epitomizada pela idéia de que somos uma alma e não um corpo, então ser de um

determinado gênero é indiferente. Segundo o discurso brahmin, não importa se me vejo como homem ou mulher. Não importa o corpo que tenho, mas a alma que logo sou.

Abordar os processos de descorporificação do gênero no discurso brahmin, face às inúmeras contradições presentes nesse processo — como, por exemplo, o fato de *Brahma Kumaris* serem *as filhas* de Brahma, portanto uma instituição *com* gênero — demandou uma busca por saberes que fundamentassem a interpretação sobre identidades de gênero. A compreensão de gênero que informa o presente trabalho aponta, como resposta a essa demanda, para o campo da performatividade. “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, eis a famosa formulação de Simone de Beauvoir, e que remete ao caráter construído, performativo dos gêneros. Não é a biologia quem irá garantir o gênero do corpo sexuado, mas a performatividade *do* e *no* corpo. Na visão que se desenvolve aqui, as identidades de gênero se formam em meio a um processo performativo, em que a iterabilidade (i.e., *de novo* e *para o outro*) dos atos de fala que postulam a (pré)existência do gênero cria a aparência de um “desde sempre” assentado na biologia. O enunciado “é uma menina”, pronunciado pelo médico quando do nascimento de uma criança, não é, segundo Judith Butler (2003a), uma mero constativo, mas um performativo que institui uma certa feminilidade no corpo, e cuja repetição, ao longo do tempo, irá formar a aparência de um *a priori*, isto é, de um gênero feminino assentado num corpo sexuado.

A resposta àquela demanda remete ainda ao princípio, hoje compartilhado por muitos autores e autoras no campo da pragmática lingüística (Rajagopalan, 1998; Pinto, 2002; Mey, 1998), de que não há identidade dada, apenas construída — no palco da linguagem, performativamente, face aos elementos inscritos na iterabilidade do ato de fala: o outro e a re-petição. Trata-se de uma visão de identidade que se pauta, nos termos do presente trabalho, numa leitura alternativa do trabalho do filósofo John Langshaw Austin. A performatividade aqui é tomada radicalmente: o trabalho de Austin, não apenas em suas formulações mas também em sua tessitura, revela que a linguagem é, sobretudo, performativa.

A presente dissertação se divide em quatro capítulos. No primeiro capítulo, esboço um quadro teórico em torno dos termos ‘modernidade’, ‘identidade’ e ‘performatividade’. A proposta do capítulo é, basicamente, compreender a questão da identidade em tempos de

modernidade tardia — esse período em que não se pode esperar por nenhuma *stasis* ou totalidade, em que a pergunta sobre quem se é deve ser respondida, cada vez mais, reflexivamente. Neste capítulo, apresento ainda uma leitura alternativa do trabalho de Austin. A partir da interpretação do trabalho do filósofo inglês empreendida por autores como Kanavillil Rajagopalan, Shoshana Felman, Judith Butler e Jacques Derrida, desenvolvo formulações que convergem para uma visão performativa da identidade.

O segundo capítulo trata de algumas preocupações metodológicas e éticas que têm me acompanhado. Além de uma descrição da metodologia empregada, pautada num interesse pela qualidade do dado (ao invés da quantidade) e pela articulação da questão teórica da performatividade com a análise que me proponho, descrevo o *corpus* e apresento os sujeitos de pesquisa.

O terceiro capítulo retoma algumas questões teóricas discutidas no primeiro (particularmente, a questão da modernidade e da tradição) de modo a entender a Brahma Kumaris enquanto instituição, ao mesmo tempo, reflexiva e tradicional. O tema da religião, nesse capítulo, é tomado segundo o compromisso, em Derrida (2000), de entender a religião em sua relação com temas como idioma, nação e identidade. Neste capítulo, esboço ainda um panorama geral da filosofia do karma.

O quarto capítulo consiste num diálogo entre a teoria dos atos de fala (conforme a leitura alternativa de Shoshana Felman e Judith Butler) e os estudos de gênero. Daí a interpretação do gênero como construto performativo — um ato elaborado em meio à multiplicidade de reivindicações da identidade do eu, em meio a performances do corpo, em meio à paródia, em meio à fragmentação da auto-identidade. É a partir desse diálogo que abordo a empiria do presente trabalho: as práticas discursivas orais e escritas brahmins que tematizam o gênero.

Finalmente, apresento as considerações finais, lugar em que discuto as interseções teóricas entre a análise que empreendo em torno das identidades brahmins e o estatuto da identidade no campo da pragmática, de um lado, e a política, de outro.

CAPÍTULO I

IDENTIDADE, MODERNIDADE, PERFORMATIVIDADE

o lugar da identidade é um lugar sem lugar; em outras palavras, o lugar da identidade está no horizonte do impossível.

Élida Ferreira

1.1 Como falar do que nos escapa?

Escolher esta epígrafe para o dizer de identidade de que agora me aproprio e, assim, com a autora, reafirmá-la, pode soar como um desânimo, talvez um delírio, para quem deseja tratar positivamente do conceito de identidade. Afinal, onde situar um conceito que não tem lugar? Como posso tentar me apropriar de algo que se delinea no horizonte do impossível? Como falar de algo que nos escapa? Seria o caso de tratar do ininteligível? A epígrafe pode ser lida, por outro lado, como indício da crise por que passam não apenas as identidades, mas também o próprio conceito de identidade. Trata-se de um conceito que designa algo que não é fixo, que está em constante transformação, dadas as fronteiras cada vez menos delimitadas da nação, da religião, da língua, da etnia etc., na velocidade da globalização; e ele mesmo não é, como diz a própria autora do texto em epígrafe, “nunca fechado, pronto e acabado”; ao contrário, “está sempre em construção” (Élida Ferreira, 2002:11). Objeto de preocupação interdisciplinar, a identidade inquieta não apenas as/os lingüistas: é ele, no dizer do sociólogo Stuart Hall, um conceito “demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea” (2003:8). A idéia de identidade, conforme delineada acima, dissemina “incertezas e angústias”, tendo em vista que ela pode gerar “desdobramentos pouco

imagináveis até pouco tempo atrás” (Rajagopalan, 2003:1). Falar da identidade é uma ousadia. É, ao mesmo tempo, um risco que, se não assumido, certamente não permitirá o escrutínio desse lugar impossível.

Tendo em vista, portanto, o risco e a ousadia implicados no dizer sobre a identidade, este trabalho volta-se para a questão das identidades de gênero, particularmente para a questão da construção performativa de certas identidades de gênero nas práticas discursivas, orais e escritas, da escola de meditação Brahma Kumaris. Antes de delinear mais detidamente o objeto desta dissertação, em termos da questão teórica que a ela subjaz e da empiria que a mesma se propõe a abordar, apresento, neste capítulo, um breve esboço histórico do conceito de identidade, seguido de uma discussão da natureza reflexiva da modernidade, instituição crucial para uma compreensão dos contornos da questão da identidade atualmente. Em seguida, apresento, a partir de uma visão da pragmática como um campo híbrido (de interface da filosofia com a lingüística) – cujas preocupações com a atividade dos falantes na determinação das significações lingüísticas e sociais marcam sua forte oposição às abordagens lingüísticas que investigam a linguagem independentemente de sua produção social –, uma interpretação da teoria dos atos de fala que se poderia chamar de ‘leitura alternativa’, na medida em que se opõe à ‘leitura oficial’, atribuída, principalmente, a John Searle (1969).

1.2 Breve história da questão da identidade

A questão da identidade é antiga. Remonta ao pensamento de Aristóteles¹. Foi com o princípio da não contradição que o problema ganhou uma formulação lógica. Segundo esse princípio, é impossível que se diga simultaneamente que o mesmo é e não é. Trata-se, segundo Aristóteles, de um dos princípios mais firmes para o conhecimento da essência de

¹ Não se trata aqui de postular uma origem para o conceito de identidade. Tal tentativa não estaria dissociada da criação ou repetição de um “mito de origem” (nos termos de Rajagopalan, 1997), com o qual se narra ou descreve a gênese ou o percurso de um conceito, naturalmente com vistas a determinados interesses. O

todo e qualquer ser, ou seja, de sua identidade. A ênfase aqui não recai na identidade de um sujeito (individual ou social), uma vez que tal categoria inexistia na época, mas na identidade ou essência das coisas (Gondar, 2002:107).

Essa concepção essencialista teve grande repercussão no modo como a identidade foi teorizada desde então. A equação do problema permaneceu por muito tempo como identidade sendo igual a essência. As (in)variáveis dessa equação eram, naturalmente, a fixidez, a imutabilidade e a estabilidade. O surgimento do conceito de indivíduo, no início da modernidade, revela a tentativa de compreender o sujeito como tendo um centro, núcleo estável que garantiria, em última instância, sua segurança e totalidade. Indivíduo é aquele cujo cerne é “individo e indivisível” (Rajagopalan, 1998:29), portanto unificado e único. Situam-se aí, por exemplo, o sujeito do Iluminismo, indivíduo soberano, apto à razão e à consciência, dono de uma essência que, embora se desenvolvesse ao longo de seu amadurecimento, permanecia a mesma (Hall, 2003), e também o sujeito do cogito cartesiano (tendo sua epítome no célebre *cogito, ergo sum*), cuja capacidade para o pensamento e para a razão é a garantia da própria existência. Trata-se de teorias sobre o sujeito que postulam que quanto mais este for capaz de racionalmente compreender o mundo e a si mesmo, mais será capaz de moldar a história aos seus próprios fins. A crença racionalista era, afinal, de que se libertar de hábitos e preconceitos do passado garantiria, então, a possibilidade de controlar o futuro (Giddens, 2003).

Tais concepções de sujeito, que podemos categorizar como *humanistas*, pressupõem a existência de uma pessoa substantiva, “portadora de vários atributos essenciais e não essenciais” (Butler, 2003:29). E tais gestos de teorização não se deram sem maiores implicações para a teoria social e para a história das idéias. Essas posições revelam, na perspectiva sociológica, um sujeito que assume prioridade ontológica aos vários papéis e funções que lhe garantem viabilidade e significado sociais. E, na filosofia, um sujeito que está “fora” da estrutura definidora de sua condição de sujeito, qual seja a consciência, a capacidade para a linguagem ou a deliberação moral (Butler, 2003:37-38).

objetivo aqui é situar historicamente o conceito, na medida em que isso pode contribuir para compreender o movimento de sua teorização em diferentes momentos da história das idéias.

Dito de outro modo, tem-se aí um sujeito soberano, doador de sentido, independente de certos grilhões, como o inconsciente ou o poder, que venham a abalar a segurança de sua identidade, que é, por definição, idêntica a si mesma, contínua ao longo do tempo, unificada e internamente coerente.

Metafísica da substância é uma expressão atribuída à crítica empreendida por Nietzsche ao discurso filosófico que gerou essa noção de pessoa substantiva. Nos termos de Michel Haar² (*apud* Butler, 2003), que parte da posição de Nietzsche a respeito da metafísica da substância, diversas ontologias filosóficas caíram na armadilha de que categorias como “Ser” e “Substância” são promovidas por categorias gramaticais que espelham uma realidade exterior à linguagem. Diz Haar que foi a gramática que motivou a certeza de Descartes de que “eu” é o sujeito de “penso”, “enquanto, na verdade, são os pensamentos que vêm a ‘mim’: no fundo, a fé na gramática simplesmente traduz a vontade de ser a “causa” dos pensamentos de alguém” (Haar, *apud* Butler, 2003:43). Haar chega a afirmar que conceitos psicológicos como “sujeito”, “eu” e “indivíduo” são falsos, uma vez que são produto da ilusão de uma identidade substancial, transformando em “substâncias fictícias unidades que inicialmente só têm realidade lingüística”. Para o filósofo, a desconstrução da metafísica da substância implica, portanto, a desconstrução do sujeito psicológico como coisa substantiva.

Esboçarei, a seguir, uma crítica à visão essencialista de identidade a partir de uma reflexão sobre a modernidade tardia³ e sobre a maneira como teóricos *da* e *na* modernidade têm tratado temas como a ética, a subjetividade e a alteridade.

1.3. Modernidade tardia e reflexividade

² Haar, Michel “Nietzsche and Metaphysical Language” In Allison, David (org.) *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. New York: Delta, 1997, pp.17-18.

³ “Modernidade tardia” ou “Alta modernidade” são termos que se referem ao estado atual que alcançou a modernidade, essa organização social surgida na Europa a partir do século XVII. Tal estado é marcado pela “radicalização e globalização dos traços básicos da modernidade” (Giddens, 2002:221). Ao longo do presente texto, é comum o uso do termo “modernidade”, sem qualificá-lo, como sinônimo dos referidos sintagmas.

Iniciarei afirmando que a modernidade tardia é uma instituição eminentemente reflexiva. Apóio-me aqui basicamente nas formulações de Giddens (1991, 1993 e 2002) em torno do tema da reflexividade. Numa primeira aproximação com o conceito, poder-se-ia afirmar que uma idéia primária associada à questão é que toda ação humana é marcada pelo contato com a base mesma do fazer. Dito de outro modo, as ações humanas são caracterizadas por uma “monitoração reflexiva” (cf. Giddens, 1991:43). Embora este não seja exatamente o sentido envolvido na reflexividade da modernidade, pode-se dizer, a partir de Giddens, que a “ação humana não incorpora cadeias de interações e motivos agregados, mas uma consistente (...) monitoração do conhecimento e de seus contextos” (1991:44).

Como veremos logo a seguir, a modernidade diferencia-se da tradição, na medida em que esta mantém padrões de comportamento baseados em rotinas fixas, sem muito espaço para a mudança. Mas, ainda conforme nossa discussão ulterior da questão da tradição, não se pode diferenciar radicalmente essas duas instituições, exatamente porque a modernidade convive com “n” facetas da tradição, muito embora a modernidade vivencie a tradição, como aponta Giddens, de maneira cada vez menos tradicional⁴. É possível evidenciar a reflexividade, por exemplo, em tradições que passavam a incorporar a escrita. Como a introdução da escrita propiciava a criação de uma perspectiva de presente, passado e futuro, podia-se revisitar determinado momento da tradição, inclusive substituindo-a por outra. Mas não se pode dizer ainda que este seja o sentido da reflexividade presente na modernidade, devido ao fato de a reinterpretação de um certo momento da tradição tender sempre a valorizar o passado. Além disso, como o domínio da escrita e da leitura era privilégio de poucos, as rotinas da vida social na tradição continuavam direcionadas à fixidez de padrões e comportamentos.

No âmbito da modernidade, o conhecimento passa a ser incorporado às práticas sociais cotidianas. O que vestir, o que esperar dos fenômenos climáticos, como ancorar os relacionamentos, etc. são questões que passam a ser investidas de conhecimento, vindo de áreas especializadas ou não, e recursivamente (re)trabalhado nas várias instâncias da vida

⁴ Cf. item 1.4, a seguir.

social. As rotinas da vida social não carregam mais o peso de um passado que as direciona para um conjunto pré-determinado de possibilidades de ação. O passado pode até ser incorporado ao novo curso da ação, mas apenas na medida em que ele é utilizado à luz do conhecimento.

Nos termos de Giddens, a reflexividade da vida social consiste, pois, “no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (p.45). De certo modo, em todas as sociedades o conhecimento é rotineiramente incorporado à atividade social, transformando-a. Mas, como informa Giddens, apenas na modernidade tardia “a revisão da convenção é radicalizada para se aplicar (em princípio) a todos os aspectos da vida humana, inclusive à intervenção tecnológica no mundo material” (*id. ibid.*).

A noção de “revisão do conhecimento”, inerente à idéia de reflexividade, demonstra que a natureza reflexiva da modernidade não implica que o curso da ação, uma vez informado pelo conhecimento, possa indicar “certeza”. Pelo contrário, o mundo em que vivemos é constituído por conhecimento obtido reflexivamente, que pode ser *continuamente revisado*. Esse é um dos aspectos que revelam que a noção de reflexividade subverte a soberania da razão, apregoada pelo Iluminismo e pela filosofia cartesiana. A segurança que o sujeito racional tinha, oriunda de sua capacidade de pensar e, por conseguinte, da segurança de “iluminar” seu próprio caminho, é substituída, na modernidade, pela instabilidade de um sujeito que tem de trabalhar, continuamente, o rumo da própria existência de maneira reflexiva. Isto é, revendo e revisitando continuamente o seu ‘estar no mundo’, face a outros elementos que participam do jogo da reivindicação da identidade, no palco da linguagem, conforme a discussão que ora se instaura no presente capítulo.

1.4 A questão da modernidade tardia

Na teoria social e nos estudos culturais, a questão da identidade tem sido discutida de maneira articulada com a compreensão desse fenômeno multifacetado chamado

modernidade. Passemos agora a um exame de como esses campos do saber têm abordado o tema da modernidade e as suas implicações para a compreensão da questão identitária. Tais noções, acredito, são cruciais para a argumentação que pretendo desenvolver em favor de uma *visão performativa da identidade*⁵.

A modernidade, esse “fenômeno perturbador e tumultuado”, nas palavras de Giddens (2002), é uma ordem pós-tradicional que instaura uma organização tal nas sociedades (e.g. surgimento do estado-nação, distanciamento espaço-tempo, introdução de sistemas abstratos) que as diferencia das feições que assumiram em todos os outros períodos da tradição. A alta modernidade vem provocando não apenas mudanças na natureza e no funcionamento das instituições sociais, mas tem também influenciado diretamente a subjetividade, de modo que questões como “quem sou eu?”, “qual o sentido de minha existência nesse mundo?”, “como devo conduzir minha vida?” têm adquirido emergência e premissa ainda maiores. Trata-se de questões que têm de ser respondidas não apenas corriqueiramente ao decidirmos como devemos agir, o que comer e como nos vestir, entre outras, mas pressupõem uma interpretação contínua, “no desdobrar temporal da auto-identidade” (*ibid.*, p.21).

Na tradição, a atividade social vincula-se a uma repetição (Lipovetsky, 2004; Giddens, 2003). A estrutura para a ação dos indivíduos na tradição não permite muitas alternativas. Embora possam ser verificadas mudanças no interior de uma tradição, isso ocorre sem que haja questionamentos. Os depositários do conhecimento nas tradições são em geral os sábios, os sacerdotes, os feiticeiros – aqueles a quem Giddens chama de guardiões, que são diferentes dos especialistas. Embora seja evidente o fato de que as tradições estejam cada vez mais enfraquecidas no âmbito da modernidade, perdendo, sucessivamente, a sua capacidade de guiar os seres humanos em suas atividades rotineiras, não se pode afirmar que a modernidade tenha abandonado totalmente a tradição. Na verdade, convivemos atualmente com muitas facetas da tradição, mas o domínio que ela

⁵ Este termo inspira-se na “visão performativa da linguagem”, categoria proposta por Rajagopalan (1989) e Ottoni (1998) em suas análises da concepção de linguagem de J. L. Austin. Uma visão performativa da identidade parte, nesse sentido, de certas interpretações da teoria dos atos de fala (particularmente, o que se

exercia sobre o comportamento do indivíduo está, sem sombra de dúvida, declinando. O que se observa atualmente, nos termos de Giddens, é que a tradição está sendo vivida de maneira cada vez menos tradicional. Diz o autor:

Viver a tradição de maneira tradicional significa defender as atividades tradicionais por meio de seu próprio ritual e simbolismo – defender a tradição por meio de suas pretensões internas à verdade. (Giddens, 2003:53).

O senso de identidade, que na tradição é experimentado em termos de posições sociais fixas e estáveis ocupadas pelo indivíduo na sociedade, tem se tornado cada vez mais reflexivo. Em outras palavras, a identidade torna-se, no contexto da modernidade tardia, um projeto reflexivo do eu, como discutiremos mais adiante. É importante observar que muitas das tradições são invenções recentes. Ou seja, muitas das tradições com as quais convivemos e que acreditamos existirem "desde sempre" são fabricadas (Hobsbawn, 1997); nesse sentido, elas podem ser vistas como fazendo parte do movimento reflexivo da alta modernidade. Por exemplo, independentemente da continuidade histórica que se atribua aos judeus ou aos muçulmanos do Oriente Médio, o fato é que a idéia de nacionalismo envolvida nos intensos conflitos entre judeus e palestinos, ocasionados sobretudo em função da luta pelo cunho de um Estado territorial, é uma invenção recente, uma vez que a noção mesma de "Estado territorial do tipo padronizado (...) só veio a tornar-se uma probabilidade séria após a I Guerra" (Hobsbawn, 1997:22). A própria idéia de tradição é uma invenção da modernidade – “o termo ‘tradição’, tal como é usado atualmente, é na verdade um produto dos últimos duzentos anos na Europa” (Giddens, 2003: 49-50). Uma derivação possível desse argumento é que as sociedades tradicionais não precisavam lançar mão desse conceito porque a tradição, o ritual e o costume eram o que constituíam o seu funcionamento: no horizonte de uma sociedade cujo funcionamento segue *ipsis literis* o padrão de comportamentos estabelecidos de maneira não-reflexiva, faria pouco sentido teorizar sobre tradição. Parafraseando a personagem Addie Burden, de William Faulkner,

para quem “a palavra maternidade foi inventada por alguém que precisava de uma palavra para justificar-se, pois os que têm filhos não se preocupam em arranjar palavra para isso”, ou que “a palavra medo foi inventada por quem nunca teve medo; orgulho, por alguém que jamais teve orgulho” (Faulkner, 1978:143), podemos afirmar que o conceito de tradição foi inventado por aqueles que não queriam se identificar com ela. Trata-se de um termo cunhado principalmente em função do interesse iluminista de identificar a tradição com o inverso do ideal do iluminismo, i.e., o dogma e a ignorância.

Giddens (1991) argumenta que a modernidade apresenta descontinuidades que a distinguem fortemente das ordens sociais tradicionais. Uma delas é o intenso "*ritmo da mudança*" (*ibid.*:15) presente nas sociedades modernas. Trata-se de um movimento de mudança extremo, visível não apenas no âmbito da tecnologia, mas também em outras esferas. Uma outra remete ao "*escopo da mudança*" (*id. ibid.*), verificável pela dinâmica interconexão entre pessoas, serviços, informações, etc. nas mais diversas áreas do globo. Uma terceira característica das descontinuidades da modernidade sugeridas pelo autor diz respeito à "*natureza intrínseca das instituições modernas*" (*id. ibid.*). O estado-nação e a transformação do trabalho assalariado em mercadoria, por exemplo, não têm precedentes em nenhuma forma social tradicional. Outras formas sociais, como as cidades, encontram apenas uma certa continuidade com ordens sociais precedentes — mas a sua organização segue leis e princípios completamente diferentes de suas antecessoras (as cidades pré-modernas, no caso).

Os sistemas sociais desse momento constituído pela radicalização da modernidade remetem, nos termos de Giddens (1991), à idéia de desencaixe. Defende o autor que o desencaixe significa o "descolamento" da atividade social de seus contextos de espaço-tempo mais imediatos. A atividade social é então reestruturada em termos de "extensões indefinidas de tempo-espaço" (p.29). Dois mecanismos de desencaixe estão intimamente relacionados ao desenvolvimento das instituições sociais modernas. São elas as *fichas simbólicas* e os *sistemas especializados*. As 'fichas simbólicas' são meios de troca, com um valor padrão, e que podem, por isso, ser intercambiáveis em muitos contextos. O principal

exemplo é o dinheiro. O dinheiro é um modo de distanciamento entre tempo e espaço: por ser um meio de crédito, ele dá uma nova dimensão ao tempo (vejam-se, por exemplo, os modos de compras parceladas, que “esticam” a liquidação de uma transação comercial); o dinheiro também desloca a noção de espaço na medida em que separa as transações de um lugar específico de trocas. Lembra Giddens (2002) que, muito embora várias formas de organização social pré-modernas se utilizassem de algum tipo de troca monetária, é na modernidade, com o desencaixe promovido pelas fichas simbólicas, que a economia se torna mais refinada e abstrata. Os ‘sistemas especializados’ também deslocam a atividade social das imediações do contexto. Tais sistemas “põem entre parênteses o tempo e o espaço dispondo de modos de conhecimento técnico que têm validade independente dos praticantes e dos clientes que fazem uso deles” (p.24). Todas as esferas da vida social são afetadas por esses sistemas — aquilo que comemos, os medicamentos que tomamos, o modo que conduzimos as relações sociais e, inclusive, a intimidade do eu. Como defende Giddens, “o médico, o analista e o terapeuta são tão importantes para os sistemas especializados da modernidade quanto o cientista, o técnico ou o engenheiro” (*id.ibid.*)

Na esteira das transformações que se verificam nas sociedades contemporâneas, pode-se perceber que noções como sina e destino são substituídas, na modernidade, pela consciência do risco (Giddens, 2002). Este é um período onde não se pode esperar por segurança. Se os sistemas abstratos pressupunham uma totalidade, tal como se pode perceber na GU chomskyana, o que se percebe é que, na modernidade, o risco, um certo sentimento de um sujeito na corda bamba, que tem de escolher constantemente, substitui essa pretensão de totalidade. De acordo com Giddens,

quando as reivindicações da razão substituíram as da tradição, elas pareciam oferecer uma sensação de certeza maior do que a que era propiciada pelo dogma anterior. Mas esta idéia parece persuasiva apenas na medida em que não vemos que a reflexividade da modernidade de fato subverte a razão, pelo menos onde a razão é entendida como ganho de conhecimento certo. A modernidade é constituída por e através de conhecimento reflexivamente aplicado, mas a equação entre conhecimento e certeza revelou-se erroneamente interpretada. Estamos em grande parte num mundo que é inteiramente constituído através de conhecimento reflexivamente aplicado, mas onde, ao mesmo tempo, não

podemos nunca estar seguros de que qualquer elemento dado deste conhecimento não será revisado (Giddens, 1991:46).

Outro elemento constitutivo da alta modernidade é a aplicação do conhecimento nas atividades cotidianas. Dito de outro modo, a modernidade é uma instituição eminentemente reflexiva (Giddens, 1991, 1993, 2002). Como vimos, a atividade social e a relação dos seres humanos com a natureza são cada vez mais distanciadas de preceitos estabelecidos pela tradição, sendo (re)vistas principalmente à luz do conhecimento, produzido não apenas pelos sistemas especializados, mas também pelo saber comum⁶.

Conforme indicado anteriormente, o que se verifica é que, no contexto de uma ordem pós-tradicional, não apenas a atividade social, mas também o “eu” se torna um projeto reflexivo (Giddens, 2002, 1993). Reivindicar uma identidade é algo que se estabelece na condução reflexiva e rotineira das atividades: “auto-identidade (...) não é algo simplesmente apresentado, como resultado das continuidades do sistema de ação do indivíduo, mas algo que deve ser criado e sustentado rotineiramente nas atividades reflexivas do indivíduo” (Giddens, 2002:54). É *sobre* uma (fragmentada) biografia que o indivíduo oferece de si mesmo que se sustenta sua identidade. Diz o autor:

A auto-identidade não é um traço distintivo, ou mesmo uma pluralidade de traços, possuído pelo indivíduo. É *o eu compreendido reflexivamente pela pessoa em termos de sua biografia*. (...) A identidade de uma pessoa não se encontra no comportamento nem – por mais importante que seja – nas reações dos outros, mas na capacidade *de manter em andamento uma narrativa particular* (Giddens, 2002: 54-56, grifos do autor).

⁶ Um fenômeno recente que atesta o movimento eminentemente reflexivo da modernidade é a intensa discussão entre lingüistas e leigos acerca da defesa da língua portuguesa contra a “invasão” de termos estrangeiros, oriundos principalmente da língua inglesa, tal como prevista no projeto de lei nº 1676, de 1999, de autoria do então deputado Aldo Rebelo. O fato de lingüistas e não-lingüistas terem desbravado uma discussão acirrada a respeito das influências desse idioma, o que envolve não apenas o conhecimento especializado produzido na lingüística a respeito de questões sociolingüísticas e morfossintáticas (para citar as mais polêmicas) envolvidas no contato entre línguas e na mudança lingüística, mas também reflexões sobre o impacto desse fenômeno no dia-a-dia de toda uma comunidade lingüística (híbrida e multifacetada, sem sombra de dúvida) indica que, na modernidade, questões como a identidade lingüística são narradas e (re)vistas, reflexivamente, à luz de certos conhecimentos.

Aventar a possibilidade de a identidade ser constituída a partir da *narrativa* que o sujeito *fornece* de si mesmo indica a relação mesma da identidade com a linguagem e com a alteridade. Dito em outras palavras, é contra o pano de fundo da relação de diferença estabelecida com o outro, no palco da linguagem, que se forja certa identidade. Cabe pensar a ação do sujeito, em termos não apenas da reivindicação de certa identidade, mas também de outras atividades, como algo que se dá no horizonte de uma “vida responsável”. Encontramos na ética bakhtiniana uma argumentação sobre o ato responsável, i.e., o ato que *responde* ao outro. Interessa a Bakhtin o caráter responsável de cada ato único e irrepetível. Nos termos de Bakhtin (1993), “ser” é ser responsável – é responder ao outro. Numa crítica evidente à tradição iluminista e a uma visão imanentista da ética, Bakhtin defende que nossos atos responsáveis situam-se para além de certa racionalidade:

O ato realmente realizado em seu todo indivisível é mais do que racional; *ele é responsável*. A racionalidade é apenas um momento da responsabilidade, [2-3 palavras ilegíveis] luz que é “como o brilho de uma lâmpada frente ao sol” (Nietzsche).

Toda a filosofia moderna nasceu do racionalismo e está completamente impregnada pelo *preconceito do racionalismo* (mesmo quando tenta conscientemente livrar-se desse preconceito) *de que apenas a lógica é clara e racional, quando, ao contrário, é elementar e cega fora dos limites de uma consciência responsável, exatamente como qualquer ser-em-si é*. A clareza e a necessária consistência da lógica, quando separadas do centro unitário e único constituído pela consciência responsável, são forças cegas e elementares precisamente por causa da lei inerente à lógica — a lei da necessidade imanente. O mesmo erro do racionalismo se reflete na contraposição do objetivo como o racional, ao subjetivo, individual, singular, como o irracional e o fortuito. (Bakhtin, 1993:47, ênfase acrescida).

Nossas ações responsáveis são, portanto, as respostas que damos a outrem. Segundo o autor, é na eventicidade única do Ser-evento que, responsabilmente, ou responsivamente, realizamos nossos atos. Imbuídos de história, “pensando teoricamente, contemplando esteticamente e agindo eticamente”, não podemos encontrar um alibi para a existência. E existir é algo que se dá de uma vez por todas, “pra valer”. Diz Bakhtin: “Eu existo no mundo da realidade inescapável, e não no mundo da possibilidade contingente” (p.62). Tal

como o amante que significa seu sentimento no “eu te amo e assumo todas as conseqüências que isso possa implicar”, o sujeito bakhtiniano reconhece que, uma vez existindo, isso é irreversível.

Tratar a identidade como um processo reflexivo, que se estabelece face ao outro e que se constitui *na e pela* linguagem (cf. Rajagopalan, 1998), não a isenta, entretanto, de ansiedades e contradições. A alta modernidade é um período que não é imune ao mal-estar. Podemos afirmar que, no diálogo mesmo com a alteridade, a reivindicação de uma identidade não se dá sem o peso da contradição e do conflito. Nos termos de Bauman:

(...) de um lado, ele [o indivíduo] precisa dos outros como do ar que respira, mas, ao mesmo tempo, ele tem medo de desenvolver relacionamentos mais profundos, que o imobilizem num mundo em permanente movimento (*apud* Pallares-Burke, 2003).

A essa altura da discussão que empreendemos sobre a identidade com base na idéia de modernidade tardia, gostaria de fazer uma breve alusão a uma personagem que considero emblemática da visão de sujeito e identidade que discutimos até aqui. Trata-se de G.H., personagem de Clarice Lispector que narra reflexivamente sua própria existência em *A Paixão Segundo G.H.* Numa narrativa não linear, fragmentada, epítome da identidade do sujeito da modernidade tardia, Clarice Lispector nos apresenta *A Paixão Segundo G.H.*, um “livro que nada tira de ninguém” (Lispector, [1964]1998:7). A obra, em linhas gerais, consiste no relato de G.H. sobre o caminho que ela mesma percorre na reflexão sobre sua própria *humanidade*. G.H., mulher de classe média, privilegiada pelo acesso à educação e ao dinheiro, se dá conta, a partir de um encontro inesperado, que o que ela é não lhe havia sido dado — ao contrário, consistia em algo que precisava sofregamente ser reivindicado e construído:

É difícil perder-se. É tão difícil que provavelmente arrumarei depressa um modo de me achar, mesmo que achar-me seja de novo a mentira de que vivo. *Até agora achar-me era ter uma idéia de pessoa e nela me engastar: nessa pessoa organizada eu me encarnava, e nem mesmo sentia o grande esforço de construção que é viver.* A idéia que eu fazia de pessoa vinha de

minha terceira perna, daquela que me plantava no chão (p.12, ênfase acrescida).

A terceira perna de que fala G.H. pode ser compreendida em termos do conceito de ‘segurança ontológica’: era esta terceira perna que ancorava G.H., estavelmente, em seu agir. E foi justamente a perda dessa perna “acessória” que lhe impeliu a questionar as bases de sua própria identidade.

Perdi alguma coisa que me era essencial, e que já não me é mais. Não me é necessária, assim como se eu tivesse perdido uma terceira perna que até então me impossibilitava de andar mas que fazia de mim um tripé estável. Essa terceira perna eu perdi. E voltei a ser uma pessoa que nunca fui. Voltei a ter o que nunca tive: apenas as duas pernas. Sei que somente com duas pernas é que posso caminhar. Mas a ausência inútil da terceira me faz falta e me assusta, era ela que fazia de mim uma coisa encontrável por mim mesma, e sem sequer precisar me procurar. (p.11-12).

O encontro epifânico de G.H. pode ser descrito assim. Ao deparar com uma barata num território desconhecido de seu próprio apartamento — o quarto de Janair, empregada doméstica que fora demitida —, G.H. é confrontada com o mal-estar e o desconforto. É esse encontro com a barata que desencadeia uma série de questionamentos, restando-lhe apenas percorrer o caminho das paixões (o que na religião se assemelha à *via crucis* e, na música, à *Paixão Segundo São Mateus*, de Bach): “É que um mundo todo vivo tem a força de Inferno” (p.22). Acredito que “paixão”, nessa obra, pode ser entendida como uma metáfora da trajetória por que passa o sujeito da modernidade tardia. Ou seja, as inquietações de G.H. não são apenas dilemas e conflitos de alguém que está atormentado, mas também (e principalmente) dilemas e conflitos da identidade do sujeito moderno.

Para G.H., é na relação com o outro que se decide quem se é: “Minha pergunta, se havia, não era: “que sou”, mas “entre quais eu sou” (p.28). A vida lhe está doendo e, por isso, G.H. pede a “mão desconhecida” do outro. Pedir a mão do outro, nesse sentido, significa para ela não apenas uma ancoragem, a busca desesperada por uma segurança ontológica, mas também um passo, em meio ao mal-estar, rumo à busca de um sentido para a identidade:

— Ah, não retires de mim a tua mão, eu me prometo que talvez até o fim deste relato impossível talvez eu entenda, oh talvez pelo caminho do inferno eu chegue a encontrar o que nós precisamos — mas não retires tua mão, mesmo que eu já saiba que encontrar tem que ser pelo caminho daquilo que somos, se eu conseguir não me afundar definitivamente naquilo que somos. (p.73, ênfase acrescida).

De acordo com G.H., aceitar toda a fragmentação provocada pelo encontro com a barata é um ato de coragem, “como a de um sonâmbulo que simplesmente vai” (p.17). Num ritmo que remete à descontinuidade da modernidade em relação à tradição e os processos nisso envolvidos, a transformação por que passa G.H. lhe obriga a abandonar qualquer segurança ou totalidade:

Talvez desilusão seja o medo de não pertencer mais a um sistema. No entanto se deveria dizer assim: ele está muito feliz porque finalmente foi desiludido. O que eu era antes não me era bom. Mas era desse não-bom que eu havia criado um bem futuro. O medo agora é que meu novo modo não faça sentido? Mas por que não me deixo guiar pelo que for acontecendo? *Terei que correr o sagrado risco do acaso. E substituirei o destino pela probabilidade* (p.13, ênfase acrescida).

A insegurança, a dúvida, o mal-estar, elementos de que G.H. passa a se dar conta, são acompanhados pela *falha*, noção que, conforme veremos a seguir, acompanha a ação humana e, nesse sentido, o ato de fala. Mal de que todo ato de fala é herdeiro, nos termos de Austin, a falha (ou mais precisamente, em Austin, a *infelicidade*), é assim abordada por G.H.:

Esse modo de não ser era tão mais agradável, tão mais limpo: pois, sem estar agora sendo irônica, sou uma mulher de espírito. E de corpo espirituoso. À mesa do café eu enquadrava com meu robe branco, meu rosto limpo e bem esculpido, e um corpo simples. De mim irradiava-se a espécie de bondade que vem da indulgência pelos próprios prazeres e pelos prazeres dos outros. Eu comia delicadamente o meu, e delicadamente enxugava a boca com o guardanapo.

Esse ela, G.H. no couro das valises, era eu; sou eu — ainda? Não. Desde já calculo que aquilo que de mais duro minha vaidade terá de

enfrentar será o julgamento de mim mesma: *terei toda a aparência de quem falhou, e só eu saberei se foi a falha necessária* (p.32, ênfase acrescida).

Aquilo em que G.H. ancorava sua segurança ontológica — o couro de suas valises, por exemplo — parece assumir um novo significado após o encontro com a barata: “Esse ela, G.H. no couro das valises, era eu; sou eu — ainda? Não”. Eis que G.H. depara com o domínio da *falta* e da *falha*, um território, como veremos a seguir, onde se assenta o ato de fala. Passemos, agora, a uma discussão em torno do performativo — e, naturalmente, de suas falhas.

1.5 Pragmática e modernidade tardia

Os deslocamentos que o tema da modernidade tardia tem provocado na concepção de identidade, vista agora não mais como categoria estável, garantida *a priori*, seja pela tradição, pela biologia etc., mas sim como *construto*, algo a ser negociado e reivindicado pelo indivíduo por meio de uma narrativa do eu, portanto *na* e *pela* linguagem, são cruciais para a concepção de linguagem, ciência e subjetividade que tem ocupado a agenda da pragmática lingüística atualmente. É, afinal, o gesto de observar o uso da linguagem ordinária, tendo em vista seu potencial de clarificação de problemas filosóficos de longo alcance, em detrimento de uma abordagem introspectiva que acredite num acesso direto à “essência da realidade”, que marca a importância do trabalho dos filósofos da linguagem ordinária, em especial J. L. Austin (*cf.* Rajagopalan, 1990 e 2000a e Souza Filho, 1984). A *confissão* de Austin a seguir, se observada contra o pano de fundo de um momento da história da filosofia em que se criticam abordagens teóricas ontologizantes, orientadas para um conhecimento que se situa para além do saber comum e do trabalho do sujeito face a esse saber, é bastante significativa:

(...) permitam-me fazer uma observação geral, ou melhor, uma confissão. Muitos dos leitores já devem estar impacientes e até certo ponto isso é justificável. Os leitores dirão: "Por que não terminar com esse palavrório? Por que continuar fazendo listas de nomes disponíveis numa linguagem comum, nomes que designam coisas que fazemos e que têm relação com as palavras? Para que continuar com fórmulas tais como a de "ao" e a de "por" ou "porque"? Por que não discutir de uma vez por todas essas coisas de maneira direta, no terreno da lingüística e no da psicologia? Para que dar tantas voltas?" *É claro que estou de acordo que se tem de fazer isso, apenas acho que deve ser feito depois e não antes de se verificar o que se pode extrair da linguagem comum, mesmo que o que venha à tona seja inegável. De outro modo passaríamos por alto de coisas importantes (...)* (p. 104-105, ênfase acrescida)

Trata-se de uma posição teórico-metodológica que põe em xeque toda uma metafísica transcendental e apriorística, interessada em um conhecimento que se situa para além do saber comum de pessoas comuns, aquelas de carne e osso com as quais nos deparamos rotineiramente. Conforme argumentarei mais adiante, a partir desse gesto de dar atenção ao uso que os falantes fazem da linguagem ordinária, no contexto da natureza eminentemente reflexiva da atividade social da modernidade tardia, podemos delinear uma reflexão sobre um sujeito que não é senhor de si, mas alguém que vive na *corda bamba*, tendo que fazer escolhas continuamente no desdobrar temporal e dialógico de sua ação no mundo. Nesse sentido, podemos insistir que a linguagem é menos um sistema formal do que um palco da ação de *sujeitos éticos* que performativamente negociam sentido para sua existência.

Perguntas formuladas na esteira dos estudos no campo da pragmática lingüística, notadamente aqueles influenciados pelo viés austiniano, poderiam ser descritas da seguinte forma: O que acontece por trás para que se diga uma coisa e não outra? Que ações podem ser acarretadas se eu disser isso e não aquilo? O que eu sou depende do que eu falo? Qual o estatuto do "outro" em meu dizer? Palavras ferem? Quando digo, constato um estado de coisas ou performativizo uma realidade?

Central a essas questões está o problema do performativo, o enunciado cuja enunciação já é um fazer. Levantada primeiramente por Austin (1975), a questão do performativo insere-se nas discussões do filósofo inglês sobre os atos de fala e tem ocupado

um lugar nada marginal nos estudos que se vêm desenvolvendo no âmbito da pragmática lingüística e para além deles. Diversos gestos de interpretação do conceito de “ato de fala” podem ser verificados em trabalhos no campo dos estudos culturais, da antropologia, dos estudos feministas, da psicanálise.

O que se percebe nas questões levantadas em tais estudos, respeitada a singularidade de cada abordagem, é que elas ultrapassam o conceito de *comunicação*, em sentido estrito, estendendo-se à experiência humana de uma maneira mais geral. Na leitura de Derrida da teoria dos atos de fala, por exemplo, comunicar, nos termos do performativo, é comunicar uma força por impulsão de uma marca (Derrida, 1991, p.363). Acontece que implícitas a toda marca estão a ausência (do destinatário e, também, do emissor) e a iterabilidade⁷. Esse apagamento e essa possibilidade de repetição, para Derrida, podem ser estendidos à totalidade da “experiência”, na medida em que esta não se separa da marca, a qual, nesse sentido, funciona na cadeia de sua repetição face à alteridade, na esteira do apagamento e da diferença.

(...) Esta possibilidade estrutural de ser privada do referente ou do significado (portanto da comunicação e do seu contexto) parece-me fazer de qualquer marca, seja ela oral, um grafema em geral, quer dizer, como se viu, a *permanência* não-presente de uma marca diferencial separada da sua pretensa “produção” ou origem. E estenderei mesmo esta lei a qualquer “experiência” em geral se for adquirido que não existe experiência de pura presença mas apenas cadeias de marcas diferenciais. (p.359)

Mas não se entenda essa repetição como uma manutenção estável ou fixa do significante. A repetição inscrita na iterabilidade é, na verdade, uma re-petição. Nela se delinea o território do outro, que, no ato mesmo de re-pedir, na sua *re-petitio*, instaura a novidade, justamente porque “não há incompatibilidade entre a repetição e a novidade do que difere” (Derrida, [2000]2004:331). Nos termos de Derrida, o singular “chega”, de modo imprevisível, por meio da repetição. No texto em questão, *Outrem é secreto porque é*

⁷ De “itera”, em sânscrito, *o outro*, e “iter”, em latim, de novo.

outro, Derrida declara sua paixão pela expressão *de uma vez por todas* [*une fois pour toutes*], que revela a natureza singular e irreversível daquilo que só acontece uma vez e, por isso mesmo, não se repete mais. Mas que, ao mesmo tempo, articula-se a substituições metonímicas que a levarão para outro lugar. Para Derrida, o inédito emerge, inelutavelmente, da repetição — o que põe em xeque oposições ingênuas como “tradição e renovação, memória e porvir, reforma e revolução” (p.332).

Nos textos da filósofa americana Judith Butler (e.g. Butler, 1997 e 2003), podemos verificar um movimento de interpretação e reformulação da teoria dos atos de fala que tem apresentado implicações cruciais para o estudo do sujeito, do gênero⁸ e da política. A performatividade (aqui entendida, numa leitura derridiana, como o processo ou marca iterável, passível de ser repetida na ausência de seu referente, do seu significado ou de sua intenção), nos termos de Butler, é o que permite e obriga o sujeito a se constituir enquanto tal. Investindo na idéia de que o ato de fala é também um ato corporal e de que seu funcionamento se dá numa cadeia de iterabilidade e citacionalidade, Butler defende que o sujeito reivindica sua identidade (ou que ela é reivindicada para ele) por meio de atos de fala que iteravelmente tematizam a sua própria existência.

1.6 A (promessa de uma) teoria dos atos de fala

Shoshana Felman (1980) qualifica de *nietzscheano* o esforço empreendido por Austin, no *How to do things with words*, em desmistificar a ilusão de que o que os fenômenos lingüísticos podem ser investigados, em sua totalidade, segundo critérios de verdadeiro e falso. De acordo com Austin, existem enunciados que não podem ser analisados a partir de uma semântica vericondicional. Trata-se dos enunciados performativos, como “eu aceito (esta mulher como minha legítima esposa)”, “aposto que choverá amanhã”, que, diferentemente dos enunciados constativos, não descrevem uma situação no mundo real, de modo verdadeiro ou falso; ao contrário, eles são a realização de

⁸ Uma leitura performativa do gênero, conforme Butler, será delineada no capítulo 4 deste trabalho.

uma ação, que pode ser feliz ou infeliz, bem ou mal sucedida. Austin adota, portanto, *condições de felicidade* como critério de análise de tais enunciados. O performativo “eu aceito” será feliz se certas circunstâncias forem apropriadas, na situação concreta e convencional em que os interlocutores se engajam: sobre esse exemplo, Austin lembra que, em um país cristão, para me casar, não posso já estar casado com uma mulher “que ainda vive, que é sã e não-divorciada” (1975:8-9)⁹.

Verificamos em Austin uma análise “em constante transformação, freqüentemente mais fecunda no reconhecimento dos seus impasses do que nas suas posições”, conforme indica Derrida (1991:363). A divisão entre enunciados constativos e performativos, proposta no início da obra, não prossegue até o fim. Numa investigação interessada, sobretudo, em indicar “os sentidos em que dizer algo é fazer algo” (p.103, na tradução brasileira), Austin põe em suspenso, em vários momentos, a distinção entre as duas classes de enunciados. O fato de os critérios lingüísticos estipulados por Austin na identificação de verbos performativos (primeira pessoa do presente do indicativo, voz ativa: e.g. “Eu *ordeno* que você saia”) não serem suficientes para dar conta das situações em que o dizer opera um fazer (e.g. a ordem no exemplo anterior poderia ser efetuada dizendo-se “Saia daqui!”) se trata de um forte indício, na argumentação “em constante transformação” de Austin, de que no lugar de uma distinção entre constativo e performativo o que se faz necessário é uma teoria que conceba a linguagem em seu caráter eminentemente performativo, uma teoria geral dos atos de fala, afinal (*cf.* Felman, 1980). A proposta de classificação dos atos de fala em termos de atos locucionários, atos ilocucionários e atos perlocucionários, a partir da conferência VII, surge como resposta à demanda por tal teoria (Felman, 1980). O ato locucionário corresponde a uma noção de *significado*, conforme sua definição em lógica como sentido e referência; o ato ilocucionário corresponde à *força* do enunciado, isto é, à ação que é realizada *ao* se dizer algo (e.g. informar, ordenar, prometer), considerando a situação concreta de interação; o ato perlocucionário corresponde aos efeitos produzidos

⁹ A negação no exemplo de Austin, ao mesmo tempo em que faz rir, evidencia que o ato de fala não é imune à falha, ao tropeço e ao abuso. Nos termos de Felman (1980:112), “se a capacidade para a falha é constitutiva do performativo, isso se dá porque o ato como tal é definido, em Austin, como a capacidade de *errar o alvo* e de *falhar em sua realização*”.

por um enunciado no interlocutor, trata-se da ação realizada *porque* dizemos algo (e.g. persuadir, convencer, surpreender).

Podemos afirmar que o movimento de Austin é o de prometer ao leitor uma teoria, como já indiciado no próprio título da obra, *How to do things with words*¹⁰. Queres saber como fazer coisas com palavras? Eis um manual, uma proposta, uma promessa, enfim. Trata-se de uma teoria que, ao mesmo tempo em que desconstrói uma série de crenças tradicionais, como a de que a verdade de um objeto existe independentemente do conhecimento que se tem desse objeto, se sustenta em torno da promessa, que nem sempre será cumprida:

Disse que tentaria alguma classificação geral preliminar e que faria algumas observações a respeito das classes [de forças ilocucionárias] propostas. Bem, então comecemos. Só levarei os leitores para uma voltinha, ou melhor, *para alguns tropeços*. (p.122-123, ênfase acrescida)

Como de costume, não me sobrou tempo suficiente para mostrar qual o *interesse* de tudo isso que acabo de dizer. Darei, porém, um exemplo. (p.131, ênfase no original)

Quanto à dimensão da promessa no trabalho de Austin, Shoshana Felman aproxima os gestos teóricos de Austin à atividade sedutora de Don Juan. A linguagem para Don Juan é o domínio por excelência da sedução. E a promessa de amor donjuanesca pressupõe uma *quebra* em duplo sentido: ao mesmo tempo em que seu discurso amoroso leva as mulheres seduzidas por ele a *romperem* relacionamentos anteriores (Don Juan as ensina a quebrarem suas próprias promessas), pressupõe que a promessa de amor não seja cumprida. A epítome da atividade donjuanesca pode ser encontrada no dizer de Claudel de que “[e]sta promessa

¹⁰ O título da tradução brasileira “mascara” o tom bem humorado do título original, aos moldes de manuais como *How to Win Friends and Influence People* e *How to Stop Worrying and Start Living*, de Dale Carnegie. Seguindo a tradução francesa (*Quand dire, c'est faire*), o título em português brasileiro *Quando dizer é fazer: palavras e ação*, assim como a tradução do texto em si, pode ser lido como uma estratégia de aproximar o texto austiniano dos padrões de um *tratado* filosófico, retirando-lhe as características de *narrativa* tão presentes no texto original. Para uma análise do estilo bem-humorado de Austin e das tensões por ele promovidas nas concepções de texto filosófico, ver Rajagopalan (1990, 1992 e 2000b).

que o meu corpo te fez eu sou incapaz de cumprir” (*apud* Felman, 1980: 57). Don Juan tem na linguagem o campo do prazer; o uso que ele faz dela é, sobretudo, performativo: ele promete, convida, seduz... E o que se verifica em Austin, não apenas no dizer de sua teoria, mas também nos gestos de sua escrita, em sua maneira de tratar a língua, é que a linguagem tem uma dimensão eminentemente performativa (*cf.* Ottoni, 1998).

Felman apresenta ainda outros desdobramentos da teoria do performativo (ou seria *teoria da promessa?*) e da promessa de uma teoria de Austin. Se, em Aristóteles, a ontologia do humano remete ao fato de o homem ser um *animal político*, o que evidencia uma definição de homem tendo em vista a especificidade de seus atos, em Nietzsche, o passo vai mais além: é o homem um *animal prometedor*.

Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem? (Nietzsche, 1998:47)

Sendo a promessa um *ato de fala* por excelência, tem-se aqui uma posição que encara o humano não apenas especificamente a partir de seus *atos*, mas a partir dos *atos de linguagem*. A promessa e, em sentido mais amplo, a linguagem (tomada em sua dimensão performativa) indiciam a interação entre um “mesmo” e um “outro” num *jogo* em que ambos estão *comprometidos*, de certo modo, com as conseqüências de sua ação.

Felman direciona os questionamentos nietzscheanos à análise lingüística e à lógica: “em que medida a promessa constitui um paradoxo, um problema? De que maneira a lógica mesma da promessa é o signo de uma contradição fundamental, que é precisamente a contradição do humano?” (1980: 10). Segundo a autora, tais questões, implicadas na questão do performativo, não podem ser adequadamente abordadas numa análise lingüística formal. Ao contrário, ela propõe uma análise que encontre no texto literário um ponto de articulação entre a psicanálise e o performativo, o que desemboca no “*escândalo* da relação incongruente mas indissociável entre a *linguagem* e o *corpo*” e também o “*escândalo* de um animal prometedor na medida em que este promete, justamente, o que não pode ser mantido” (p.13, ênfases acrescidas).

Certamente a proposta metodológica de Felman transcende os objetivos do presente trabalho. Não se trata aqui de propor uma articulação entre psicanálise e literatura, embora tal articulação, mesmo não *proposta*, se desvele em certos momentos do texto. Devo insistir, no entanto, que o *escândalo* da relação entre o *corpo falante* e o *performativo* interessa à teorização sobre linguagem e identidade ora empreendida. Conforme argumenta Pinto (2002), “o ato de fala exige o corpo”. Na cadeia em que entra o performativo, deve-se levar em conta que o ato ilocucionário (i.e., o ato que *ao dizer*, opera) tem sua iterabilidade também inscrita no corpo que fala.

Dito de outro modo, o ato de fala, além de participar de uma cadeia de iterabilidade, que pressupõe uma *alteridade* e um *compromisso* com o que será (e o que foi) dito, por mim e pelo outro, é também um ato corporal. Diante de tal afirmação, dois questionamentos parecem ser pertinentes. Como recuperar *alteridade* e *compromisso* em Austin? Em que sentido tais conceitos podem ser articulados com a ética bakhtiniana esboçada anteriormente? Talvez não seja o caso de “recuperar” propriamente esses dois conceitos, mas de buscar em Austin indícios para sua re-utilização. A questão da alteridade, já indicada na insistência de Austin em considerar a situação de interação, é particularmente delineada em sua reflexão sobre o *uptake* (traduzível por *apreensão*). O *uptake* é justamente “o reconhecimento entre os interlocutores de que algo está assegurado, de que o ‘objetivo ilocucionário’ foi realizado através de sua ‘força’” (Ottoni, 1998:81). O *compromisso* diz respeito ao fato de que, estando o ato de fala na esteira do *iter* (de novo), sua enunciação articula-se a uma memória, a um já-dito, e o ato de enunciá-lo me compromete com algo: “minha palavra é meu penhor”, que rende dividendos para o que direi futuramente, contrariamente ou não a esse dizer, cumprindo ou não minha promessa. E também tem uma relação com o que os outros dirão, com a *responsabilidade* (cf. Bakhtin, 1993) de seus atos de fala.

E o corpo, nos termos de Pinto (2002), como elemento indissociável da marca do ato de fala, “excede os limite do tempo de seu agir” (p.85). Sua legibilidade exige tanto sua história como a possibilidade de sua repetição. Talvez postular que o corpo também esteja presente na marca iterável do ato de fala, como o fazem Butler, Felman e Pinto, seja *escandaloso* justamente no sentido de que isso vá de encontro a uma tradição metafísica

que separa mente e corpo, linguagem e ato, constativo e performativo. Se considerarmos que o próprio sintagma *ato de fala* subverte a dicotomia mente/corpo ao colocar lado a lado elementos de uma oposição (a linguagem, numa visão cartesiana, diria respeito *apenas* à mente; o ato, ao corpo), então poderíamos afirmar que o ato de fala é, por definição, escandaloso. O corpo, como diz Lacan, “é a fala emergindo como tal” (*apud* Felman, 1980:129), e é no escândalo de sua relação “incongruente mas necessária” com o ato de fala que se assenta a presente discussão sobre a identidade.

Avancemos agora rumo ao delineamento do objeto de estudo desta dissertação e à discussão das questões éticas envolvidas no presente trabalho.

CAPÍTULO II

QUESTÕES METODOLÓGICAS, OU A FORJA DE UM CAMINHO

A linguagem não está ligada à ação ou ao outro, ela é a ação. A linguagem incorpora o outro e as circunstâncias sociais da interação como seus elementos constitutivos.

Edwiges Morato

É no ínfimo que eu vejo a exuberância
Manoel de Barros

A forte vocação da pragmática lingüística em levar em consideração a exterioridade na teorização do lingüístico marca o compromisso desse campo com a noção, compartilhada por muitas outras vertentes da lingüística, de que a linguagem não é imanência e de que a língua não é mero “código” ou “instrumento” que as pessoas utilizam com a finalidade única de se comunicar. As noções licenciadas pelas metáforas ‘código’ e ‘instrumento’, aliás, são completamente contrárias ao que se postula em pragmática: ‘código’ pressupõe um sistema fechado, pré-determinado, que independe da ação do usuário; ‘instrumento’, como defende Rajagopalan, licencia a idéia de que *o que a linguagem é não importa e sim a que ela serve*, em conformidade com a compreensão que se tem, por exemplo, do instrumento ‘faca’, que serve, igualmente, para cortar um pão ou furar uma pessoa – o instrumento em si, nessa visão, é desimportante. Desde as reflexões pioneiras de Wittgenstein e Austin sobre a questão do uso lingüístico e da ação mesma que a linguagem é, os trabalhos que seguem uma orientação pragmática têm colocado em relevo os fatores sociais e contextuais da linguagem, o papel exercido pelos falantes na

significação, a feição estruturante da atividade lingüística etc. Dito de outro modo, a interação do sujeito com o outro e com os outros elementos da exterioridade (a sociedade, a cultura, a história, o outro etc.) fazem parte da teorização empreendida pela pragmática a respeito da natureza, do uso e dos efeitos da linguagem (cf. Pinto, 2001; Morato, 2004).

Nem a linguagem existe independentemente de sujeitos históricos e sociais nem esses mesmos sujeitos são constituídos sem que a linguagem ocupe, nessa constituição, papel central. Vale salientar que, nos termos de Judith Butler, a subjetividade não é um processo que possa prescindir da linguagem: os enunciados “nasceu uma menina” ou “ele é um maricas”, pronunciados pelo médico ou pelo colega de classe, respectivamente, não apenas constatarem um estado de coisas no mundo; para muito além disso, trata-se da construção performativa de uma feminilidade [*girling*] e de uma homossexualidade. A questão a interessar Butler, ao longo de seus textos, especialmente *Excitable Speech*, diz respeito à compreensão do processo por meio do qual o ato de fala constitui o sujeito e de como esse sujeito, a partir de então, iteravelmente, isto é, *outra vez [iter] e para o outro [itera]*, passa a repetir as condições discursivas que permitem a sua viabilidade enquanto sujeito. E de como esse sujeito, em sua ação lingüística, passa a, performativamente, constituir e reivindicar a identidade de outrem. Performatividade ganha então o estatuto de processo de constituição do eu – processo, nos termos de Butler, vulnerável à falha, ao tropeço, ao abuso, à violência e à abjeção.

Na base deste trabalho figura, pois, a concepção de que a linguagem é um trabalho ou uma ação, que age sobre o real, constituindo-o. É na linguagem e por meio dela que damos forma a nossas experiências. A linguagem é o lugar onde, dialogicamente, constituímos a nós mesmos e a realidade. O ‘conhecimento referencial’ ou o ‘real’ não estão fora da linguagem, nem a eles acedemos em termos “constativos”, de modo a simplesmente “representá-los”. Como defende Shoshana Felman, a linguagem não é

uma expressão do real, um simples reflexo do referente ou sua representação mimética. Muito pelo contrário, o referente se produz na linguagem como seu próprio *efeito*. Tanto o ato analítico quanto o ato performativo são efeitos de linguagem – efeitos referenciais de linguagem. (1980:104)

Nos termos da autora, o conhecimento referencial da linguagem não se trata de um conhecimento “sobre” a realidade, como esta fosse uma instância ou entidade separada, mas um conhecimento *que tem a ver com a realidade*, que age sobre a realidade, “uma vez que ele é mesmo – pelo menos em parte – aquilo de que a realidade é feita. O referente não é simplesmente uma *substância* pré-existente, mas um *ato*, ou seja, **um movimento dinâmico de modificação da realidade**” (p.51; negrito acrescido).

Entender a linguagem e o conhecimento que se constrói nela como uma ação, processo que se dá na relação dinâmica entre sujeito e linguagem, implica certas posturas e não outras no modo de abordar os dados. As bem conhecidas pesquisas de gabinete, em que os dados fazem parte da intuição do pesquisador e os sujeitos, quando existem, não passam de abstrações, pelo seu desinteresse com o que as pessoas realmente fazem em sua *atividade* lingüística, não se adequam à concepção de linguagem anteriormente delineada. Os estudos que têm como foco a dimensão interacional da linguagem devem reconhecer, segundo Mondada (2001, *apud* Morato, 2004), três aspectos fundamentais a respeito da interação. Primeiro, o papel constitutivo da interação nas práticas dos falantes, bem como na constituição dos recursos lingüísticos. Segundo, a necessidade de metodologias de pesquisa de campo diferentes daquelas adotadas pela “lingüística de gabinete”, na medida em que se está operando com dados extraídos de situações reais e cotidianas – os quais podem contribuir para a redefinição mesma do que seja o objeto da lingüística. Terceiro, a exigência da criação de modelos para as práticas situadas das pessoas que dêem conta de fenômenos dinâmicos e emergentes (Mondada, 2001:62, *apud* Morato, 2004:336-337).

Segundo Morato (2004), Lorenza Mondada aponta ainda que a metodologia a ser desenvolvida requer que se integre o pesquisador ou a pesquisadora nos grupos sob observação. E isso por três motivos. Inicialmente, a integração pesquisador-grupo permite que não se prejudique a autenticidade dos dados. Também, que não se elida a “indexicalidade ‘própria de toda atividade, incluída a de quem investiga’”. E, ainda, evita que se apague a figura social do analista em campo, que deve interagir, nas palavras de

Mondada retomadas por Morato, como um sujeito que participa da “organização interativa das atividades sociais em um contexto dado” (Mondada, 2001:63, *apud* Morato, 2004:337).

Como o que proponho aqui, conforme indicado no título do capítulo, é a construção de um percurso metodológico, devo fazer uma objeção à afirmação de Mondada (e, evidentemente, de Morato) segundo a qual a integração do pesquisador no grupo deve ser feita de tal modo que não se afete a autenticidade das atividades registradas. O pesquisador de campo, desde o início, ou, para usar uma expressão cara a Derrida (2001), *de uma vez por todas*, afeta o grupo em observação. A autenticidade dos dados, provavelmente, significa outra coisa. Afetando desde o início a interação, e, além disso, afetando com seu olhar e com sua interpretação a seleção e a leitura do material lingüístico, o pesquisador ou a pesquisadora apresenta dados que, para além de autênticos, são traduzidos. Ser traduzido difere de ser autêntico exatamente no sentido de que o autêntico é o legítimo, o verdadeiro e de que o filho legítimo é aquele que se concebe no matrimônio. Não quero, por dedução, dizer que estamos fadados a trabalhar com dados falsos – ou com seres abjetos, principalmente se pensamos na significação que *bastard son* [filho bastardo] tem no mundo anglofônico, por exemplo. Afirmar que a autenticidade significa outra coisa remete à noção de que um filho legítimo é, antes de tudo, *reconhecido* como tal. Isto é, trata-se da *fé* que a comunidade atribui ao tratamento que o pesquisador ou a pesquisadora vai dar à atividade social registrada, o que desvela o caráter eminentemente ético das escolhas de um pesquisador, quem quer que seja ele ou ela, nas escolhas de todo o seu percurso teórico-metodológico-analítico, da definição do objeto à divulgação dos resultados.

A questão ética pode ser entrevista também no comentário de Mondada sobre a visibilidade do pesquisador na cena que ele ou ela observa e sobre sua participação na organização interativa dessa cena. Trata-se do *reconhecimento* de que a presença do observador em campo não é neutra; além disso, de que, sendo uma “figura social”, o pesquisador deve reconhecer a sua participação na construção dos sentidos em jogo na cena enunciativa.

Antes de partir para o delineamento do corpus que compõe a presente pesquisa e da metodologia proposta, detenho a atenção num evento singular de que participei durante a

pesquisa de campo; não fosse a sua feição intrigante, eu diria que se trata tão-somente de um caso ilustrativo da posição de Mondada a respeito do papel do pesquisador. Foi o segundo encontro de que participei na investigação de campo. Na fazenda Serra Serena, lugar de retiro da Brahma Kumaris em Serra Negra, SP, em um encontro para casais, estava eu, Daniel, solteiro, mestrando da Unicamp. Tratava-se evidentemente de um alienígena para o grupo, não apenas pelo gravador e pelas várias fitas e blocos de anotações que eu portava, mas também pelo que eu não portava – uma mulher ao meu lado. Com exceção de mim mesmo, que estava sozinho, todos que faziam parte do grupo compunham um casal (heterossexual), inclusive os professores do curso. Obviamente, eu estava, constantemente, interferindo naquela atividade interativa, muito embora, pela minha timidez característica, eu tenha optado por ficar calado a maior parte do tempo.

Logo na apresentação do grupo, a minha presença se torna tema da interação. Primeiro, a coordenadora da fazenda, que brevemente aparecera para dar boas vindas aos alunos, apresentou-me como aluno da Unicamp, mestrando, interessado no tópico do curso (relacionamentos). Minha presença motivou, dentre outras questões, piadas e trocadilhos (e.g. “temos um aluno de mestrado, o seu Hans e a dona Séfora¹¹ [por já terem participado de muitos cursos na Brahma Kumaris e pela idade madura] já são alunos de doutorado”), nominalizações (e.g. “observador desaparegado”), perguntas etc. Num dos poucos momentos em que falei, podem-se perceber algumas questões pertinentes à problemática da identidade – o que, na verdade, estava implicado na própria pergunta que me fora feita (assim como aos outros participantes), *Quem sou eu?* Vejamos, inicialmente e integralmente, a resposta:

D - Pode ser. Bom, meu nome é Daniel, eu venho de Fortaleza, eu sou aluno da Brahma Kumaris desde 99, e eu vim em fevereiro do ano passado pra Campinas, vim estudar, terminei a graduação em letras lá em Fortaleza e vim estudar na Unicamp na área de lingüística, e tenho freqüentado as atividades da Brahma Kumaris em Campinas e às vezes em São Paulo. Bom, em relação a essa pergunta eu acho que é uma

¹¹ Como discutirei adiante, os nomes dos participantes das atividades que registrei foram modificados durante a transcrição. A escolha de nomes estrangeiros ou pouco convencionais remete ao fato de que quero manter claro na mente do/a leitor/a que se trata de nomes “forjados” e não dos nomes verdadeiros dos participantes dos cursos e palestras.

pergunta intrigante, eu acho que a gente/ não se faz essa pergunta hoje em dia sem se sentir meio em conflito, porque ao mesmo tempo que você sente que é alguma coisa, as pessoas esperam algo, em cada situação você se sente algo diferente e tudo... e eu acho que aqui eu tenho uma percepção diferente de quem eu sou, então eu escrevi mais ou menos assim: ((lendo)) “eu sou alguém que está num corpo mas que tem a consciência de que é algo além desse corpo, esse corpo que eu tenho é naturalmente o principal meio de contato com o outro, com o conhecimento que a gente tem desde criança, ele também é um instrumento de interação, mas ao mesmo tempo esse corpo é um canal com um conhecimento maior de quem eu sou, o conhecimento do eu, que enfim é um eu incorpóreo, é um eu que está numa consciência mais elevada dos relacionamentos, das experiências”, acho que é isso.

(Serra Negra, 50-63)¹²

Quando da transcrição da fita, o problema da identidade, da minha identidade, ou melhor, *de uma faceta* de minha identidade, impôs-se por meio do estranhamento e, por que não dizer, por meio de uma certa violência. Escutar a própria voz através da mecânica de um aparelho de som inevitavelmente nos expõe à diferença. O “mesmo” de nossa voz, que rotineiramente escutamos não apenas por meio da vibração de ondas sonoras, mas também pela vibração e movimento dos ossos e músculos que compõem os nossos aparelhos fonador e auditivo, numa situação como essa, torna-se “outro”: não se conta mais com as vibrações de nosso corpo produzindo som. Dispomos agora apenas de um corpo recebendo som, via ondas sonoras, o que, inelutavelmente, nos faz escutar uma *outra* voz: por sua diferença, eis que a voz “mecânica” abala a identidade que supomos segura¹³. Tal estranhamento talvez fosse melhor descrito se o trecho em questão viesse acompanhado de uma transcrição fonética. Não obstante, permito-me dizer que meus sons vocálicos abertos, os sons “não sibilares”, a prosódia de um cearense certamente revelam a presença de uma alteridade (fônica) em meio a prosódias quase que exclusivamente paulistas.

O “corpo estranho” em questão me causou estranhamento também por sua aderência à ordem do discurso em questão. Foucault defende que um dos mecanismos de controle da

¹² Para me referir às transcrições das aulas e palestras, indico o lugar em que se realizou o evento, seguido da seqüência (em outras palavras, das “linhas”) da fala na transcrição.

“pesada e temível materialidade” do discurso é justamente a interdição. Diz ele que “não se tem o direito de dizer tudo, (...) não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, (...) qualquer um, enfim, não pode dizer qualquer coisa” (Foucault, [1971]1999:9). Ao afirmar que na Brahma Kumaris tenho uma “percepção diferente de quem eu sou”, que, mesmo estando num corpo, tenho a consciência de que sou algo além desse corpo e que, afinal, acredito que tenho um eu incorpóreo, “que está numa consciência mais elevada”, estou, na verdade, dizendo o que pode ser dito (leia-se, sancionado) naquele evento, ou, nos termos de Foucault, para aquela Formação Discursiva. Como discutirei a seguir, a crença de que o eu verdadeiro é incorpóreo, de que a alma é essencial e o corpo, apenas acessório, consiste, na verdade, num dos pilares da filosofia da Brahma Kumaris. Realmente, participo das atividades da Brahma Kumaris, mesmo que esporadicamente, desde 1999. Por conveniência, no momento de minha resposta, reivindiquei a identidade de aluno e, em consequência disso, defini a mim mesmo como ser incorpóreo. A contradição entre o que afirmo sobre o corpo, ao longo deste trabalho, e o que afirmei naquela situação, pode ser entendida como aspecto da natureza fragmentada e múltipla da identidade.

A respeito da hipótese do presente trabalho, a minha intervenção naquele evento também foi esclarecedora. O que está em jogo aqui é uma proposta de elucidar a construção performativa de certos modos de ser de um gênero e não outras, num conjunto de práticas discursivas que reivindicam um gênero, ao mesmo tempo, *puro e descorporificado*. Se o gênero é construído performativamente no interior dos atos de fala que postulam a sua pré-existência e se o ato de fala, conforme delineamos a partir da leitura alternativa do trabalho de Austin por Felman (1980), Butler (1997) e Pinto (2002), exige o corpo, então o gênero e a identidade “para além do corpo”, como se pode perceber no discurso brahmin e especialmente em minha fala, precisam ser problematizados. Em que medida posso ser algo além desse corpo”? Como posso ter acesso ao “conhecimento maior de quem eu sou”? Como é que se equaciona, afinal, a questão de que tenho um “eu incorpóreo” ou de que “estou numa consciência mais elevada”?

¹³ Agradeço a Sandra Merlo, do Laboratório de Fonética Acústica e Psicolinguística Experimental (LAFAPE), IEL/Unicamp, pelos comentários valiosos sobre a dinâmica da produção e recepção dos sons da fala.

Para além da fragmentação da identidade do pesquisador, a questão a interessar aqui é a performatividade mascarada por esses constativos que “descrevem” um *eu* além do corpo. Foucault estava certo ao afirmar que a Formação Discursiva sanciona o que pode ou não ser dito pelo sujeito, em vista da comunidade em que este se inscreve. Mas, aqui, vale deter o olhar *justamente* na performatividade do que pôde ser dito naquele momento. Percebe-se em minha fala, principalmente quando da leitura do que escrevi sobre “quem sou eu?”, o uso insistente de um “eu soberano” (cf. Butler, 2003b): “*eu* sou alguém que está num corpo mas que tem a consciência de que é algo além desse corpo”. O “eu soberano”, conceitualmente, é aquele “eu” que proclama para si o direito da intenção e do controle de seu dizer. Trata-se, em outras palavras, do “eu” que se tem atribuído, em forma de simulacro, ao sujeito da pragmática: o eu que nomeia, soberano, e que, no ato de nomear, dá vida.

O fato é que, se Austin pressupôs em muitos de seus exemplos um eu intencional e soberano, sujeito dos atos ilocucionários, a própria falha a que este sujeito está a todo momento suscetível (e que Austin magistralmente previu e abordou) já indica que a soberania e a intencionalidade se dissipam em meio a certas condições, ou certas instâncias, para ser mais preciso. Refiro-me a duas instâncias: a *instância do outro* e a *instância do corpo falante*, inscrita no próprio sujeito. Retomemos um dos exemplos que Austin oferece no momento de sua discussão sobre as infelicidades do performativo. Lembra Austin que “no casamento (cristão) é essencial que eu já não seja casado com uma mulher viva, sã e não-divorciada” (1975:8-9). O humor presente nesse exemplo, assentado na noção de que o casamento requer que se preencham certos padrões, em nível biológico (a noiva deve estar viva), mental (ela deve ser sã) e social (ela deve ser solteira), revela que o “eu aceito”, enunciado pelo homem no casamento cristão e heterossexual, depende da vida, da sanidade e da condição solteira da mulher. Em outras palavras, o “eu aceito” depende do “já que tu me aceitas”, ou do “tu tens condições de me aceitar?”, enfim, requer o *outro*. O fato de se tratar de um casamento inscreve no exemplo, como elemento indissociável, a idéia de um compromisso sexual. E o sexual, nos termos da interpretação do ato de fala inscrita na presente discussão, é marca inequívoca do corpo falante. Sendo sexual, como diria Lacan, trata-se de um compromisso perpassado pela falha:

“a falha pode ser definida como o que é sexual em cada ato humano. É exatamente por isso que existem tantos atos falhos [*actes manqués*]. Freud indicou perfeitamente que um ato falho sempre tem a ver com sexo. O ato falho por excelência é precisamente o ato sexual” (Lacan, “Lê Symptôme, *apud* Felman, 1980:156).

A enunciação de “eu aceito”, com a conseqüente realidade performativizada, não é mais produzida pelo *eu soberano*, em condições *apropriadas, livres* da infelicidade, mas pela relação de um *corpo falante* com o *outro*, com o espectro do outro, de modo a produzir uma realidade dependente das condições de felicidade – realidade mesma calcada no inconsciente desse corpo que fala.

No caso em questão, dizer que “sou algo além desse corpo” parece ser justamente uma tentativa de naturalizar um discurso que nega a condição humana atrelada ao corpo e ao prazer que dele deriva — e em que ele deriva. Ao invés de uma “constatação” de um estado superior ao corpo, proporcionado pela consciência de se ser uma alma, o que se estabelecia em minha fala era a tentativa de descorporificar o gênero, indexada na reivindicação de um “eu além do corpo”, “um eu incorpóreo e de consciência elevada”. Certamente, há em jogo aí outras questões e implicações, sobretudo de natureza ética. Por enquanto, essas questões ficam em suspenso, e *prometo* discuti-las no capítulo 4.

O evento de que participei em Serra Negra, a exemplo dos outros que freqüentei por ocasião da presente pesquisa, consistiu, portanto, num evento singular que, além de ter causado estranhamento em mim mesmo e de ter servido de ponto de partida para o tratamento da hipótese de trabalho desta dissertação, permitiu ainda entrever que a presença do pesquisador interfere, definitivamente, na interação. Daí resulta que é relevante considerar que o pesquisador não é neutro; ao contrário, é figura visível e, além disso, participa da organização interativa da prática social em questão.

2.1 Dimensão ética

Como afirmei anteriormente, todas as etapas de uma investigação envolvem questões éticas. Entendendo que a ética, em tempos de modernidade tardia, não pode mais ser pensada em termos de uma teleologia, em termos de metas e princípios seguros que garantam o que é bom e o que é moral, o que nos resta é a ética na corda-bamba, de um sujeito que vive, afinal, na corda-bamba (*cf.* Rajagopalan, no prelo). Em outras palavras, cada passo de nossas investigações deve ser acompanhado de uma reflexão sobre os rumos a que ele pode levar. Cada escolha deve ser vista criticamente, continuamente, reflexivamente.

Não se pode negar que as pesquisas que conduzimos têm impacto no grupo investigado e na sociedade de um modo geral. Ter consciência de tal impacto e se perguntar “para quem estou pesquisando?”, “por que pesquisar o que estou pesquisando, do modo que estou pesquisando?”, “para que pesquisar isso?” etc. são questões que fazem parte da *responsabilidade* que acompanha o pesquisador. Discutindo o impacto de estudos lingüísticos nas comunidades, Pinto (2002) sugere dois exemplos com resultados bem distintos. A elaboração de uma verdade sobre fatos de linguagem pode submeter os falantes ao controle social ou ao fortalecimento da comunidade em questão. Segundo a autora, propor o conceito de língua crioula, na medida em que se divide a comunidade em grupos hierárquicos e se atribuem certos valores ao comportamento lingüístico, pode legitimar o “olhar europeu sobre ‘culturas primitivas’” (Pinto, 2002:55). Ainda nos termos de Pinto, inversamente, a colaboração de lingüistas para organizar a vida cultural e histórica dispersa de um povo “fornece-lhe regras de verdade para a legitimação de sua cultura e a busca de seus direitos territoriais, civis, econômicos, culturais, etc.” (*ibid.*). A fronteira entre uma postura e outra, segundo a pesquisadora, é muito tênue. Eu acrescentaria que é justamente esse sentimento de se estar na “corda-bamba”, isto é, rotineiramente crítico a respeito do próprio trabalho, que pode encaminhar saídas mais engajadas e mais relevantes socialmente.

Ao delimitar um tema de pesquisa ou ao definir conceitos, estamos, inequivocamente, fazendo escolhas com fortes conotações ideológicas (Rajagopalan, 2003; Pinto, 2002). Rajagopalan nos lembra de que ‘definir’, para Austin, é um ato de fala, talvez um comissivo, categoria de atos de fala que “comprometem o locutor com certo modo de

ação no futuro” (Rajagopalan, 2003:50). Ainda segundo o autor, ao definir, o pesquisador segue uma certa filiação a esta ou aquela ideologia. Cai por terra, nesse sentido, o argumento de que quem atua na lingüística que investiga “a língua por si e com um fim em si mesma” (isto é, abstraindo o falante ou qualquer outro elemento da exterioridade), na medida em que está lidando com um fenômeno natural, tem uma postura neutra. Para além de “natural”, trata-se de um fenômeno “naturalizado”, na medida em que nos é apresentado por meio da interpretação, atividade que é política e culturalmente situada. Dito de outro modo, os fenômenos de que tratamos, para além de constatados, são performativizados. Nossas definições e teorizações, em suma, são fortemente investidas de ideologia e, por isso mesmo, faz parte da responsabilidade a que me referi anteriormente encará-las criticamente.

Na mesma medida, a seleção do corpus que irá compor a empiria do estudo implica uma atitude ética por parte do pesquisador diante do que ele ou ela *considera* representativo (tanto em termos de qualidade como de quantidade) do fenômeno em questão e diante da viabilidade (isto é, da pertinência e relevância) do material a ser coletado.

2.2 A natureza do corpus

Diante dessas considerações sobre a natureza ética das escolhas teórico-metodológicas e da postura do pesquisador que investiga a atividade social, resta-me agora descrever a empiria que compõe o presente estudo. Vale salientar, o corpus foi construído em processo, reflexivamente, de modo que ele pudesse ser *representativo* e *viável*, nos termos que discuti anteriormente, para (fundamentar) a discussão que proponho em torno da reivindicação das identidades de gênero na Brahma Kumaris. Vale esclarecer o que significam, nos termos do jogo da presente reflexão, ‘representatividade’ e ‘viabilidade’. De um lado, ao refinar a questão de que trataria em minha reflexão de mestrado, isto é, a construção performativa do gênero em práticas discursivas de uma comunidade específica, fui em busca dos dizeres que convergissem com o objeto da reflexão. Assim, a partir de um levantamento, no âmbito da Brahma Kumaris, de aulas, atividades especiais e bibliografia

que girassem em torno do casamento, da questão da mulher e, em certa medida, da questão da identidade, procedi à atividade de coleta desse material. A escolha do material, vale ressaltar, seguiu algumas hipóteses, abdutivamente formuladas. A primeira era de que, obviamente, eu encontraria formulações sobre o gênero nos textos em que os/as brahmins se propõem a discutir o casamento e o papel da mulher e do homem. Por outro lado, entendendo que a questão do gênero, nos termos de Butler (2003), está imbricada na própria questão da subjetividade, de modo que os parâmetros de sujeito envolvem, necessariamente, corporalidade e, nesse sentido, gênero, levantei também a hipótese de que não apenas nas produções lingüísticas da escola que abordam o papel da mulher e do homem, mas também em seus dizeres a respeito do sujeito e da identidade, vista como essencialmente espiritual e incorpórea, trariam contribuições para a compreensão do gênero. Após o início da coleta, percebi que ir em busca de textos que tratem das virtudes, nos termos brahmins, seria relevante. Por exemplo, como veremos adiante, “pureza” é um conceito central na reivindicação do gênero na filosofia brahmin.

No que diz respeito à questão da viabilidade dos dados, considere que, no interior do material coletado, a escolha seguiria certos princípios de ordem ética e teórica. Se, conforme a acepção dicionarística, viabilidade é a condição daquilo que é ‘capaz de viver’, ‘crescer’, ‘durar’, a viabilidade do material analisado, nos termos desta dissertação, significa que, para se “manter de pé”, tal material dependeria de um olhar reflexivo, atento à pertinência do dado e à eticidade em seu tratamento. Assim, por exemplo, excluí depoimentos pessoais ou mensagens trocadas pela *web*, que, dada sua natureza, não caberiam numa análise que se propõe a abordar usos, por assim dizer, públicos da linguagem.

O material lingüístico analisado consiste, pois, de textos de natureza escrita e oral, produzidos por membros da Brahma Kumaris no Brasil e em outros países. Eventualmente, designo esse tipo de produção de *literatura brahmin*. A Brahma Kumaris, no Brasil, conta com várias publicações sobre a questão da identidade espiritual. No país, são oferecidos também cursos, palestras e aulas sobre a identidade espiritual, sobre a mulher e sobre relacionamentos (dentre outros tópicos) em suas escolas que compreendem nove estados brasileiros, nas regiões Nordeste, Centro-Oeste, Sudeste e Sul. Além disso, há uma

considerável produção escrita sobre esses temas em seus sites do Brasil (<http://www.bkumaris.org.br>) e do exterior (e.g. <http://www.bkwsu.com>; <http://www.bkswu.it>; <http://www.brahmakumaris.com.au>).

Em termos de textos escritos, selecionei para o estudo o livro *Caminhos para uma consciência mais elevada*, do brahma kumar Ken O'Donnel (O'Donnel, 1996), autor de extensa bibliografia sobre espiritualidade. Nessa obra, escrita originalmente em inglês e traduzida por Débora Pita, o autor discute a natureza da alma, explica o que é meditação raja yoga e propõe exercícios de relaxamento e meditação. Outro livro que compõe o corpus é o *Adi Dev – o primeiro homem*, de Jagdish Chander (Chander, 2003). Trata-se da biografia do fundador da Brahma Kumaris, Dada Lekhraj, escrita originalmente em hindi e traduzida para o português, via inglês, por Cícero Prado Sampaio e Débora Pita. *As virtudes divinas*, de Kiran Coyote (Coyote, 1997), traduzido do inglês para o português por Sandra Costa, foi utilizado especialmente por sua ênfase em virtudes como “pureza” e “desapego”, relevantes, pois, para a compreensão de certos aspectos do gênero na filosofia brahmin. Finalizando as obras, utilizo o livro *Peace and Purity*, da brahma kumari Liz Hodgkinson (Hodgkinson, 2002), que tece a história da Brahma Kumaris. Compõem ainda o corpus escrito diversos textos extraídos das home pages da escola no Brasil e no exterior.

Em termos dos textos orais, coletei dados em pesquisa de campo realizada nos estados de São Paulo e do Ceará. Assim, compõem essa parte do corpus notas de campo e transcrições de aulas e cursos ministrados em São Paulo, Piracicaba, Campinas, Serra Negra (no estado de São Paulo) e em Fortaleza (no estado do Ceará). Especificamente, participei como observador participante, seguro do consentimento esclarecido dos demais participantes e devidamente autorizado pela coordenação das escolas (e também pelos professores e alunos), dos seguintes eventos: *Encontros espirituais para mulheres* (São Paulo, novembro/2003 e março/2004), *Workshop As 4 Faces da Mulher* (São Paulo, abril/2004), *Encontro A espiritualidade na vida conjugal* (Serra Negra, março/2004), *Encontro de Mulheres* (Piracicaba, março/2004) e aulas de espiritualidade prática (Fortaleza, dezembro/2003 e agosto/2004; Campinas, março e abril/2004). Utilizo também

a transcrição de CDs de meditação comercializados pela Brahma Kumaris, como *Sol e lua: luzes da meditação*, com meditações sobre o masculino e o feminino.

Como o meu interesse não é exatamente entender a organização textual da conversão nem investigar as marcas e características da oralidade, optei por uma transcrição simplificada dos dados orais, utilizando, basicamente, recursos próprios de textos escritos, como o uso de maiúsculas, vírgulas, etc. Fiz uso, não obstante, de alguns elementos gráficos convencionalmente utilizados pela análise da conversação (cf. Dionísio, 2001:76), os quais descrevo no seguinte quadro.

Ocorrência	Sinal/comentário	Exemplo
Indicação dos sujeitos de pesquisa	<i>Nomes fictícios, de modo a não indicar o nome verdadeiro dos participantes dos cursos</i>	Fiona – esse curso estará cheio de surpresas. Esse é o segundo curso de casais, algumas pessoas já participaram do primeiro (Serra Negra, 28-29).
Ênfase/acentuação tônica	<i>MAIÚSCULAS</i>	Então, na Unicamp, uma mesa-redonda onde estava o cardeal Arns, estava o reitor da Unicamp e havia dois outros intelectuais, todos HOMENS (Perdizes2, 223-226).
Pausas breves	<i>Vírgulas</i>	todos nós passamos por um processo em que inicialmente a nossa experiência de vida foi uma experiência de vida muito plena, muito feliz, muito satisfatória, e digamos assim esse momento inicial da nossa história foi um momento em que existia sim a percepção (Perdizes1, 87-90)
Pausas longas	<i>Reticências</i>	e tem a minha enteada, que é praticamente minha filha porque eu criei... quando a gente se conheceu ela tinha dois anos... então eu a criei (Serra Negra,

		295-297)
Desvio sintático, truncamento de palavras	/	ela se torna congruente com meu objetivo de vida, congruente com o meu/ o desejo com o desejo puro do se (Serra Negra, 629-630)
Citações	“ ”	o jeitinho de ser, “a deixa pra depois”, “ah, deixa pra amanhã”, “eu faço outra hora” (Perdizes1, 138-139)
Comentários do transcritor	(())	“Já passei aí”, aí ele “ah, ok, eu quero repetir” ((risos)) (Perdizes1, 184)
Inserção de informação não explicitada	[]	isso [relacionamentos] é muito simples, só depende de mim mesmo (Serra Negra, 722)

2.3 A propósito de algumas opções metodológicas

Diante do que discuti sobre a relação sujeito-linguagem e sobre o que acredito ser o compromisso e a responsabilidade do pesquisador ou da pesquisadora diante do grupo observado, parto da afirmação de que o paradigma metodológico mais condizente com a postura que assumo é aquele que busca na *qualidade* do dado, ao invés da *quantidade* (e em suas ‘n’ inferências, repetibilidade, quantificação, formalização etc.), a explicação de seu funcionamento. Não me inspiro, em outras palavras, no modelo de ciência galileana e experimental que busca, a partir da quantificação, o universal e a generalização.

Se o que está em questão aqui é investigar a performatividade dos dizeres brahmíns sobre o gênero, não seria coerente ater-me a resultados mensuráveis ou a qualquer tipo de tratamento estatístico ou formalização. Afinal, o interesse aqui se concentra muito mais “no processo de significação do que nos resultados finais dessa significação”, conforme propôs Pinto (2002:155) em sua análise da relação entre o discurso ordinário sobre a linguagem e a estilização do gênero.

O próprio Austin foi extremamente tenaz ao mostrar que critérios lógico-formais, inicialmente apontados por ele mesmo como definidores da performatividade, vacilam se observados à luz de certos contra-exemplos. Se não há um aparato lógico-formal capaz de prever ou quantificar os usos e os efeitos do performativo, é porque o performativo se comporta como um jogo de linguagem, nos termos de Wittgenstein (*cf.* Rajagopalan, 1989). Diz Rajagopalan que as tentativas de formalização do performativo falham porque, tal qual um jogo, “não há nada que sirva de critério infalível, quer necessário, quer suficiente, para que se possa precisar o que é um jogo — a não ser uma certa semelhança indefinível entre os jogos já identificados e um novo caso sobre o qual surge a dúvida” (1989:529).

Não havendo critérios definitivos para determinar os “limites” do performativo, nem a pretensa totalidade ou universalidade em seu funcionamento, a tarefa que me parece ser mais plausível e que se coloca a quem quer que se interesse pela performatividade é a questão do *olhar*. Não é fortuita, portanto, a insistência com que me detive anteriormente na questão do processo de significação, e não no resultado final. Tal insistência se justifica pelo fato de que é o processo em si, sujeito à cadeia iterável e corporal em que o ato de fala funciona, que exige um olhar acurado.

Algumas propostas de leitura da teoria dos atos de fala insistem justamente na metáfora da visão, quando da análise da performatividade da linguagem. Ottoni (1998) anuncia já no título de seu trabalho, *Visão performativa da linguagem*, que Austin via toda a linguagem como performativa, sendo a invenção do constativo apenas uma estratégia para que a mesa da lógica e da filosofia analítica, em que se assentava a premissa da constatividade da linguagem, pudesse ser virada logo a seguir. Dadas as inúmeras “máscaras” e “disfarces” que os performativos podem assumir, de modo a se assemelharem a constativos, o que vai determinar, em última instância, a atividade crítica do teórico da linguagem é o “olhar” performativo. Afinal, como argumenta Rajagopalan (1989), a performatividade

reside em como se aborda o enunciado e não em algo inerente ao enunciado enquanto objeto lingüístico. Tanto é assim, que (...) o próprio Austin admite que alguém não disposto a vê-la ou motivado abertamente

por outros interesses pode perfeitamente abordar os enunciados em questão com outras finalidades (p.526).

Rajagopalan chega mesmo a afirmar que a performatividade é “toda uma questão de olhar, isto é, de encarar a linguagem” (1989:527). Daí o fato, segundo o autor, de todas as tentativas de se estabelecer critérios (lógico-formais) determinantes da performatividade terem fracassado. Isso porque nada há na linguagem, como marca, que nos obrigue a identificar como “a marca da presença da performatividade” (*id.ibid.*).

Como exemplificar, então, o modo que estou abordando os dados? Em outras palavras, como estou mobilizando a questão teórica da performatividade na análise que empreendo dos dizeres sobre o gênero brahmim? A seguir, antecipo uma fala de um evento investigado no capítulo 4 e que consiste, aqui, numa tentativa de esboçar o tratamento dos dados, nos termos que venho delineando nesta dissertação. Trata-se da fala de uma aluna no encontro para casais “A espiritualidade na vida conjugal”, realizado em Serra Negra. O dado em questão consiste na resposta que a aluna Natasha ofereceu à pergunta “Quem sou eu”, proposta pelos professores do encontro. Vale esclarecer que a sua fala segue, temporalmente, a de Sam, seu marido, que havia se emocionado ao falar do relacionamento. Vale esclarecer ainda que se trata da enunciação de performativos por um corpo falante, num contexto iterável e citacional (nos termos de Butler, 1997), submetidos à inevitabilidade da falha e da violência. Vejamos o excerto:

Meu nome é Natasha, eu sou de Campinas, nós somos de Campinas, na Brahma Kumaris eu estou há três anos e ele está há um pouco menos, dois anos, e uma peculiaridade do nosso relacionamento é que nós nos conhecemos lá na escola, foi num curso de culinária com a Waleska, ((risos)). Então ontem nós falamos a ela que ela foi nossa madrinha, é e... assim... pra mim é um pouco difícil lidar dessa questão do relacionamento conjugal estando e sendo aluna da Brahma Kumaris, é uma coisa minha, é uma coisa que não tá muito clara, compreender um pouquinho melhor isso ((a professora fala que elas podem conversar melhor sobre isso depois, reservadamente)). Lá em Campinas eu sou professora, de educação infantil, também terminei o mestrado, então eu tô alçando outras asas, outros objetivos no momento. Também venho de outro relacionamento,

encontrei o Sam num momento assim muito tranqüila, muito estabilizada, eu já vinha trabalhando essas transformações, um auto-conhecimento muito forte, foi um momento muito tranqüilo. Veio ao encontro também do momento dele, porque a gente tem um relacionamento profundo, de um estar cuidando do outro, de dar proteção, de estar trocando, estar buscando essa.... Eu me sinto muito feliz, a gente tem o conhecimento dessa verdade, e essa questão da essência né? E essa questão do "eu sou" é coisa que... eu estava ouvindo vocês falarem, pra mim é uma eterna busca, de certa forma quando a gente vem para um retiro assim, parar, se distanciar, se enxergar, isso pra mim acho que é o que move mesmo, são momentos em que a gente tem que estar parando e retomando essa questão "quem eu sou?". Então... saber como é que eu sou ou como é que eu fiquei, eu sou a gente sabe, é até que.. como é estou agora, como que eu vou retomar isso, não é? da minha essência, mas também tem os papéis... eu desempenho... Então eu sou um ser, estou na busca, de estar constantemente feliz, porque o momento que eu me encontro é de tranqüilidade, de estabilidade, buscando sempre se aprimorar, estar conhecendo o que está dentro, as potencialidades, a essência mesmo, que é essa, que move... Algumas características que eu acho que diz respeito ao meu papel, às vezes eu sou mulher, às vezes eu sou menina, até que ponto trabalhando com crianças eu não estou pegando algumas coisas, além de ser menina, criança, tem outras características também, eu sou determinada, sou forte, então assim esse equilíbrio, porque a gente as vezes se sente muito pra um lado ou pro outro, então é uma busca constante por equilíbrio.

(Serra Negra, 203-229)

A fala de Natasha é, sem sombra de dúvidas, significativa. Especialmente pelo fato de que se pode entrever aí uma série de questões que interessam à presente reflexão sobre a performatividade do gênero. Pretendo me deter em algumas delas.

Um primeiro aspecto a se considerar é a questão da fragmentação. Identidades no âmbito da modernidade tardia, como argumenta Moita Lopes (2002), são múltiplas e fragmentadas. Na narrativa que Natasha fornece de seu "eu" é possível visualizar a fragmentação, pelo menos, em função de duas marcas. A primeira consiste no aspecto múltiplo mesmo dos *papéis de si* que ela descreve: "às vezes eu sou mulher, às vezes eu sou menina, até que ponto trabalhando com crianças eu não estou pegando algumas coisas (...) eu sou determinada, sou forte"; "sou de Campinas (...) [estou num] relacionamento conjugal estando e sendo aluna da Brahma Kumaris", etc. Outra faceta da fragmentação diz respeito à co-ocorrência (conflituosa) de questões relativas ao fato de *ser* algo e de *estar*

algo. Natasha é aluna regular da Brahma Kumaris e se considera feliz e tranqüila. Textualmente, Natasha afirma que tanto ela quanto Sam têm o conhecimento da verdade e da essência. No entanto, segundo ela mesma, parar e retomar a questão de quem se é significa perceber “que se fica alguma coisa”, que também se desempenham papéis.

O “ser constantemente algo” parece existir, provisoriamente, apenas no momento de sua enunciação. Ao invés de causa, princípio, “ser tranqüila” ou “ser feliz” é efeito da repetição que Natasha empreende em torno dessa “permanência”. Na verdade, em sua própria fala, podemos verificar marcas que denunciam a construção performativa desse “eu estável”. Não apenas Natasha opõe “ser e estar” como também revela que está na *busca* de ser constantemente feliz. Em outras palavras, “ser”, nos termos da aluna, corresponde ao aspecto da essência; “estar”, ao dos papéis. O segundo, em suas palavras, é decorrência do primeiro: “como é *estou* agora, como que eu vou *retomar* isso, não é? da minha essência”. No entanto, a “*busca* constante por equilíbrio” indicia que a essência não é tão dada assim. Não apenas isso, mas também o próprio fato de a identidade ser um construto performativo indica que essa segurança do “eu essencial”, “estável”, “tranqüilo”, “feliz” não existe senão na repetição de sua pré-existência.

O fato de Natasha afirmar que precisa “buscar” essa identidade essencial, associado ao de que a existência dessa identidade feliz e tranqüila precisa ser textualmente *repetida*, revela que a identidade essencial é produzida — e não dada. Poderíamos comparar essa identidade essencial tranqüila e feliz, que nos termos da filosofia brahmin é um aspecto primeiro e fundador (cf. capítulo 3), à identidade heterossexual. Nos termos do senso comum, ser heterossexual é ser primeiro. Ser uma mulher heterossexual, por exemplo, é ser o original a partir do qual a travesti irá construir uma performance “feminina”. No entanto, como afirma Butler (2000), a identidade heterossexual é ela mesma uma imitação que se produz, performativamente, como origem. Eis as palavras da autora:

(...) a “realidade” da identidade heterossexual se constitui performativamente através de uma imitação que se apresenta como a origem e fundamento de todas as imitações. (...) Sem dúvida, em seus esforços de naturalizar-se como o original, a heterossexualidade deve entender-se como uma repetição obrigada e coercitiva que só pode produzir o *efeito* de sua própria originalidade; em outras palavras, as

identidades heterossexuais coercitivas, fantasmas ontologicamente consolidados do “homem” e da “mulher”, são efeitos teatralmente produzidos que pretendem ser os fundamentos, origens, a medida normativa do real. (p.98)

Temos aí, portanto, um “ser feliz”, “ser tranqüilo”, que, ao invés de essencial, é teatralizado. Outra questão que participa da teatralização (e que, ao mesmo tempo, é sua marca) é a tendência à falha. “Doença de que todo ato de fala é herdeiro”, como diz Austin, a infelicidade acompanha a construção performativa do “ser essencial”, da “identidade estável”, “do gênero essencial e estável”, afinal. E a falha funciona não apenas como marca desse “projeto performativo, e não essencial e constativo”, mas também como elemento que obriga a repetição desse projeto mesmo. Nos termos de Butler (2000), no que diz respeito à identidade “fundadora” e heterossexual, o fato é que “precisamente porque está condenada a fracassar, e não obstante se empenha em ter êxito, o projeto da identidade heterossexual é impelido a repetir-se infinitamente a si mesmo” (p.98).

A infelicidade dos performativos de Natasha assenta-se também na interdição que se pode perceber quando de seu comentário sobre sua dificuldade de compreender o “relacionamento conjugal estando e sendo aluna da Brahma Kumaris”. A questão, segundo a aluna, não está “muito clara”, mas a professora, em sua resposta, silencia a dúvida, prometendo explicar mais adiante, reservadamente. Eis que a caixa de Pandora ameaça se abrir — mas a professora, diligentemente, trata de fechá-la antes que o proibido lhe escape. Resta, no entanto, o implícito, que escapa, escorre pelas frestas da caixa. Trata-se da questão conflituosa do princípio da pureza, virtude que inclui a categoria de celibato, face à promessa sexual que constitui o casamento. A promessa de casamento pressupõe o corpo como marca indissociável — não apenas o corpo, mas também tudo aquilo que é sexual e, como diz Lacan, falho no corpo. A promessa de casamento é, em outras palavras, uma promessa sexual. No entanto, o corpo, na filosofia brahmin, é preterido em nome da alma, do eu “incorpóreo” e, por isso mesmo, puro e não sexual.

Enunciar a promessa da negação do corpo — participando de antemão de uma promessa sexual, inconsciente, que escapa ao domínio do “eu soberano” — configura-se, pois, como conflito. Trata-se de um peso que parece obrigar Natasha a repetir, a *iterar*, a

estabilidade e a segurança, para além de dadas, performativamente construídas. Como afirmo noutra obra, o peso dessa promessa remete ao conflito do gênero descorporificado, que tem, incongruente, “de conviver com a sua condição humana, demasiado humana, atrelada ao prazer e ao inconsciente” (Silva, 2005: 6).

Tendo em vista as questões metodológicas e conceituais discutidas neste capítulo, lancemos agora um olhar sobre a história e a filosofia brahmin, lugar onde se assentam os dizeres sobre a identidade de gênero na Brahma Kumaris.

CAPÍTULO III

BRAHMA KUMARIS: TRADIÇÃO E REFLEXIVIDADE

É (só) porque as metanarrações metafísicas se dissolveram que a filosofia redescobriu a plausibilidade da religião e pode, por conseguinte, olhar para a necessidade religiosa da consciência comum fora dos esquemas da crítica iluminista. A tarefa crítica do pensamento para com a consciência comum consiste, aqui e agora, em evidenciar que também para esta consciência o reencontro da religião é positivamente qualificado pelo fato de se apresentar no mundo da ciência e da técnica da modernidade tardia, isto é, evidenciar que a relação com este mundo não pode ser concebida apenas em termos de fuga e de alternativa polêmica; ou, o que seria o mesmo, pelo menos do ponto de vista das diferenças entre metafísica e ontologia em termos de redução de suas novas possibilidades a supostas leis naturais, a normas essenciais (a técnica, segundo o papa...).

Gianni Vattimo

Neste capítulo, minha proposta é pensar o movimento religioso Brahma Kumaris tendo em vista sua história e sua feição institucional. Discuto também os princípios básicos de sua filosofia, também conhecida como “filosofia do karma” (cf. Chander, 2003; Hodkinson, 2002; O’Donnel, 1996). Interessa-me observar essa história e essa filosofia à luz das discussões desenvolvidas no primeiro capítulo sobre a questão da tradição e da própria modernidade tardia. Dito de outro modo, abordo a Brahma Kumaris a partir da constituição dessa instituição *nas tensões entre tradição e modernidade, religião e ONG*,

instituição tradicional e instituição reflexiva. Assim fazendo, espero me distanciar de uma abordagem meramente descritiva da história da Brahma Kumaris — ou, ainda, de uma simples “apresentação” do *locus* em que encontrei meus sujeitos de pesquisa.

Se, por um lado, considero que a história e o já-dito são constitutivos do dizível e, por outro, entendo que o historiar e o narrar estão, inequivocamente, suscetíveis ao crivo e à interpretação do narrador (seja ele ou ela lingüista, historiador, antropólogo...), que contribui, nos termos de Hobsbawn (1997:22), para a “criação, demolição e reestruturação de imagens do passado”, então assumo, logo de início, a perspectiva e a inelutável interpretação a que submeto essa história e esse narrar. A leitura a que submeto o corpus da presente pesquisa, conforme descrita no capítulo anterior, é informada por uma interpretação da performatividade. Não é de meu interesse, portanto, quantificar ocorrências, mensurar escolhas lexicais, propor universais. Ao contrário, a presente leitura, na medida em que se embasa numa teoria dos atos de fala e em suas implicações para a compreensão da identidade¹⁴, procura, constantemente, juntar indícios que permitam compreender como se dá a reivindicação da identidade, particularmente, as identidades de gênero, nas práticas discursivas brahmíns.

Ainda no que diz respeito à reflexividade de nossos papéis de lingüistas, é importante lembrar que o navegador, como aponta Ítalo Calvino (em consonância com o que Hobsbawn diz do historiador e com o que digo do/a lingüista), é aquele que, à medida que avança em seu percurso, modifica o itinerário realizado. Nas *Cidades Invisíveis*, a resposta de Marco Polo a Kublai Khan sobre do propósito do viajante se dá nos seguintes termos:

Neste ponto, Kublai Khan o interrompia ou imaginava interrompê-lo ou Marco Polo imaginava ser interrompido com uma pergunta como:

– Você avança com a cabeça voltada para trás? – ou então: – O que você vê está sempre às suas costas? – ou melhor: – A sua viagem só se dá no passado?

Tudo isso para que Marco Polo pudesse explicar ou imaginar explicar ou ser imaginado explicando ou finalmente conseguir explicar a si mesmo que aquilo que ele procurava estava diante de si, e, mesmo que se tratasse do passado, *era um passado que mudava à medida que ele*

¹⁴ Cf. capítulos 1 e 2.

prosseguia a sua viagem, porque o passado do viajante muda de acordo com o itinerário realizado (...)

(Calvino, 1972:28; ênfase acrescida)

Essa aparente "incongruência" é, na verdade, decorrência da própria concepção de linguagem aqui adotada. Afirmo anteriormente que o histórico é constitutivo do dizível, mas disso não se pode derivar que a história (ou qualquer outro fator da exterioridade) seja uma camisa de força que aprisiona a prática lingüística. Muito pelo contrário, a concepção em que invisto aqui é a de que a relação mesma entre linguagem e história se trata de um processo dinâmico, em que a linguagem constitui e é constituída pelo histórico. O "passado que muda", nos termos de Calvino, coloca em relevo essa dinamicidade. A linguagem, por seu caráter histórico, está a todo momento recompondo as direções recolhidas no passado e reorientando-as. O material histórico da linguagem, à medida que o narramos, é recomposto.

Eis o dizer que se apresenta sobre a história e a filosofia da Brahma Kumaris. Iniciemos.

3.1 As Brahma Kumaris, ou as Filhas do Primeiro

O nome desta organização, 'Prajapita Brahma Kumaris Ishwariya Vishwa Vidyalaya', ou 'Prajapita Brahma Kumaris World Spiritual University', ou 'Brahma Kumaris', como é popularmente conhecida no Brasil, pode ser visto como um primeiro indício do lugar que ocupa a mulher nesta instituição. 'Kumari', em hindi, significa 'jovem garota', 'filha', 'donzela', 'aquela que não casou', 'virgem'. O sintagma *Brahma Kumaris, as Filhas do Supremo*, revela, assim, a presença nada neutra e o papel relevante da mulher nessa religião. Sendo esta uma instituição, desde sua fundação, formada por homens e mulheres, o não uso do masculino genérico (no caso, 'kumar') denuncia uma certa quebra com uma tradição habituada a associar o masculino ao padrão. Esse gesto remete, na verdade, ao fato de que o fundador da escola, Lekhraj Khubchand Kirpalani (ou Dada

Lekhraj), sensibilizado com a situação injusta e opressora em que as mulheres viviam na Índia, havia decidido enaltecer o seu valor. Desde o início, ele atribuiu às mulheres a liderança e a administração da Brahma Kumaris. Nos termos de Chander,

Baba dedicou atenção especial às mulheres, porque elas foram muito oprimidas pelos costumes sociais e Ele lhes deu o encorajamento e o poder para que elas superassem condicionamentos. (Chander, 2003:37).

Dada Lekhraj, o fundador, era um próspero homem de negócios do noroeste da Índia. De acordo com Hodgkinson (2002), era ele um dos homens mais ricos do país. Ele comercializava diamantes e jóias preciosas em Calcutá e em Bombaim. Conforme o relato de Chander (2003), já em sua “vida mundana”, isto é, quando a escola ainda não havia sido criada, durante os anos de 1936 e 1937, Dada teria tido uma sucessão de visões e experiências de transe. Shiva haveria revelado a Dada as “leis invioláveis do karma” (Prakashmani, 1999:4), as cenas da destruição do mundo (bombas, terremotos, cidades em chamas, continentes completamente destruídos) e do novo ciclo que a humanidade estaria prestes a experimentar (um lugar repleto de paz e pureza). Diante disso, “totalmente mudado” (Chander, 2003:28) com as revelações que tivera, o joalheiro decide liquidar seus negócios e se dedicar ao estudo do conhecimento divino que lhe estava sendo oferecido por Deus.

Dada Lekhraj dava início ao processo de gestação de uma nova religião¹⁵. Nasce então a Om Mandali, ‘Congregação Sagrada’, cuja manutenção é inicialmente subsidiada

¹⁵ O estatuto da religião, na Brahma Kumaris, é problemático. Há dizeres conflituosos quanto à questão. A brahma kumari Liz Hodgkinson (2002) argumenta a Brahma Kumaris *não é uma religião* porque não possui “livro de escrituras, dogma, ritual, padres ou gurus”. E ainda que “a Universidade Espiritual não tem o interesse de converter, mas deseja simplesmente oferecer a compreensão da dimensão espiritual da vida para todos aqueles que quiserem escutar.” (p.227). Diante da observação das aulas e das sedes da instituição que empreendi por ocasião da pesquisa de campo e também das evidências da participação da Brahma Kumaris em eventos inter-religiosos, por exemplo, sou levado a discordar de Hodgkinson. Elementos como “ritual” e “dogma” certamente fazem parte do funcionamento da instituição, muito embora eles tendam a se apresentar de maneira diversa e mais reflexiva do que em algumas religiões ocidentais. Além disso, há estudos que situam a Brahma Kumaris na categoria de NRM - New Religious Movement (Howell, 1998; Palmer, 1993). A negação de Hodgkinson é, não obstante, indício da tensão brahmin entre religião e ONG, tradição e modernidade, que aponto no presente capítulo. O fato de coexistirem diferentes posições sobre a natureza da

por seus recursos financeiros. As satsangas, ‘reuniões espirituais’, eram freqüentadas basicamente por mulheres e crianças. Nelas os princípios do celibato e da alimentação pura eram ensinados. Embora fosse comum mulheres participarem de reuniões desse tipo na região de Sindh (atualmente, no Paquistão), logo os maridos perceberam uma mudança no comportamento de suas esposas. Muitas delas passaram a recusar o intercuro sexual com seus maridos. A reação deles, em geral, era violenta. O caso provocou muita polêmica na cidade de Hyderabad, onde aconteciam as satsangas, sendo inclusive objeto de processos judiciais. Jornais como *The Illustrated Weekly of India* e *The Daily Gazette* noticiaram a polêmica em torno das satsangas, o que ficou conhecido como ‘The Hyderabad Strike’.

O momento em que é fundada a escola é descrito na literatura brahmin como um período de corrupção da religião e da política na Índia, então explorada pelos governantes britânicos. Trata-se da época em que se travava uma intensa batalha para a libertação do país do domínio britânico. Na década de 1930, segundo Chander, os vícios imperavam em todas as instâncias do ambiente social. Hodgkinson (2002) afirma que o comportamento do povo hindu, anteriormente correto, havia se deteriorado a ponto de as pessoas, em sua maioria, passarem a comer carne, ingerir álcool e fumar, “copiando os ocidentais com quem a maioria deles negociavam” (p.3). A autora afirma ainda que os negociantes tornaram-se desonestos, adotando uma vida de ostentação, competição e luxúria. Trata-se de um período qualificado como aquele em que “as vidas das pessoas estavam fora dos trilhos” (Chander, 2003:12). E a posição da mulher era, de acordo com essa visão,

particularmente degradada, especialmente depois do casamento. As mães eram como meras servas domésticas e como brinquedos cujo único propósito era satisfazer os desejos sexuais de seus maridos. Mesmo se um homem fosse visivelmente de um tipo inferior, um alcoólatra, um carnívoro ou um degradado pela luxúria sexual, ainda assim, de acordo com o costume, era obrigação da esposa considerar que “o marido era Deus”. (...) E as mulheres sofriam. Elas sabiam muito bem que eram prisioneiras e que todas as chaves estavam nas mãos dos homens.

Brahma Kumaris, no interior de suas próprias formulações institucionais, é também pista relevante para o argumento de que as identidades (no caso, a identidade da própria instituição), em tempos de modernidade

As mulheres não tinham o direito de se envolver em pregações religiosas, nem lhes era permitido tornarem-se renunciadoras (*sannyasis*) e permanecerem em celibato. Para elas não havia escapatória de sua sentença perpétua de casamento. (Chander, 2002:13).

Além disso, a poucas mulheres era garantido o direito à educação formal. Educadas nos lares para se tornarem “tímidas, medrosas [e] passivas” (Hodgkinson, 2002:7), as mulheres indianas dificilmente, de acordo com o discurso brahmin, conseguiriam se rebelar ou lutar por elas mesmas.

É contra essa noção de falta de estribeiras, não apenas da religião, mas também dos valores e comportamentos do povo indiano e, em certo sentido, da sociedade mundial, que se erguem os princípios da Brahma Kumaris. A proposta inicial do fundador era justamente o estudo dos valores “inerentes” e “imutáveis” que compõem a “essência” divina de cada um, para que, a partir de então, o pequeno grupo de membros que compunham a Om Mandali¹⁶, fortificados com “o conhecimento”, pudessem difundir-lo para além da região de Sindh.

Na medida em que reivindica o conhecimento – aqui definido, rotineiramente, com artigo definido, isto é, o conhecimento elevado e espiritual ao qual a filosofia brahmin “tem acesso” – e o estudo das virtudes e das características da alma, a *religião* Brahma Kumaris nasce, ao mesmo tempo, como uma *universidade*, universidade espiritual. Conforme qualifica Chander, “[e]sta era própria Universidade Mundial de Deus, fundada pelo próprio Ser Supremo” (2003:119), a “Academia do Pai” (*ibid.*, p.120).

Após a experiência inicial em Sindh, os brahma kumars e as brahma kumaris mudam-se para Mont Abu, no Rajastão. A região indiana de Mont Abu é descrita por Chander e Hodgkinson como um lugar que, “tradicionalmente”, tem sido destino de peregrinos e verdadeiro local de purificação. Eis que a casa em que a *yagya*¹⁷ se assentaria é batizada de Madhuban, ‘floresta de mel’. A forja de uma tradição (divinizada) torna-se evidente na justificativa que Chander formula para a escolha dessa região: há cinco mil

tardia, para além de unas e indivisíveis, são múltiplas e fragmentadas.

¹⁶ *Associação Sagrada*, como era originalmente conhecida a Brahma Kumaris.

¹⁷ Sacrifício. “Yagya significa fogo sacrificial. Esta instituição é freqüentemente chamada de Yagya do Conhecimento (Gyan Yagya).” (Chander, 2003:126)

anos a primeira divindade, Brahma, haveria feito penitência em Mont Abu juntamente com a primeira divindade, Saraswati. E todos os membros da yagya acreditavam que Baba e Mama, isto é, Dada Lekhraj e Om Radhe, eram a própria reencarnação dessas divindades. Em nota de rodapé, Chander acrescenta alguns significados à sua descrição de Madhuban:

Madhuban era o jardim onde Krishna brincou em sua infância e onde ele recebeu sua educação. E agora, Shiv Baba revelou que Brahma Baba no seu próximo nascimento seria aquele mesmo Krishna. E aqui, na verdadeira Madhuban, ele estava recebendo sua educação para aquele papel diretamente de Deus. (Chander, 2003:160)

A noção de *um conhecimento enviado diretamente de Deus* aplica-se a todos os membros da yagya, que passaram cerca de quatorze anos em preparação na Floresta do Mel para anunciar tal conhecimento para o restante do mundo. Foram as *irmãs* as encarregadas de levar “suas revelações e crenças” (Hodkinson, 2002:41) para o restante da Índia, inicialmente, e em seguida para outros países. Criavam-se então os primeiros centros em Delhi, Calcutá, Bombaim, Amristar e Bangalore, “todos sob a supervisão de uma irmã” (ibid.:42).

Atualmente, a Brahma Kumaris conta com mais de quatro mil centros em aproximadamente setenta países, nos cinco continentes. No Brasil, ela está presente em nove estados (Ceará, Distrito Federal, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, São Paulo e Santa Catarina). A implantação do primeiro centro no país data de 1979. O centro administrativo do país situa-se na cidade de São Paulo, onde reside também o coordenador da Brahma Kumaris na América do Sul, Ken O’Donnel. Em termos de sua feição institucional, a Brahma Kumaris possui status consultivo de organização não governamental (ONG) no Conselho Econômico e Social da Organização das Nações Unidas. A instituição desenvolve ainda diversos projetos educativos e sociais junto às Nações Unidas e ao UNICEF. Seu programa de educação *Living Values in Education* (no Brasil, Vivendo Valores na Educação) tem impacto mundial; além disso, a Brahma Kumaris possui o título de Organização Mensageiros da Paz, pelo trabalho desenvolvido

em educação pela paz no mundo. Ela tem coordenado projetos internacionais, como “Milhão de Minutos de Paz” e “Cooperação Global para um Mundo melhor”.

Todos os cursos ministrados na escola (introdução à meditação, vencendo o stress, mestre do tempo etc.), assim como as outras atividades (programas especiais para casais, encontros com mulheres, meditação pela paz mundial etc.), são gratuitos. A Brahma Kumaris se mantém de doações, da venda de material bibliográfico e áudio-visual e da contribuição financeira de membros que moram em suas dependências, os quais, geralmente, exercem outra profissão paralelamente.

Vista sob o prisma de sua participação em projetos vinculados a instituições como as Nações Unidas, assim como de sua atuação em presídios, hospitais e em empresas, em que se oferecem cursos de qualidade de vida, a Brahma Kumaris *também* pode ser entendida como instituição reflexiva, traço marcante das instituições da modernidade (cf. Giddens, 1991). Na verdade, o elemento tradicional e o reflexivo participam, de modo simultâneo, da constituição e do funcionamento dessa escola. Mais adiante, veremos que o fato de questionamentos como “qual é a minha identidade?”, característicos de sociedades pós-tradicionais, é freqüente nas práticas discursivas da escola – muito embora a resposta dada a perguntas desse tipo tenda a ancorar a estabilidade do eu no metafísico e no incorpóreo.

É necessário então acrescentar o adjetivo ‘conflituoso’ à relação entre os elementos tradicional e reflexivo na Brahma Kumaris. A reorganização do conhecimento e da ação a partir da incorporação rotineira da informação (cf. Giddens, 2002), típica do movimento reflexivo da modernidade, não é feita sem a recorrência freqüente à “dádiva” espiritual, à exclusividade mesma dos escolhidos por Baba:

Naqueles dias, era costume em Sindh, quando alguém morria, que a mulher da família se vestisse com roupas sujas e escuras e gastasse dias em ritual de choro. A mãe de Hirday Pushpaji estava presa nessa mesma teia da tradição, *mas depois de experimentar Baba e o Conhecimento Espiritual (...)* ela foi capaz de pôr de lado aquelas escravidões das restrições sociais. (Chander, 2003:42; ênfase acrescida)

No excerto acima, Chander relata um caso de mudança social. Libertar-se dos grilhões da tradição, no caso em questão, depende do contato com o transcendental, com aquilo que, nos termos dessa filosofia, vincula-se à predestinação divina e ao guardião escolhido por Deus (no caso, Dada Lekhraj, aquele que recebeu o conhecimento diretamente de Shiva). Giddens defende que, na tradição, os guardiões são aqueles que, ao contrário dos especialistas (na modernidade), “conquistam sua posição e poder graças ao fato de serem os únicos capazes de interpretar a verdade ritual da tradição. Somente eles são capazes de decifrar os verdadeiros significados dos textos sagrados ou dos outros símbolos envolvidos nos rituais comunais”. (2003:52). Nos termos da tradição brahmin, Dada Lekhraj não teria sido apenas aquele que interpretou, mas também aquele que teria “incorporado” o conhecimento, isto é, obtido as revelações de Shiv Baba.

3.2 Sobre a identidade do fundador

A identidade reivindicada por Dada Lekhraj para si mesmo e, também, a que é reivindicada para ele em sua biografia e noutros textos que mencionam o seu papel na instituição é freqüentemente investida de caráter mítico. Sua figura é central no funcionamento dessa organização: em todas as escolas, há quadros com o seu rosto; o semblante de uma “alma elevada”, constantemente doando drishti (olhar espiritual), permite que o seu rosto (especificamente, a região entre as sobrancelhas, a sede da alma no corpo) se torne, paralelamente à imagem do olho de Shiva (cf. figura 2), motivo de meditação. Como emanam de seus olhos “inteligência, compreensão, compaixão e força”, os alunos e alunas são encorajados a se inspirarem neles nos momentos de meditação, entendida como a conexão com Deus.

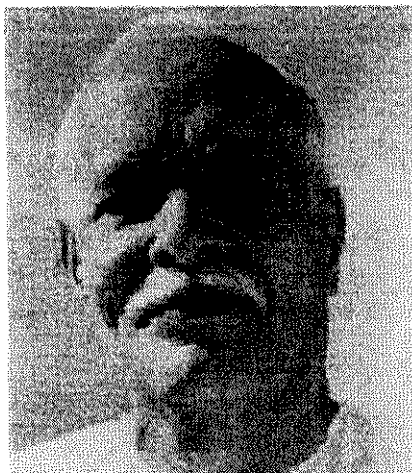


Figura 1 Dada Lekhraj, o Brahma Baba
(<http://www.bkwsu.com/about/founder.html>)

É importante salientar que Dada Lekhraj é apontado, em alguns textos, como a encarnação de Deus. Trata-se do momento em que, mais uma vez, Deus desce à Terra. A literatura brahmin inclusive evoca a ‘vinda’ de outros profetas, como Abraão, Jesus Cristo, Joana D’Arc, *por meio de quem* Deus falou nos momentos em que o mundo vivia sob a insígnia da corrupção, e Deus necessitava, portanto, de um médium para se fazer ouvir (cf. Chander, 2003: 94-96; Hodgkinson, 2002: 8). A seguir algumas marcas textuais desses processos de *incorporação* a que Dada Lekhraj foi submetido:

No seu início, esta é a história de um homem comum, mas ainda assim, um homem extraordinário. Um homem de negócios bem-sucedido que se fez por si mesmo, um homem de família, um pilar de sua comunidade. (...) Mas, depois da *descida de Deus no seu corpo*, ele recebeu um nome diferente, Prajapita Brahma, ou Adi Dev, a primeira divindade. (Chander, 2003:5; ênfase acrescida).

É claro que não foi por acaso que Deus escolheu justamente o corpo desse homem, entre bilhões de pessoas na Terra, para se tornar o Seu instrumento. (*id. ibid.*)

Aqueles que se fizeram presentes estavam quase certos de que, naqueles momentos, a presença de Deus Shiva, a Alma Suprema, literalmente entrou [entered] no corpo de Baba (Hodgkinson, 2002:13)

Dada Lekhraj reúne todas as virtudes defendidas pela filosofia brahmin, conforme descrevo a seguir, e, além disso, tem uma identidade divinizada. Ele é visto como o “primeiro anjo a ascender”, “a primeira divindade do novo mundo”. Dada não possuía, de acordo com Chander, nem o mais leve desejo de luxúria. Afinal, ele havia alcançado de consciência que transcende os limites do corpo, de modo a se tornar “uma alma pura, pura luz, a flutuar num oceano de bem aventurança.” (2003:23). Na instituição, ele desempenhava o papel de pai e de mãe. Quando seu trabalho de construção da universidade espiritual estivesse concluído, ele seria enviado ao Jardim do Éden.

Defendo que, do modo como a identidade de Brahma Baba é narrada nessas obras, tem-se, na verdade, a epítome da própria identidade postulada pela filosofia brahmin. Ou seja, reivindica-se para ele o caráter de uma *alma*, de alguém que vive numa consciência incorpórea e que, provavelmente por isso mesmo, experimenta uma configuração diferente de gênero (ele era, ao mesmo tempo, pai e mãe dos filhos da yagya). A propósito, em uma de suas experiências de transe, Dada teve uma “revelação” (cf. Chander, 2003). Ele haveria tido uma visão da forma de Vishnu (cf. figura 3), a forma combinada do imperador Narayan e da imperatriz Lakshmi, que viverão, segundo a filosofia brahmin, na idade do ouro, isto é, o paraíso brahmin. Para Chander, “a combinação simbólica do masculino e do feminino representa as personalidades completamente integradas e perfeitas que os seres humanos terão novamente na próxima Idade do Ouro” (*ibid.*:23).

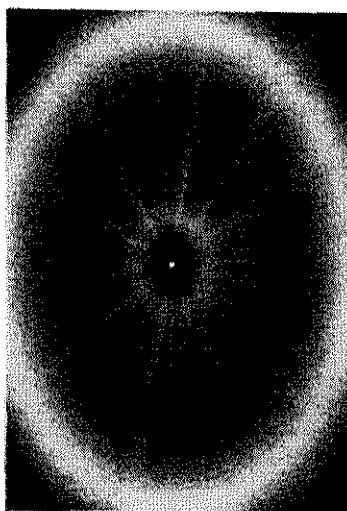


Figura 2 O ponto de luz – Shiva
(<http://www.brahmakumaris.com.au>)

A encarnação de Deus consiste numa aparente contradição com a proposta de um sujeito incorpóreo, a alma, da filosofia brahmin. Essa inconsistência pode ser entendida, por outro lado, como indício da relação mesma da Brahma Kumaris com a questão da tradição. Melhor dizendo, trata-se da invenção¹⁸ de uma tradição espiritual que também conta com a descida de Deus em seu principal profeta. Deus, mais uma vez, se torna homem. A seguir, alguns excertos que considero significativos no que diz respeito à reivindicação de uma tradição:

Gradualmente, entrou no intelecto das pessoas que este Prajapita Brahma e esta Jagadamba Saraswati¹⁹ eram as próprias almas que foram celebrizadas em tantas lendas e nas escrituras, que eram venerados como Adão e Eva, Adi Dev e Adi Devi, o Pai e a Mãe do Mundo, tudo isto por causa de seu sacrifício, do serviço incansável para com a humanidade, e do seu mais elevado grau de absorção das qualidades divinas que estavam adquirido agora. (Chander, 2003:140-141; ênfase acrescida)

Durante anos muitos reformadores, particularmente aqueles que causaram grande impacto no mundo, têm se convencido de que escutam a voz de Deus sendo dirigida diretamente a eles [they have heard the voice of God speaking directly to them]. No Judaísmo, aprendemos que Deus falou através de profetas; no Cristianismo, através de João Batista e de Jesus Cristo, e, em algumas esferas de certo modo menos exaltadas, Joana D'Arc e Florence Nightingale tiveram a certeza de que Deus as estava chamando para fazer um trabalho ao qual elas nunca estariam atentas, ou que não teriam coragem de fazer por elas mesmas. (Hodkinson, 2002:8)

Uma das características básicas das tradições, conforme podemos ler nos trabalhos de Giddens e Hobsbawn, é que elas consistem em invenções recentes. O que se pode notar nas descrições acima do caráter ancestral e divino do contato corpóreo de Deus com os profetas é que o 'ancestral', o 'desde sempre' e o 'divino' são convenientemente invocados para constituir e legitimar a tradição em questão.

¹⁸ Cf. Giddens (2003) e Hobsbawn (1997).

¹⁹ Referência a Mama, ou Om Radhe, a primeira dirigente da Brahma Kumaris.

3.3. A filosofia do karma

Acredito que compreender alguns conceitos-chave da filosofia brahmin é importante para entender o jogo em que se dá a forja das identidades nas práticas discursivas da Brahma Kumaris. O principal fundamento dessa filosofia está na noção de que o *eu* não é um corpo e sim uma alma. Os sintagmas “consciência do corpo” e “consciência de alma” são bastante produtivos no discurso brahmin, sendo a qualificação positiva destinada a este em detrimento daquele. A consciência da alma é fonte de pensamentos elevados e da consciência de que se é eterno; a consciência do corpo leva à tristeza, ao apego (aos próprios aspectos vinculados ao corpo) e aos vícios.

Propõe-se, assim, uma oposição entre corpo e alma. O *desapego* ao corpo torna-se um aspecto fundamental a ser desenvolvido na prática da meditação raja yoga, a experiência de retorno ao lar de Baba (Deus). O comportamento (karma yoga) esperado de um brahmin deve seguir o princípio de que se é uma alma; assim, o sujeito não *é* um corpo, ele apenas *tem* um corpo. Os pensamentos, a alimentação, a fala e as outras esferas do agir devem se dar em função da idéia de que *somos uma alma que está dentro de um corpo mas que não se confunde com ele*.

A pergunta “Quem sou eu?”, seguramente um questionamento característico da reflexividade que marca as sociedades modernas, a que não se responde, nos termos da ficção de Clarice Lispector, sem se ficar perdido, é freqüentemente elaborada no discurso brahmin. De fato, é esta uma formulação básica nessa filosofia e nos cursos de meditação oferecidos pela escola. A resposta a essa pergunta, no entanto, foge à instabilidade e, de certo modo, à própria reflexividade da vida social contemporânea. Propõe-se, no discurso brahmin, a fixidez de uma identidade que tem a sua ontologia ancorada no incorpóreo, que é, por definição, imutável, eterno e dotado de características essenciais (paz, pureza, verdade, poder, felicidade, equilíbrio, amor). Além disso, o desapego do corpo e a conexão com Deus, segundo a filosofia brahmin, permite que o *eu* se liberte dos grilhões da

consciência do corpo. O sujeito torna-se, portanto, *consciente* e *soberano* dos próprios sentidos:

A resposta à pergunta “quem sou eu?” torna-se clara. Sou uma alma, o ser interno vivo e inteligente. Habito e dou vida ao corpo. O corpo é o meio pelo qual eu, a alma, me expresso e experimento o mundo à minha volta. Em vez de responder a pergunta com relação a minha identidade dando o nome do corpo, designação do trabalho, nacionalidade ou sexo, o eu interno real simplesmente diz: “Eu sou uma alma, eu tenho um corpo”. (O’Donnel, 1996:17)

No excerto acima, podemos perceber que a fragmentação do sujeito e da identidade (cf. Moita Lopes, 2002 e Hall, 2002), implicada nos vários papéis que o “corpo” desempenha (trabalho, nacionalidade, sexo), é substituída pela unidade e soberania de um eu *consciente* da alma. Pelas dicotomias abaixo, também contidas na obra de O’Donnel, podemos verificar a ancoragem segura do sujeito (obviamente, – como acontece, via de regra, nas dicotomias – a segurança está no primeiro termo):

DIFERENÇAS ENTRE A ALMA & O CORPO	
Imortal	Mortal
Eterno, sem começo nem fim	Nasce e morre
Metafísico	Físico
Ilimitado	Limitado
Energia consciente pura	Feito de
matéria	

(O’Donnel, 1996:18)

Segundo a filosofia brahmin, a alma tem três funções básicas: oferecer e manter a vida, expressar a sua vida singular e receber as recompensas ou reverses das ações executadas nas vidas passadas (a lei do karma). De acordo com O’Donnel, o lugar onde a alma reside no corpo localiza-se num ponto específico do cérebro, especificamente na região que “aloja as glândulas tálamo, hipotálamo, pituitária e pineal” (*ibid.*). Trata-se do terceiro olho, o espaço entre as sobrancelhas, de onde são doados os dristhis.

O fator tradicional é também evocado na discussão de O'Donnel sobre a localização corpórea da alma. Para o brahma kumar, o fato de os hindus usarem um tilak no centro da testa, de os cristãos fazerem o sinal da cruz nessa região e de os muçulmanos tocarem esse ponto como uma “saudação tradicional” é uma evidencia de que esse é, de fato, o *locus* da alma no corpo. O *desde sempre* é mais uma vez aqui reivindicado para compor a tradição.

Antes de prosseguir na discussão de outros conceitos desse pensamento, gostaria de discutir brevemente uma narrativa com que tive contato. Durante a pesquisa de campo, em Serra Negra, no encontro para casais, chamou-me a atenção o conflito da resposta de uma aluna à pergunta “quem sou eu?”. Avalio esse conflito como a tensão mesma entre tradição e reflexividade que constitui a fundação do pensamento brahmin. A seguir, segue o depoimento da aluna, que, devido a uma eventual falha no gravador, gentilmente me entregou sua narrativa por escrito:

Quem sou eu?

Eu sou uma alma muito feliz, leve e cheia de amor. Ao mesmo tempo exerço um papel, STEPHANIE, STEPH, ESPOSA, MÃE, PROFESSORA, FILHA... que as vezes me tira o equilíbrio, me deixa triste e me faz sentir medo. Este é um grande mistério para mim. Mas eu consigo me encontrar quando fico em silêncio e me lembro de Deus – o meu grande companheiro e é ele que me dá o equilíbrio para viver intensamente todos os dias da minha vida.

Stephanie Katz – Campinas
(9 anos de Brahma Kumaris)

O reconhecimento da multiplicidade de papéis, isto é, da natureza fragmentada de sua identidade não se dá sem o peso da dúvida (“me tira o equilíbrio”, “este é um grande mistério”) e do medo (“me faz sentir medo”). O fato de aluna mobilizar um conjunto de princípios para definir sua própria identidade revela o movimento reflexivo de sua própria narrativa, muito embora a teleologia de sua elaboração, em conformidade com a voz que esta ecoa, com o iterável, esteja na segurança da consciência da alma.

O corpo, na visão da aluna, é a própria fonte de suas ansiedades. Pode-se perceber que essa narrativa ecoa um discurso anterior. A repetição aí funciona como a prática em que a identidade mesma se exhibe. Não antes, mas no momento (e como efeito) da repetição.

Performativamente, ao insistir que é no *ser* (alma) e não no exercer (corpo) que está sua segurança, Setephanie cria a aparência de um *eu* que se “encontra”, um *eu* estável afinal.

O'Donnell (1996) explica que a alma possui faculdades inatas. São essas faculdades sutis o poder de pensamento (a mente), o poder de raciocínio (o intelecto) e o poder dos registros (os *sanskars*²⁰). A mente, nessa visão, tem o poder de criar pensamentos, emoções e sentimentos. Ela está diretamente ligada ao intelecto, faculdade cujo poder é julgar e discernir. A meditação *raja yoga* centra-se justamente no fortalecimento do intelecto. Segundo essa filosofia, um intelecto fragilizado permite que haja uma associação direta entre mente e *sanskars* – os hábitos adquiridos, nesta vida e noutras, que estabelecem uma configuração específica para a alma, uma espécie de *Hard Disk* –, o que acarreta uma sensação de deriva, a suscetibilidade mesma do eu às tribulações e às tentações de *Maya*.

Outro aspecto da filosofia brahmin que considero fundamental para a discussão que ora mobilizo é a idéia de *pureza*. Trata-se de outro termo extremamente produtivo nas práticas discursivas da instituição. É ele, por exemplo, um dos dois termos-chave do título da história da *Brahma Kumaris* descrita por Hodgkinson (2002), *Peace and Purity*; o estado que advém da “utilização do meu potencial interior”, como ensina uma *brahma kumari* num encontro para mulheres (Perdizes1, 231); um dos atributos, segundo Chander (2003), da expressão *brahma kumar(i)*: “Eles adotaram o nome “*Brahma Kumars*” e “*Brahma Kumaris*”, os filhos e filhas *puros* de *Brahma*” (*ibid.*:35; ênfase acrescida). De acordo com essa visão, pureza é uma das bases da identidade espiritual. Trata-se de uma qualidade “inata” do eu (Coyote, 1997). O alcance do conceito abrange aspectos como pureza de companhia, de sentimentos, de ações, assim como a castidade (*ibid.*). A raiva e a luxúria, assim como os demais vícios, são o oposto da pureza. Render-se à luxúria é freqüentemente descrito como a queda, a “Queda do Homem” (Chander, 2003:84). *Maya*, uma figura feminina da mitologia hindu, que também pode significar “ilusão”, é a epítome do preenchimento do ser humano com “raiva e luxúria”. As tentações de *Maya* devem ser evitadas através de uma consciência elevada, isto é, a consciência de que se é uma *alma pura*.

²⁰ ‘Poder de memória’.

Assim, a filosofia brahmin é contrária à prática do sexo, não apenas por parte dos membros da instituição, mas de todos os que desejam seguir uma vida espiritual. (Hodkinson, 2002:51).

Em termos da alimentação, a filosofia brahmin pressupõe a ingestão de alimentos puros. Esse tipo de comida é comumente qualificado de sattvik ('virtuoso', 'puro'). Trata-se de uma dieta vegetariana, composta basicamente de alimentos frescos, grãos, frutas, leite e mel. Estão excluídos dessa dieta todos os tipos de carne e ovo; alho e cebola também são evitados em função do seu poder de excitação. Recomenda-se que os próprios brahmins preparem seus alimentos, uma vez que a consciência de quem cozinha, nos termos dessa filosofia, afeta a qualidade e o estado emocional de quem ingere.

Cada alma, segundo esse princípio filosófico, vive um drama, entendido como caminho. O drama está situado num ciclo, um dos elementos da concepção de "tempo da humanidade". Segundo a filosofia brahmin, o tempo é cíclico, de modo a se repetir infinitamente. Por exemplo, estaríamos vivendo agora a idade da confluência, um estágio entre a idade do ferro e a idade do ouro. Trata-se de um período decisivo para a purificação individual e, dependendo do desempenho de cada um, para a entrada na idade do ouro. Chander explica que essa noção de tempo cíclico assemelha-se a um rolo de filme, em que cada sessão dura 5.000 anos.

A *idade do ouro*, ou Satyuga, corresponde ao paraíso, o "mundo paradisíaco vindouro (ibid.:21). Hodkinson (2002) afirma que este é o mesmo lugar²¹ conhecido na Bíblia como o Jardim do Éden e no Alcorão como o Jardim de Alá. Trata-se de um período em que a população da Terra é reduzida. Daí a necessidade de se acumularem ações positivas, puras e elevadas no período da confluência – nem todos os que vivem neste período terão acesso à satyuga. Na idade do ouro, haverá pessoas completamente integradas, representadas por Vishnu, personagem de quatro braços, indicativos de sua

²¹ 'Tempo' e 'lugar' são termos intercambiáveis nas definições que encontrei sobre os ciclos da humanidade no discurso brahmin. Esse uso é provavelmente licenciado por uma metáfora conceitual (cf. Lakoff & Johnson, 1980) que poderia ser descrita como TEMPO É LUGAR. Nos termos de Lakoff & Johnson, nossa experiência com o próprio corpo e com o mundo físico e cultural motiva o uso de termos mais abstratos, menos delineados fisicamente, em termos de termos mais concretos e corriqueiros. Para uma visão mais atual da teoria da metáfora conceitual, ver Lima, 1999.

onipresença e onisciência; além disso, as pessoas não necessitarão do sexo para se reproduzir (Chander, 2003). Todos serão tratados como divindades. Há várias imagens paradisíacas nas descrições da idade do ouro, dentre elas o fato de que leite e mel jorrarão dos rios. Além disso, a língua falada nesse período será unívoca. Não havendo polissemia, cada palavra corresponderá a um conceito (cf. Chander, 2003).



Figura 3 – Vishnu
(<http://www.muktinath.org/hinduism/vishnu.htm>)

Depois de um período de 5.000 anos, inicia-se a *idade da prata*, ou Tretayuga. As pessoas continuam sendo deuses e deusas. A pureza ainda impera nesse ciclo. A decadência tem início apenas 5.000 anos depois, na *idade do bronze*. Trata-se de um momento em que se proliferam a população e as religiões. Eis que a humanidade começa a decair. Finalmente, chega a *idade do ferro*, ou Kaliyuga. Degradam-se vertiginosamente os valores e as ações. Maya passa a influenciar (escravizar, nos termos de Chander) a humanidade. Segundo Chander, apenas alguns poucos momentos podem ser considerados auspiciosos, como a renascença.



Figura 4 - Kali
(<http://www.muktinath.org/hinduism/kali.htm>)

A prática dos princípios aqui sintetizados deve ser efetuada, nos termos da filosofia brahmin, por meio da *lembrança*²² de Deus e da natureza eterna e imutável da alma (o que, via de regra, pode ser obtido na prática constante da meditação raja yoga) e da consciência do princípio do karma. O termo ‘karma’, ocidentalmente conhecido como sofrimento advindo de vidas passadas, é entendido de acordo com o significado em hindi, ‘ação’. A *filosofia do karma* baseia-se então na idéia de ação, conforme a ética e a ontologia que brevemente apresentei. A lei do karma, conforme O’Donnel, é o “equivalente metafísico” (1996:80) da primeira lei de Newton – a cada ação corresponde uma reação de mesma intensidade e sentido contrário. A noção de causa e efeito passa a se aplicar, na lei do karma, não apenas ao presente nascimento de cada indivíduo, mas a cada um de seus mais de oitenta nascimentos (cf. Hodkinson, 2002). Diz O’Donnel: “pela Lei do Karma pode haver alguma demora entre o semear e o colher. As sementes de certas ações trazem resultados instantâneos. Outras podem levar anos ou mesmo vidas para dar fruto” (ibid.:80-81).

22 Vale salientar que o enunciado “eu sou uma alma”, epitome da filosofia brahmin, é, nos termos dessa filosofia, algo que deve ser lembrado e não reivindicado. Disso decorre, por exemplo, que a pureza é uma virtude inerente à alma. Não é algo que deva ser conquistado.

Ainda no que diz respeito à questão da auto-identidade brahmin, é relevante considerar que os membros, ao ingressarem na escola, não apenas mantêm contato com esses princípios filosóficos, mas devem passar a agir em conformidade com tais preceitos. Para que a “lembrança” seja constante, elas e eles adquirem uma nova data de nascimento; alguns membros inclusive adquirem um novo nome. As novas designações e a constante reafirmação da crença no eu incorpóreo, como veremos adiante, tem importantes implicações para a compreensão de que a identidade não é uma entidade prévia, mas, ao contrário, é iteravelmente postulada.

3.4 Religião, reflexividade, identidade

Howell (1998), a partir de dados coletados em escolas da Brahma Kumaris da Austrália, argumenta em favor da noção de ‘experimentação de papéis de gênero’ [gender role experimentation], segundo a autora uma marca característica desse novo movimento religioso (doravante, NRM). Por *experimentação de gênero* a autora designa a adoção de certos modos de ser de um determinado gênero, os quais, pelas normas vigentes da sociedade, poderiam ser classificadas como formas aberrantes (Howell, 1998:456). Baseando-se em entrevistas conduzidas com brahma kumars australianos, Howell chega à conclusão de que o movimento Brahma Kumaris pode ser considerado como um “refúgio para o exercício de estilos de masculinidades dificilmente aceitáveis pela sociedade” (ibid.:459). Howell afirma ainda que, num país notoriamente misógino como a Austrália, entrar num movimento dirigido por mulheres, em que as qualidades “femininas” são enaltecidas, pode ser um atrativo para homens que desejam fugir à compulsoriedade de certos comportamentos e padrões “masculinos”.

A grande questão posta no trabalho de Howell, a meu ver, é a noção de *reflexividade* que perpassa os papéis alternativos de gênero e, por extensão, a própria constituição da Brahma Kumaris enquanto movimento religioso. A autora demonstra que as

experimentações dos papéis de gênero e sexuais nos NRMs (e.g. ser uma “para além” das restrições da biologia, ser celibatário), ao invés de se caracterizarem como movimento de adequação dos papéis sexuais e de gênero de seus participantes ao que as tradições esperam, isto é, a um contra-movimento à intensa experimentação de novos papéis presente na alta modernidade, *podem ser vistos como um processo intensivo de reconstrução do eu.*

O que se pode perceber no trabalho de Howell é que ele se trata de uma investigação interessada em identificar a *positividade* na experiência religiosa, no sentido que Vattimo (2000) atribui ao termo. De acordo com Vattimo, positividade (nos termos da filosofia da religião ou da própria filosofia) tem dois sentidos inter-relacionados. O primeiro remete ao fato de que o retorno à experiência religiosa que se verifica atualmente se dá, precisamente, em tempos de modernidade tardia (tempos de desenvolvimento técnico-científico, tempos de dissolução das essências²³, tempos de esvaziamento das grandes metanarrativas), e não como mera casualidade. O segundo se trata da noção de que positividade religiosa tem a ver com a eventicidade²⁴ mesma do ser: Vattimo fala aqui da positividade em termos de uma facticidade originária, isto é, de “historicidade como proveniência de uma origem que, enquanto não estrutural ou essencial do ponto de vista metafísico, também tem traços de eventualidade e de liberdade” (Vattimo, 2000:98). Essa noção de eventicidade pode ser aproximada à de *ser em evento* em Bakhtin (1993)²⁵. Se não é mais possível pensar a ancoragem do ser em termos da fixidez ou do transcendente, tem-se que os nossos atos se realizam, responsavelmente, na eventicidade única do Ser-evento. Imbuídos de história, “pensando teoricamente, contemplando esteticamente e agindo eticamente”, não podemos encontrar um alibi para a nossa existência (Bakhtin, 1993:67). E existir, nos termos da reflexão sobre a eventicidade do ser em Bakhtin, é algo que se dá de uma vez por todas, *pra valer*. Tal como o amante que significa seu sentimento no “eu te amo e assumo todas as conseqüências que isso possa implicar”, o sujeito bakhtiniano reconhece que, uma vez existindo, isso é irreversível.

²³ Vattimo lembra que o próprio DNA pode ser modificado.

²⁴ Ou *eventualidade*, nos termos da tradução do texto de Vattimo a que tive acesso.

²⁵ Cf. capítulo I.

Vattimo argumenta que o fato de a religião hoje se nos ter reapresentado como “experiência profunda e filosoficamente plausível” remete exatamente à instabilidade da ancoragem do ser no *cogito*, à dissolução mesma “das certezas das quais o sujeito moderno se alimentou” (Vattimo, 2000:100). E o modo que Vattimo aborda temas da religião pode ser entrevisto na seguinte formulação:

Seja a necessidade de perdão, seja a experiência vivida da mortalidade, da dor e da oração, são caracteristicamente “positivas”, como modos de encontrar a eventualidade radical da existência, modos de expressar um “pertencer” que também é proveniência (...). (*ibid.*:100)

Descrença das metanarrativas e eventicidade do ser, os dois sentidos da positividade, no estudo da religião, mas não só nele. Derrida (2000) diz que se há, nos dias de hoje, um retorno à compreensão do religioso, uma reaparição dessa “coisa sem idade, e mundial ou planetária” (p.14), uma outra “questão da religião”, enfim, o que se está questionando é, na verdade, *a língua*. E a sua contraparte indissociável, *a nação*. O idioma, a literalidade e a escrita são o palco, segundo Derrida, de qualquer *revelação* e de qualquer *crença*. Palco inelutavelmente vinculado ao social, ao familiar, ao étnico, ao político. Ou seja, para Derrida, a “língua e a nação formam nesse momento o corpo histórico de toda paixão religiosa” (p.14).

Alguns dos questionamentos que Derrida formula nesse texto são, a meu ver, centrais à teorização aqui empreendida. O que dizer do nome da religião e do nome de Deus? E do que se faz *em nome da religião* e *em nome de Deus*? Qual é o pertencimento do nome próprio, desses nomes próprios, ao sistema da língua? Como problematizar a iterabilidade desses nomes? Qual o vínculo do nome com a “performatividade da chamada na oração”, isto é, com o que, “em toda performatividade, como em toda mensagem e em toda atestação, faz apelo à fé do outro e, portanto, desdobra-se em uma fé jurada”

(ibid.:16)? Como levar em consideração o fato de que falo por testemunhas “mudas”, os meus sujeitos²⁶?

A articulação do tema da religião, mais especificamente da religião Brahma Kumaris, com o tema da reflexividade e da tradição, e também com a questão da língua(gem), nos termos do presente trabalho, nos leva ao problema da identidade. Não apenas a *revelação* e a *crença* se estabelecem no palco da linguagem, mas também a *identidade* é, performativamente, reivindicada, construída, forjada no mesmo palco. Investigar a constituição das identidades de gênero a partir de práticas discursivas orais e escritas (em termos austinianos, a partir da linguagem ordinária) significa ainda que as formulações sobre as identidades brahmins, neste trabalho, não encontram a sua ancoragem em uma teleologia do hinduísmo, menos ainda no transcendente, mas “na prática e na história” (cf. Pinto, 2002) da própria exibição dessas identidades.

Encontramos em Pinto (2002) a concepção de que a identidade é performativizada. Ou seja, a identidade “não existe senão na prática e na história de sua própria exibição – e é por isso mesmo sempre múltipla, fragmentada e repetível” (p.97-98). Por enquanto, podemos afirmar que a multiplicidade e fragmentação das identidades brahmins podem ser entrevistas na tensão mesma entre tradição e modernidade, ou entre ser uma alma e ser um corpo, conforme elenco, respectivamente, nos exemplos abaixo:

Estes costumes consumiram totalmente a sociedade indiana, uma sociedade que era mais antiga, forte e sólida do mundo. (Chander, 2003:11)

Raja Yoga lida com organização, transformação e fortalecimento internos das faculdades de pensamento, decisão e traços de personalidade mais

²⁶ O texto *Fé e saber* foi apresentado por Derrida no Seminário de Capri, ocorrido em 1994, e que envolveu pensadores debatendo o tema da religião. Sobre o papel do pensador, no caso da reflexão proposta pelo seminário, Derrida diz o seguinte: *Nós representamos e falamos quatro línguas diferentes, mas nossa “cultura” comum, digamos assim, é mais manifestamente cristã, apenas judaico-cristã. Entre nós, infelizmente, não há nenhum muçulmano, pelo menos para esta discussão preliminar, no momento em que deveríamos, talvez, começar por voltar nosso olhar em direção ao Islã. Também não há representantes de outros cultos. Nenhuma mulher! Deveremos levar isso em consideração: falar por essas testemunhas mudas sem falar por elas, em vez delas, e tirar daí toda espécie de conclusões.* (Derrida, 2000:15)

sutis (...) [t]ambém significa ser capaz de se conhecer e dialogar consigo mesmo (O'Donnell, 1996:11-12)

(...) porque o espírito não tem gênero e a alma no corpo feminino é igual à alma no corpo masculino. (Brahma Kumaris, 1995)

... e aí assim, a gente comemora o mês que a gente se olhou e se gostou, mas eu não sei o dia certo quando aconteceu, sabe, a gente se olhou e, sabe, se percebeu, e a gente tem um relacionamento muito aberto, muito bom, ele realmente é uma pessoa muito sensível, e é uma pessoa muito amorosa, eu já sou, assim, muitas vezes insegura, mas eu tenho, eu não gosto da palavra medo, eu não gosto de sentir medo, então tudo é muito.. (Serra Negra, 171-175)

No capítulo seguinte, aprofundo as formulações sobre a construção performativa das identidades de gênero, nessa escola-religião, desvelando, assim, a (in)felicidade dos performativos que reivindicam tais identidades, bem como delineio como essa construção se estabelece face ao domínio da diferença e da abjeção presentes na alteridade.

CAPÍTULO IV

IDENTIDADES DE GÊNERO

Eu sei como pisar no coração de uma mulher
Já fui mulher e eu sei
Chico César

somos obrigados, em nossos corpos e em nossas mentes, a corresponder, traço por traço, à idéia de natureza que foi estabelecida para nós... 'homens' e 'mulheres' são categorias políticas, e não fatos naturais

Monique Witting

Os *estudos de gênero* têm se constituído, especialmente a partir das críticas do feminismo aos argumentos biologizantes de uma tradição favorável à dominação masculina, como campo interdisciplinar onde dialogam, por exemplo, a antropologia, a psicanálise, os estudos literários, a sociologia, a história e a própria lingüística. É de meu interesse, neste capítulo, resenhar algumas das principais contribuições para a reflexão sobre o gênero advindas desse campo interdisciplinar e, a partir de uma visão crítica de suas principais formulações, lançar um olhar sobre a construção performativa das identidades de gênero nas práticas discursivas da Brahma Kumaris. Trata-se, simultaneamente, de promover um diálogo (ou melhor, de dar mais uma oportunidade a um diálogo já em andamento) entre os estudos de gênero e as reflexões no campo da lingüística, particularmente em sua vertente de estudos pragmáticos e discursivos²⁷. O diálogo entre

²⁷ Há, de fato, uma produção significativa no campo da Lingüística e da Lingüística Aplicada em torno da questão do gênero. Não se trata apenas de estudos que trazem contribuições dos estudos de gênero, numa via

esses campos, nos termos do presente capítulo, assenta-se sobre as formulações teórico-metodológicas em torno do potencial eminentemente performativo da linguagem, tal como discuti nos capítulos anteriores.

Vale reiterar que é contra o pano de fundo das transformações da intimidade num mundo pós-tradicional, em que as essências não germinam e onde o eu é um projeto que deve ser reflexivamente reivindicado (*cf.* Giddens, 1993), que situo a presente discussão sobre a construção das identidades de gênero no discurso brahmin.

4.1. O gênero como questão

Iniciarei afirmando que o gênero pode ser entendido como critério definidor da subjetividade. Apoio esta formulação particularmente nos trabalhos de Butler (2003 e 1993), Pinto (2002) e Segato (1998). Em termos de nossa interação empírica com o mundo, é possível pensar num ser humano que não tenha uma marca de gênero²⁸? Ou, como indaga a filósofa Judith Butler, “haverá humanos que não tenham um gênero desde sempre?” (2003:162) De acordo com Butler, a humanidade dos corpos é dependente da marca do gênero: “o bebê se humaniza”, diz a autora, “no momento em que a pergunta ‘menino ou menina?’ é respondida” (*id. ibid.*). O gênero é, segundo a lingüista Joana Pinto, “um aspecto fundamental da marcação de identidades, porque fundamental na constituição dos corpos” (2002:101). Para a antropóloga Rita Segato, “os gêneros são (...) o registro no qual nos instalamos ao ingressar numa cena, numa trama de relações” (1998:3). Segundo a autora, a estrutura, desde a primeira cena em que participamos, seja ela familiar ou primigênia, se transveste de gênero. Numa abordagem de interface entre a antropologia e a psicanálise,

de mão única, mas de trabalhos que apresentam formulações pertinentes e interessantes para os estudos de gênero. Considerando tão somente os trabalhos com os quais dialogo nesta dissertação, posso mencionar os textos de Moita Lopes (2002), Pinto (2002) e D. Ferreira (2002).

²⁸ Modalizo esta pergunta (isto é, levanto este questionamento em termos de uma empiria) porque, nos termos da filosofia do karma, é possível pensar em seres sem gênero. A *alma*, o *anjo*, o *ser de paz*, por definição, não têm gênero. Tais seres, não obstante, são supra-humanos: eles são, nos termos da filosofia brahmin, a

Segato atribui a essa cena o caráter de *cena inicial*, no sentido de que é o masculino que irá castrar o sujeito e, cindindo-o da plenitude no materno, é essa lei (isto é, a lei paterna) que irá configurar os futuros arranjos que esse sujeito vai adquirir ao longo de sua existência (*ibid.*: 9-10).

Inicialmente, pode-se afirmar que as imagens corporais que não correspondem a nenhum dos dois gêneros, masculino e feminino, consistem no território da abjeção, do não-humano – e é em contraposição a esse território que o domínio do humano se estabelece (cf. Butler, 2003a, 2000 e 1993). Trata-se, por exemplo, das considerações que se têm feito abertamente à categoria de ‘lésbica’. Segundo Butler, contrariamente aos homossexuais masculinos, tratados por discursos hegemônicos como “objetos de proibição”, muitas vezes a lésbica sequer é mostrada como um objeto proibido. Nos termos da autora,

[a]qui é importante reconhecer que a opressão trabalha não simplesmente mediante atos de aberta proibição, a não ser de um modo mais solapado, mediante a constituição de sujeitos viáveis e a conseguinte criação de um âmbito de (não) sujeitos inviáveis — *abjetos*, poderíamos chamá-los — que não são nomeados nem proibidos dentro da economia da lei. Aqui a opressão funciona criando o reino do não pensável e do não mencionável. Se o lesbianismo não está proibido explicitamente, isso se dá em parte porque nem sequer pode entrar no campo do pensável, do imaginável, essas coordenadas de inteligibilidade cultural que regulam o real e o nomeável (Butler, 2000:96, ênfase do original).

Sendo os gêneros instituídos numa matriz de poder (compulsoriamente heterossexual, branca e falocêntrica), então ficam excluídos, a rigor, os seres abjetos, “aqueles que não são ainda “sujeitos”, mas que formam o exterior constitutivo do domínio do sujeito” (Butler, 1993:3). Nos termos de Butler, o abjeto designa precisamente aquelas zonas “inabitáveis” e “não-vivenciáveis” [unlivable] da vida social, que são, no entanto, habitadas por aqueles que não ostentam o signo de sujeitos, mas que são requeridos para circunscrever as arestas do domínio do sujeito. Essas zonas inabitáveis irão constituir a

contraparte não corpórea dos seres humanos. Sua existência não se dá no mundo físico, mas no mundo das almas.

alteridade inimiga, “contra a qual — e em virtude da qual — o domínio do sujeito irá circunscrever sua própria reivindicação de autonomia e de vida” (*id. ibid.*). Por enquanto, utilizarei a noção de *alteridade abjeta* como uma premissa inicial, sem me preocupar, apenas neste momento, em desdobrá-la para uma observação da vida social ou da “gramática” do gênero no discurso brahmin. Avancemos um pouco mais nos problemas dos gêneros.

A formulação do conceito de gênero está profundamente relacionada ao desenvolvimento do feminismo norte-americano, a partir da década de 1960, em seu íntimo diálogo com o pós-modernismo francês. Trata-se de um momento histórico em que outros movimentos, além do próprio movimento feminista, se insurgem contra o centro branco, masculino e heterossexual. Uma idéia cara às margens negras, de minorias étnicas, homossexuais, femininas, entre outras, agora organizadas politicamente, é que a dominação e a desigualdade (social, econômica, sexual) impostas pelo centro hegemônico não são naturais, mas naturalizadas. Eis que se criava (mais) um espaço para a compreensão e o combate às desigualdades. As mulheres, organizadas em movimento político, passaram a postular o sexo como uma categoria política, uma vez que este pressupõe relações de poder (Alves e Pitanguy, 1991). O feminismo vai, nesse sentido, de encontro a uma tradição que associa o espaço individual, privado, à neutralidade, e o espaço público, “objetivo”, à política. No discurso das precursoras do feminismo, reivindicava-se a idéia de que a sexualidade não pertencia unicamente à esfera privada. E isso se baseava no argumento de que, no domínio do sexual, há grandes questões de poder. O domínio da intimidade passava então a ser visto, sobretudo, como um espaço político. Como bem argumentam Alves e Pintanguy, “o discurso feminista, ao apontar para o caráter também subjetivo da opressão, e para os aspectos emocionais da consciência, revela os traços existentes entre as relações interpessoais e a organização política pública” (1991:8).

O feminismo, enquanto movimento político, assumiu uma concepção do que seja sujeito, especificamente o sujeito ‘mulher’. Essa concepção foi, segundo Butler (2003a), o principal pilar da organização política e intelectual do movimento. Interessava ao movimento, por exemplo, entender como se dá a relação da mulher, em termos da

construção cultural de hierarquias e da dominação, com o sujeito ‘homem’. Trata-se, portanto, de uma questão de *representação*. Mas, conforme argumenta Butler (2003a), representação é um termo polêmico, e a sua utilização no discurso feminista não se deu sem prejuízos para a própria fundamentação política do movimento. Diz a autora:

Por um lado, a *representação* serve como termo operacional no seio de um processo político que busca estender visibilidade e legitimidade às mulheres como sujeitos políticos; por outro lado, a representação é a função normativa de uma linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro da categoria das mulheres (Butler, 2003a:18, grifo da autora).

A representação desse sujeito, da categoria ‘mulheres’, ao postular “o que é verdadeiro da categoria das mulheres”, deu-se de acordo com uma noção estável e essencialista do que seja ser mulher. A própria definição de feminismo em Alves e Pitanguy (1981), cuja reflexão mobilizei há poucos parágrafos, pressupõe “uma experiência específica e comum das mulheres”. A seguir, eis o excerto maior onde se assenta essa formulação:

[o movimento feminista] caracteriza-se pela auto-organização das mulheres em suas múltiplas frentes, assim como em grupos pequenos, onde se expressam as vivências próprias de cada mulher e onde se fortalece a solidariedade. Os pontos de vista e as iniciativas são válidos não porque se originem de uma ordenação central, detentora de um “monopólio de verdade”, mas porque são fruto *da prática, do conhecimento e da experiência específica e comum das mulheres* (ibid.:9, grifo meu)

Entendo que uma leitura possível do trecho em destaque é que o “específico”, “o comum” das mulheres, aí temporalmente marcado como algo *a priori*, é produzido, performativamente, pelos atos de fala mesmos que pressupõem a sua pré-existência. Lembra Butler que, segundo a teorização sobre o poder em Foucault, “os sistemas jurídicos de poder *produzem* os sujeitos que subseqüentemente passam a representar” (2003a:18,

grifos da autora). O poder jurídico, ou, no caso em questão, o poder do movimento político feminista, constrói discursivamente a identidade do sujeito, que, em seguida, será objeto de suas sanções e reivindicações. Nos termos de Butler, para o feminismo, a representação da categoria “mulheres”, mesmo no plural, significou a compreensão de um sujeito estável, dotado de características “comuns a todas as mulheres”. Desconsideravam-se, assim, as intersecções políticas e culturais em que o gênero é produzido, como a classe social, a raça, a etnia, a faixa etária, entre tantas outras.

Pinto (2002) chama atenção para o fato de que, nessa *compreensão inicial* do sujeito do feminismo, a mulher era representada diferencialmente ao homem em termos de características fundadas no aparelho reprodutor, “portanto numa heterossexualidade compulsória” (p.103). Nos termos da autora:

Então haveria o homem que fecunda a mulher que gera e dá a luz, e toda a organização em torno desses atributos (representações do feminino e do masculino, relações estabelecidas a partir dessas representações, etc.). E está instalada a armadilha de se pensar previamente os corpos, porque um dos efeitos do discurso hegemônico sobre os corpos é justamente o de tomar sua existência como um fundamento real e incontestável do sujeito. (*id.ibid.*)

A constituição e o funcionamento do gênero certamente transcendem a parafernália anatômica e a universalidade que muitas posições feministas insistiram em pressupor. D. Ferreira (2002), em investigação sociolinguística, verifica no discurso de suas informantes que a construção do feminino não se dá em termos estáveis ou essenciais. Mesmo se tratando de uma *mesma* classe social (mulheres de mesmo nível socioeconômico: classe média alta), os processos de identificação desses sujeitos eram *múltiplos*. As oito mulheres entrevistadas por D. Ferreira transitavam entre identificações com o masculino e a auto-afirmação diante deste, entre a linguagem da sensibilidade e a linguagem do uso do poder, entre a mulher “tradicional” e a mulher executiva. O próprio deslizar desses discursos em diversas possibilidades de *ser mulher* — “fêmea, feminismo, feminilidade e ‘feminilidade’” (D. Ferreira, 2002:105) —, no interior de uma *mesma* classe social, numa *mesma* cidade (no caso, São Paulo), põe em xeque a existência de uma experiência “comum e específica

das mulheres”. A complexidade da questão identitária é significativamente arrematada no trabalho de Ferreira quando de seu diálogo com a filosofia de Willard van Orman Quine, para quem “ser é ser o valor de uma variável”. Ou seja, ao invés de uma categoria universal, definível em termos essenciais, a identidade feminina, ou melhor, as identidades femininas, são múltiplas, fragmentadas, postuladas pelos atos de fala mesmos que proclamam sua (pré)existência.

4.2. Desconstruções do gênero

Se, no interior do feminismo, a noção de patriarcado universal (isto é, a dominação universal masculina) não desfruta mais da credibilidade de outrora, não se pode dizer o mesmo da compreensão, em termos universalizantes, da categoria ‘mulheres’. A desconstrução dessa noção de sujeito, a partir de formulações nos campos da psicanálise e da filosofia, tem sido uma tarefa assumidamente “necessária” nos trabalhos de Butler e Segato. E entenda-se desconstrução não como descarte ou destruição de um conceito. Trata-se aqui da perspectiva derridiana de investigação em que se invertem as hierarquias, em que se discutem as premissas até então apriorísticas e inquestionáveis (o corpo como significado *prévio* ao gênero, por exemplo), enfim, em que se revelam os princípios demasiado humanos e contingentes de categorias tidas como universais e supra-humanas.

Vale salientar que escapa aos interesses desta dissertação esboçar uma cartografia detalhada dos estudos de gênero ou dos estudos feministas, indicando neles os domínios do essencialismo ou, por assim dizer, da desconstrução do gênero. Para o propósito que assumo aqui, isto é, compreender como o gênero é performativamente postulado no discurso brahmin, parto justamente das posições dessas autoras no interior dos estudos de gênero, além das formulações de Pinto (2002) e Moita Lopes (2002), no interior dos estudos da linguagem. Para além de uma concepção simplista do gênero como substância, como marca cultural de corpos sexuais naturais, o que tento articular aqui é uma compreensão de como o gênero é produzido nos sistemas de poder, no interior dos atos de fala que o postulam como *prévio*, essencial ou descorporificado, e quais são os processos que o

reificam e naturalizam, processos mesmos que, acredito, estão por trás dos argumentos de que a identidade de gênero é um *a priori* imóvel. A tarefa da desconstrução do gênero que empreendo aqui, em outras palavras, se inspira na desconstrução do sujeito do feminismo que Butler promove. Eis algumas de suas problematizações:

Desconstruir o sujeito do feminismo não é (...) censurar sua utilização, mas, ao contrário, liberar o termo num futuro de múltiplas significações, emancipá-lo das ontologias maternais ou racistas às quais esteve restrito e fazer dele um lugar onde significados não antecipados podem emergir. (Butler, 1992:36)

Obviamente, a tarefa política não é recusar a política representacional — como se pudéssemos fazê-lo. As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo, mas somente uma genealogia crítica de suas próprias práticas de legitimação. Assim, o ponto de partida crítico é o presente histórico, como definiu Marx. E a tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam. (Butler, 2003a:22).

Como disse anteriormente, o termo ‘desconstrução’, tal qual empregado nos trabalhos do filósofo franco-argelino Jacques Derrida e na esteira de trabalhos que dialogam com seu pensamento, não é mesmo que destruição, negação ou descarte. Trata-se, ao contrário, da possibilidade de re-significar. Como bem lembra Butler, é no *presente histórico*, nas categorias presentes e não *além* delas, que se pode problematizar e reutilizar o material teórico que se desconstrói. Abrir uma categoria (e.g., o sujeito) a significações “que anteriormente não estavam autorizadas” (cf. Butler, 1992:34) só pode ser feito *na* linguagem, não *sobre*, nem *além*.

Um aspecto relevante a discutir nesta anunciada desconstrução do gênero diz respeito ao lugar da lei paterna, epítome das proibições e castrações, nos processos de identificação do sujeito. Numa concepção psicanalítica, não se pode dizer que masculino e feminino formam um binário simples calcado na metafísica da substância. Recorro aqui à

reanálise de um mito dos índios Piaroa (Venezuela) efetuada por Segato (1998)²⁹ e que exemplifica as interdições do gênero. O mito trata do deus Wahari, de suas várias mulheres e de seu irmão chamado Buok'a. O seu irmão tem o direito de se satisfazer sexualmente com todas as mulheres, sendo dotado de um pênis muito longo, que é carregado em volta de seu pescoço. Buok'a vive um estado de gozo constante, interrompido apenas quando Wahari decide pôr um fim a esse estado. Para tanto, o deus Wahari, dissimuladamente, veste-se de mulher e corta o pênis do seu irmão, que passa a ter um membro de dimensões “normais”. O ato de castração, seguido de sangramento, faz Buok'a se sentir menstruado. As mulheres ainda o visitam uma última vez e, a partir de então, adquirem (isto é, se contaminam com) a menstruação e, por acréscimo, todas as restrições e reclusões a ela vinculadas. Instauram-se, então, os limites da ação de homens e mulheres na sociedade: “o homem passa a ter o exercício de sua sexualidade limitado e a mulher curva-se, desde esse momento, às imposições derivadas do seu período menstrual” (Segato, 1998:9).

Na reanálise de Segato, o ser quase abstrato que vem delimitar as arestas de atuação de homens e mulheres é o portador da norma, no caso, deus Wahari. Não se trata, segundo ela, de uma entidade neutra, mas de um princípio masculino. Ou melhor, *de um princípio do poder masculino*. Independente do fato de esse deus assumir uma figura feminina ou de aquele que lhe é inferior, seu irmão, ser mais ativo, é ele, o deus, — *masculino* —, quem irá “instituir a lei, distribuir identidades e definir responsabilidades na vida social” (p.9). Trata-se, nos termos de Segato, da lei fálica da interdição e separação.

A autora aponta que há aí um paralelo com o processo de emergência do sujeito nos termos lacanianos. A criança, numa sensação original de contigüidade com o corpo da mãe (ou função materna, feminina, qualquer pessoa que se posicione assim em relação à criança), depara com a função fálica do pai (ou função paterna, masculina, qualquer que seja a pessoa que venha a se posicionar assim diante da criança) que irá capturar uma parte do desejo da mãe e subtraí-la. Em termos lacanianos, o sujeito surge para a vida social a partir dessa interdição. No horizonte da fusão com o feminino, no gozo irrestrito do

²⁹ Segato, em sua reanálise, chega a uma conclusão diferente da autora que primeiramente analisa o mito, Joana Overing (1986) Men control women? the ‘catch 22’ in the analysis of gender. *International Journal of*

materno, eis que surge o paterno, fálico, interceptador, que irá impor a lei que limita e separa, “da qual dependerá a possibilidade de viver dentro de uma norma social”. (p.10). Nos termos de Lacan, trata-se da ‘castração’, processo corolário da ‘proibição do incesto’ no campo antropológico do parentesco.

É importante salientar que masculino e feminino, nessa visão, não correspondem a homem e mulher. A anatomia não irá determinar quem preencherá essas posições, quem exercerá esses papéis.

Nos termos da leitura de Butler da obra lacaniana, a lei proibitiva que determina a entrada da criança na cultura marca também o uso da linguagem:

A fala só emerge em condições de insatisfação, sendo a insatisfação instituída por via da proibição incestuosa; perde-se a *jouissance* [o gozo] original pelo recalçamento primário que funda o sujeito. Em seu lugar emerge o signo que é analogamente barrado do significante, e que busca naquilo que significa a recuperação daquele prazer irrecuperável. Lastreado nessa proibição, o sujeito só fala para deslocar o desejo pelas substituições metonímicas desse prazer irrecuperável. A linguagem é o resíduo e a realização alternativa do desejo insatisfeito, a produção cultural diversificada de uma sublimação que nunca satisfaz realmente. O fato de a linguagem, inevitavelmente, não conseguir significar é a consequência necessária da proibição que alicerça a possibilidade da linguagem e marca a futilidade de seus gestos referenciais. (Butler, 2003a: 73-74).

Insistir nos desdobramentos das formulações teóricas sobre a interdição na construção da subjetividade, nos termos do presente trabalho, justifica-se exatamente porque, como demonstro a seguir, o campo do proibido, do interdito, às vezes daquele *alter* que é mesmo abjeto, é central nas reivindicações identitárias brahmíns. Como veremos logo a seguir, ter um corpo, ter uma família lokik³⁰, ter desejos sexuais e, eventualmente, ser de um determinado gênero são aspectos repudiados, preteridos em nome de se ser uma alma, participar de uma família alokik, ser celibatário. Como bem lembra Segato em sua leitura

Moral and Social Studies. 1(2), summer.

³⁰ Lokik significa ‘mundano’, ‘comum’, ‘vulgar’.

da filosofia de Judith Butler, o sujeito se constitui por meio de operações de exclusão, “emergindo num mar de negações” (Segato, 1998:10).

O caráter constitutivo da lei paterna e suas implicações para a compreensão dos mecanismos de exclusão na construção da identidade, de um lado, e o caráter construído, performativizado, dos gêneros, de outro lado, nos levam a questionamentos não apenas em torno das formas de constituição e reivindicação do gênero na vida social, mas também em torno do conceito mesmo de gênero. A título de problematização, retomo as perguntas de Segato sobre o conceito de gênero:

[seria o gênero] uma dualidade empírica, observável, de papéis, atribuições, direitos e deveres, ou uma estrutura de relações cujos termos se transvestem de atores da vida social, mas onde a adesão desses personagens a esses termos é sempre fluida e até certo ponto aleatória? É o gênero documentável simplesmente como o que homens e mulheres fazem numa determinada sociedade? Ou o observável é nada mais e nada menos do que uma transposição, para um quadro de verossimilhanças, de uma cena primária, original, mítica e muito próxima da abstração da estrutura?

Não me parece que o gênero seja algo observável, aquilo que homens e mulheres “são”. Porque o “observável” aqui parece ser da ordem do constativo — e, se entender o gênero fosse o mesmo que *constatar* traços que caracterizam ‘homem’ e ‘mulher’, então, a rigor, seria válido dizer que o gênero, uma vez constativo, pode ser entendido em termos vericondicionais. Haveria aquilo que se aplica e aquilo que não se aplica aos gêneros. Mas, como defende Butler, as significações do gênero distanciam-se do “discurso do verdadeiro e do falso”. Ao invés de constativo, o gênero é performativo. Ele é da ordem do construto: “não se nasce mulher, torna-se mulher”, disse Simone de Beauvoir. Não é a anatomia ou o sexo “natural” quem irá compor o gênero, mas as performances do corpo (Butler, 2003), do corpo falante.

Butler defende que os componentes “paródia” e “fantasia” são elementos constitutivos do gênero. A expressão da travesti, por exemplo, pelas inversões de hierarquias e pela subversão mesma do gênero que produz em suas performances corporais,

revela que “a aparência é uma ilusão” (p.195). Sobre essa questão, eis as palavras da antropóloga Esther Newton citadas por Butler:

O travesti (sic) diz (...): “minha aparência ‘externa’ é feminina, mas minha essência ‘interna’ [o corpo] é masculina”. Ao mesmo tempo, simboliza a inversão oposta: “minha aparência ‘externa’ [meu corpo, meu gênero] é masculina, mas minha essência ‘interna’ [meu eu] é feminina. (Butler, 2003:195-196)

O discurso do verdadeiro e do falso não cabe aí, porque é justamente o domínio da felicidade do performativo que está em jogo. A ação (corporal, lingüística) da travesti produz o ser em evento que designa: e isso não pode ser logicamente falso ou verdadeiro, mas uma ação bem ou mal sucedida, feliz ou infeliz. Vale lembrar que, nos termos da leitura de Felman (1980) do texto austiniano, felicidade e infelicidade estão inevitavelmente associadas ao prazer e à ação sobre o outro pressupostas no conceito de performativo em Austin.

4.3 A reivindicação de identidades de gênero nas práticas discursivas brahmins

Se se tratasse aqui de um trabalho de orientação positivista, atento à “objetividade” dos dados e à quantificação, certamente o tratamento da multiplicidade de sentidos envolvidos nas reivindicações de gênero nas práticas discursivas brahmins tenderia a encaixá-las (as reivindicações) em categorias mais ou menos estáveis e delimitadas, talvez até inter-incomunicáveis. A título de exemplificação, observemos os seguintes dizeres a respeito de “ser mulher”:

EXCERTO I

Blanche - Oi, o meu nome é Blanche, e eu quero só falar uma coisinha. Quando a Frida falou na mesa do poder, eu queria só lembrar uma coisa. Porque a gente precisa separar a mesa do possibilitar. *Essa é a mesa do feminino. Quando a gente senta na mesa do possibilitar, que não é a mesa da decisão, mas a mesa da cozinha, eu acho que muita coisa boa*

acontece. Nós podemos gerar muita coisa, muita transformação e alimentar mesmo a alma. Então eu estou propondo só de a gente refletir um pouquinho sobre essa mesa do possibilitar, porque eu acho que essa é a nossa... só isso. (Perdizes 2: 356-362, ênfase acrescida)

EXCERTO 2

Frida - Estamos herdando um mundo em que se diz hoje “o mundo está nas mãos da mulher”. Tem coisa mais difícil do que essa? *Nós mulheres temos o mundo nas mãos, ou nos ombros. E é com essa questão que eu queria passar pra vocês, porque não há momento na história tão importante quanto este, é um momento sem precedentes. Porque nós mulheres estamos sendo convocadas, por uma sociedade que foi há milênios uma sociedade patriarcal, e que não dava voz às mulheres, e que diz às mulheres que elas têm que resolver as questões desse mundo. Nós temos que mudar os sistemas de produção, os sistemas econômicos e financeiros, nós temos que fazer reciclagem, nós temos que cuidar da ecologia, da educação das novas gerações, nós mulheres somos a salvação no nosso planeta. (Perdizes 2: 99-107)*

EXCERTO 3

Se os valores em que pautamos nossas vidas são adquiridos em nossos entorno físico e circunstâncias, incluindo-se aí o fato de basearmos nossa identidade em ser homem ou mulher, então nós estamos nos privando de metade de nossa natureza inata. A espiritualidade é a prática de abrir o olho interno da sabedoria e de se tornar consciente da profundidade e riqueza de nossa verdadeira natureza – um balanceamento harmonioso do melhor de ambos, masculino e feminino. Este é o primeiro passo rumo à igualdade, *porque o espírito não tem gênero e a alma no corpo feminino é igual à alma no corpo masculino. (Brahma Kumaris, 1995:3, ênfase acrescida, tradução minha).*

Trata-se, certamente, de três dizeres (performativos) diferentes sobre o gênero feminino. No primeiro, Blanche, aluna da instituição, lembra que a mesa da mulher “não é a mesa da decisão, mas a mesa da cozinha”; no segundo, Frida, palestrante convidada especialmente para o evento em que se discutia o dia internacional da mulher, alguém que conheceu a Brahma Kumaris no momento em que “estava conquistando uma das coisas mais emblemáticas da [sua] mudança”, afirma que é das mulheres e não dos homens o poder de mudar o mundo; no terceiro, tem-se um dizer institucional³¹, segundo o qual ser

³¹ O documento de onde extraí o excerto, originalmente escrito em inglês e publicado no site internacional da Brahma Kumaris, não é assinado.

mulher (ou ser homem) é um aspecto secundário e que a “nossa verdadeira natureza” está na alma e não no gênero.

Como abordar esses dizeres nitidamente contrários? Seria possível postular, analiticamente, uma verdade sobre o gênero na Brahma Kumaris? Como afirmei nos capítulos anteriores, a postura que adoto não é a de, “objetivamente”, quantificar e, assim, estabelecer verdades sobre o gênero. Se entendemos o gênero *performativamente*, a própria noção de “verdade” se torna problemática. Afinal, o domínio do performativo, na leitura de Felman (1980), é o domínio (inconsciente) da ação e do prazer do corpo falante e não o domínio analítico e constativo de uma semântica vericondicional. Defendo que a aparente contradição em pauta pode ser entendida segundo a visão de que “a identidade nos escapa” (cf. Élide Ferreira, 2002). A natureza fragmentada e proteiforme das identidades explica o fato de convivemos com várias e não apenas uma identidade de nosso eu, por exemplo. Nos termos de Moita Lopes, “as identidades sociais [são] fragmentadas, contraditórias e em processo” (2002:63). Depreende-se daí, segundo o autor, que é impossível descobrir uma essência comum a todos os membros de uma identidade social específica: “parece útil pensar as identidades sociais, metaforicamente, como mosaicos ou como imagens de caleidoscópios que se modificam nas várias práticas discursivas em que atuamos” (*id. ibid.*).

O fato de *ora* a mulher ser entendida como inferior ao homem, *ora* como superior, *ora* como uma alma (portanto, nem superior nem inferior, mas igual) indica uma multiplicidade naquilo que se pretende uno. Afinal, ao falar em identidade, muitas vezes, o que o sujeito quer reivindicar é o *idêntico a si mesmo (e ao grupo de que se faz parte) ao longo do tempo*. Desvelar a multiplicidade e a fragmentação nessa aparente unidade é uma das tarefas da desconstrução. É justamente isso que Judith Butler (2003a e 1993) faz em sua desconstrução do sujeito do feminismo.

Abordar essa diversidade de dizeres em torno do que se pretendia uno requer, de um lado, um olhar sobre a singularidade dos performativos em questão e, de outro lado,

compreender que a identidade *é da ordem do evento* e não da fixidez³². Uma derivação possível da articulação desses “dois lados” é que, sendo da ordem do evento, o melhor olhar a lançar sobre a identidade é aquele que busca na própria exibição das identidades, isto é, nos atos de fala que as tematizam, o caminho para a formulação de hipóteses explicativas para a questão.

4.4 Sobre o caráter inato e essencial das identidades de gênero no discurso brahmin

Como discutimos anteriormente, uma idéia que se costuma associar aos gêneros é que eles consistiriam em *atos naturais*. Sendo o gênero uma “expressão” do corpo sexuado, então tem-se que a “receptora passiva”, aquela que é “frágil” e “fraca”, tenderia, naturalmente, a exibir um comportamento de acordo com sua constituição biológica. O “penetrador ativo”, aquele que é “viril” e “forte”, exerceria, então, a papel ativo do provedor. Derivar-se-iam, então, dessas qualidades concretas as qualidades abstratas dos gêneros: “homens são dinâmicos e corajosos”, “mulheres são sensíveis e compenetradas”, etc. Essas qualidades naturais e inatas são, muitas vezes, postuladas no discurso brahmim. Vejam-se, a seguir, algumas dessas “constatações”, devidamente grifadas por mim:

EXCERTO 4

Temos que ser livres de repressão, de opressão, para que possamos emergir as qualidades femininas. *A compaixão, a honestidade e o amor são as qualidades femininas naturais*. E com a espiritualidade, Deus permite que essas qualidades possam emergir. Mas por que elas desapareceram? As mulheres tinham essa natureza de serem muito frágeis. E as mulheres permitiram serem reprimidas. Mas agora isso acabou. (Dadi Janki, <http://www.bkumaris.com.br/Palestras/palestra0005>)

EXCERTO 5

(...) as qualidades *tradicionalmente femininas, tais como paciência, tolerância, sacrifício, gentileza e amor* como valores centrais necessários

³² Atribuo a Maria Luiza Coroa, da UnB, a articulação da questão da identidade com a questão da eventicidade. Aproveito a ocasião para agradecê-la pela proveitosa discussão em torno do tema desta dissertação.

para o desenvolvimento espiritual e o desenvolvimento humano (Brahma Kumaris, 1995:, tradução minha)

EXCERTO 6

As mulheres têm as qualidades da *tolerância, amor, renúncia e cuidado*, por que então elas são tratadas como cidadãos de segunda classe? (Dadi Gulzar, *The different roles of men and women*, <http://www.bkwsu.com/bkun/socdevil/livingwisdom.html>, tradução minha)

EXCERTO 7

Realmente, a mulher da Índia é grandiosa. *Ela sofre todo tipo de infelicidade e, ainda assim, não diz uma palavra. Ela carrega todas as cargas.* (Chander, 2003:90)

EXCERTO 8

A proposta deste CD de meditação é propiciar a criação de pensamentos e sentimentos elevados sobre as *qualidades masculinas dentro de nós, associadas ao sol, à luz, ao dinamismo, alegria, coragem, determinação*. E *as qualidades femininas, comparadas à lua, ao silêncio, à calma, à paciência, aceitação, energia amorosa, devoção*. Todos carregamos o sol e a lua dentro de nós, a energia masculina e feminina, prontas para serem descobertas, experimentadas e harmonizadas em direção ao equilíbrio e à união plena.

(http://www.bkumaris.com.br/Lit_Medit.htm)

EXCERTO 9

(...) nossos irmãos são aqueles que são muito inteligentes, engenhosos e sensatos. Os irmãos são chamados Pandavs (guias), Mahavirs, *os bravos e corajosos* (...) (Dadi Prakashmani, *The diferent roles of men and women*, <http://www.bkwsu.com/bkun/socdevil/livingwisdom.html>, tradução minha)

Como podemos verificar nesses excertos, as características e traços dos gêneros são postulados como naturais e inerentes. Diz-se, por exemplo, que as mulheres *têm as qualidades* da tolerância e do amor (6), que são tolerantes e resignadas (7), que todos temos as qualidades masculinas associadas ao sol *dentro de nós* (8), sendo que tais atributos são tradicionais (5) e naturais (4). Diante disso, pergunto: a que leitura alternativa poderíamos submeter esses atos de fala? Uma primeira questão diz respeito ao uso de “qualidade” para

falar de certos aspectos dos gêneros. “Qualidade”, nesses excertos, tem a ver com inerência e com aquilo que sempre existiu. Daí, por exemplo, a co-ocorrência desse termo com itens lexicais como “dentro de nós” e “tradicionalmente”. No discurso brahmin, não se explica, no entanto, como esses traços do comportamento masculino ou feminino *vieram parar “dentro de nós”*, ou quando se instituiu essa tradição. A resposta para isso parece se assentar no fato de que o gênero brahmin se investe de constatividade para criar a aparência do fixo e do “desde sempre”. Apaga-se, na aparência da constatividade, todo um processo, que é, sobretudo, performativo.

É importante considerar que, no campo dos estudos de gênero, conforme comentei anteriormente, entende-se que as características essenciais atribuídas aos gêneros (como podemos verificar nos excertos em questão, isto é, “homens são corajosos”, “mulheres são amorosas”), ao invés de naturais, são naturalizadas. Pode-se aventar, então, que os ‘constativos’ em questão são, na verdade, ‘performativos’ mascarados (*cf.* Austin, 1975). De acordo com essa visão, o enunciado constativo “A compaixão, a honestidade e o amor são as qualidades femininas naturais” é, na realidade, um performativo mascarado, provavelmente um ato ilocucionário expositivo (*cf.* Austin, 1975:151) como “(Eu defendo que) a compaixão, a honestidade e o amor são qualidades femininas naturais”. E o performativo, epítome da linguagem como um todo, ao ser enunciado, opera. Defendo que essas formulações sobre a inerência de certas qualidades dos gêneros, para além de meras descrições, revelam a produção, via discurso, de corpos dóceis, que são, ao mesmo tempo, objeto de sanções.

Percebe-se, nesse conjunto de exemplos que apresentei anteriormente, que as características (ou, no termos do discurso brahmin, as *qualidades*) inerentes, naturais e tradicionais dos gêneros seguem um projeto de pureza, de acordo com os princípios da filosofia do karma. Trata-se, em outras palavras, da enunciação de uma *promessa da pureza*, conforme discuto a seguir.

Há também indícios de que o caráter “essencial” e “inato” da identidade de gênero é postulado no discurso brahmin em função da sanção de que há uma tendência inata do sujeito a ser *complementar* ou *igual* ao gênero oposto. A *complementariedade* é enaltecida,

por exemplo, na proposta do CD de meditação *Sol e Lua*, em que se defende a idéia de que “carregamos o sol e a lua dentro de nós, a energia masculina e feminina”, as quais devem ser harmonizadas. Dadi Janki desenvolve uma formulação semelhante:

EXCERTO 10

Esses dois poderes [o poder intelectual do homem e o poder de fé no intelecto da mulher] mantêm um efetivo balanço, na medida em que os dois são essenciais. Tem sido lembrado na mitologia indiana que os irmãos são pandavs e as irmãs são shaktis. A *beleza da igualdade* consiste em observar e respeitar o papel de cada um e reconhecer a contribuição do papel de cada um. (Brahma Kumaris, 2003, ênfase e tradução minhas).

No discurso brahmin, a noção de *igualdade* parece relacionar-se justamente com o princípio de que, sendo a base da identidade a alma e não o corpo, então é indiferente de que gênero se é. Não importa o corpo (ou o gênero) que tenho, mas a alma que logo sou. Portanto, se sou homem ou sou mulher, isso não conta (para minha subjetividade, nesse discurso entendida em termos de minha condição de alma), mas sim minhas virtudes. Como lembra o pronunciamento brahmin às Nações Unidas sobre a mulher, “se basearmos nossa identidade em ser homem ou mulher, então nós estamos nos privando de metade de nossa natureza inata” (Brahma Kumaris, 1995:3). O excerto abaixo, extraído de O’Donnel (1996:19), por falar do papel de “aspectos relativamente superficiais” como sexo e corpo, é bastante revelador:

EXCERTO 11

A alma não é masculina nem feminina

Como uma energia, a alma tem dentro de si qualidades que são tanto masculinas como femininas. Apesar de a alma ser, sem dúvida, afetada pelo sexo de seu corpo na forma de condicionamento e influências sociais, **esses aspectos são relativamente superficiais. O eu verdadeiro não tem gênero.**

Os egípcios da Antigüidade tinham arraigada consciência dessa verdade profunda, mostrada no seguinte trecho de uma conversa no *Egyptian Book of the Dead* (Livro Egípcio dos Mortos) entre Ísis e seu filho Hórus:

— *Hórus* – *Como as almas nascem, masculinas ou femininas?*

— *Ísis* – *As almas, meu filho Hórus, são iguais por natureza... Não existe ninguém entre elas, seja homem, seja mulher. Essa distinção só existe entre os corpos, e não entre os seres incorpóreos.*

(negrito acrescido)

Como se pode perceber, a distinção entre corpo e alma — com a conseqüente aposta na idéia de que é a alma que se deve valorizar — é uma questão ubíqua no discurso brahmin, especialmente quando se trata de gênero. Nos termos dessa filosofia, a alma é eterna e estável; o corpo é da ordem da contingência e da limitação. Mantê-lo *puro* é condição necessária para que as características inerentes da alma (i.e., as virtudes) possam ser expressas. Mas, simultaneamente à reivindicação da pureza do corpo, acontece um processo de *descorporificação* do gênero. A construção de um gênero descorporificado está de acordo com o princípio de que é a alma e não o corpo a base da identidade. O gênero, como diz O'Donnel, é “superficial”. O gênero descorporificado pode ser evidenciado ainda na afirmação de que “o eu verdadeiro não tem gênero” e de que os seres “incorpóreos”, no dizer de Ísis citado por O'Donnel, não precisam de uma distinção de gênero. Para além de *incorpóreos*, esses seres parecem ser *descorporificados*, isto é, a construção de sua não corporeidade é, sobretudo, performativa.

Veja-se a seguir o trecho que uma meditação que fala do lugar da identidade:

EXCERTO 12

siento que soy más que mi identidad
mi nombre... mi sexo... mi profesión
soy más que todo lo que pensaba
soy más que lo que los otros piensan de mí...
soy un alma...
(<http://www.bkcolombia.com/rycourse/iry/ry4.htm>)

Embora o excerto acima possa sugerir a idéia de que se pode ir além da própria identidade (“siento que soy más que mi identidad”), entendo que a iterabilidade desse discurso repete a idéia de que a verdadeira identidade é a identidade da alma e não a do corpo: sou mais que meu *nome*, meu *sexo*, minha *profissão* e até do que o *outro* pensa de mim. Uma formulação semelhante sobre esses aspectos “superficiais” da identidade pode ser verificada no seguinte excerto de uma aula para mulheres, cujo tema era a “identidade espiritual”:

EXCERTO 13

esse momento inicial da nossa história foi um momento em que existia sim a percepção, a identidade espiritual completamente fortalecida, a base do relacionamento comigo mesmo e com as pessoas era espiritual, especial, não comum, portanto a minha vida fluía de uma forma muito maravilhosa, mas chegou um determinado momento da história da minha vida, quando a minha identidade começou a se ((inaudível)) no externo, no grosseiro, no visível somente, então aí é que o poço começou a ser escoado, e então a minha percepção ficou limitada e então os problemas começaram a existir, porque muita oscilação começou a existir.
(Perdizes1, 92 -99)

A idéia de que temos uma essência original, perdida quando de nosso contato com os valores da Idade do Ferro, fica evidente neste excerto. É a busca por esta essência, em última instância, que promoverá a fixidez, a segurança e o fortalecimento prometidos para o domínio dos valores da alma, em oposição aos valores do corpo. Os “aspectos visíveis da identidade” (nome, sexo, profissão, gênero), enfim, aqueles fatores que dizem respeito ao corpo, formam, portanto, o território da abjeção. Daí a reivindicação de se ir *além* do nome, do sexo, da profissão, daquilo que os outros pensam de nós — performativiza-se, nesse

discurso, a noção de que a alma está *além* das questões do corpo e da abjeção que nele é inscrita.

Gênero, sendo atributo do corpo, é, portanto, reivindicado como se se tratasse de um aspecto secundário nas identidades dos brahmins. Várias designações utilizadas pelos membros da escola são coerentes com o fato de que o gênero, nessa filosofia, é tido como secundário. Afinal, ele é do corpo e não da alma. Nesse sentido, ao reconhecer o *anjo* que cada um tem dentro de si, ao enfatizar que se trata de *almas* e não corpos que estão reunidos nas meditações, que todos são *seres de paz*, esses sujeitos estão reivindicando a “não-identificação” com um certo gênero para as suas narrativas de identidade e, sobretudo, a pureza. Eis a *descorporificação do gênero*.

A narrativa do guru Siddhanandaji, extraída do *Adi Dev*, é um bom exemplo desse processo de descorporificação do gênero:

EXCERTO 14

Eu sempre acreditei que se homens e mulheres permanecessem juntos, eles nunca poderiam permanecer puros. Esta é a primeira vez em minha vida que eu vejo que isto é possível. Pois nos dias em que vivi aqui, por nem um único dia eu estive consciente de homem e mulher, mas foi sempre a alma que eu vi, e sempre almas em grande consciência espiritual. Mesmo depois de conviver com Karma Sannyasis, a visão do olho de minha mente nunca foi tão pura. (Chander, 2003:158)

O olhar do guru, informado pela promessa da pureza, permitia-lhe observar apenas “as almas em grande consciência espiritual”. Trata-se um *olho da mente puro*, como relata o próprio guru. Perceber que se trata de homens ou mulheres, em outras palavras, advém de um olhar limitado, dos olhos físicos, abjetos. Vale lembrar que esse olhar, como afirmei a seguir, é guiado por uma promessa. Um olhar performativo, afinal: não é a promessa um ato de fala por excelência? Vejamos, a seguir, mais um excerto do *Adi Dev* que se atém a esse olhar.

EXCERTO 15

Os homens, até mesmo olhavam as mulheres como irmãos, não irmãs, pois todos são simplesmente almas que tomam um tipo de veículo depois de outro. Com esta visão de irmandade, todas as tentações sensuais eram

controladas e a mente ficava livre para descansar em Deus (Chander, 2003: 125).

Note-se no excerto acima que uma das funções dessa “visão de irmandade” é que se controlem as tentações sensuais. Dito de outro modo, é assim que se mantém (ou se tenta manter) a promessa da pureza.

A construção performativa da identidade da alma pura e sem gênero tem de conviver, no entanto, com o peso da contradição. Afinal, se pensarmos, por exemplo, na idéia de que a lei paterna, representada pela figura de Dada Lekhraj, é quem atribui a existência às kumaris, filhas puras, então percebemos que o gênero não é tão secundário assim. O gênero está aí inscrito, como não poderia deixar de ser, como marca indelével.

4.5 A (in)felicidade da promessa do gênero

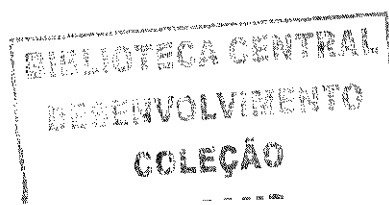
Até agora, demonstramos que os gêneros na Brahma Kumaris são produzidos em conformidade com alguns princípios de sua filosofia. Por um lado, é reconhecida a questão da diferença entre os gêneros, muito embora essa diferença, no plano superior da natureza da alma — epítome do *telos* brahmin —, se dissolva. Por outro lado, um gênero pode ser complementar ao outro, apesar de algumas formulações indicarem a superioridade de um frente ao outro, conforme as falas de Blanche e Frida discutidas na seção 4.3. Agora, avanço na discussão em torno da questão da ‘promessa’ e da ‘pureza’ nas formulações sobre o ‘gênero’ nas práticas discursivas brahmins. O jogo de palavras ‘promessa de gênero’ e ‘promessa de pureza’ não é fortuito; mantém, ao contrário, relação direta com a visão performativa do gênero que desenvolvo aqui.

Façamos uma breve digressão rumo à questão dos atos de fala discutida no capítulo I, acrescida de algumas elaborações. Como vimos anteriormente, o esforço *nietzscheano* de Austin (1975) em desmistificar a ilusão de que os fenômenos lingüísticos podem ser investigados, no todo, segundo critérios de verdadeiro e falso, resultou na elaboração do conceito de enunciado performativo. Dizer “eu aceito (esta mulher como minha legítima

esposa)” ou “aposto que choverá amanhã”, diferentemente dos enunciados constativos, não descreve uma situação no mundo real, de modo verdadeiro ou falso; trata-se, ao contrário, da produção de uma ação, que pode ser feliz ou infeliz. O performativo “eu aceito” será feliz se certas circunstâncias forem apropriadas, na situação concreta e convencional em que os interlocutores se engajam: sobre esse exemplo, Austin lembra que, em um país cristão, para me casar, não posso já estar casado com uma mulher “que ainda vive, que é sã e não-divorciada” (1975:8-9).

Como vimos, a negação neste exemplo de Austin, ao mesmo tempo em que nos faz rir, evidencia que o ato de fala não é imune à infelicidade, à falha, ao tropeço, ao abuso. Nos termos da leitura que Felman (1980) faz da teoria e da escrita austiniana, Austin se comporta como um Don Juan: ele está a todo o momento prometendo ao leitor uma teoria e o prazer mesmo do desdobrar de sua reflexão. Tal como a promessa de amor donjuanesca, que carrega em si, desde o início, uma quebra, uma impossibilidade de sucesso, já que Don Juan sabe que o seu corpo é incapaz de cumprir a promessa, a teoria dos atos de fala pressupõe também o insucesso do performativo. Sua teoria implica, nesse sentido, várias *quebras*. A mais significativa delas talvez seja a quebra da divisão inicialmente proposta entre enunciados constativos e performativos. O constativo não é, nos termos de Austin, senão um performativo mascarado: aquele funciona do mesmo modo que este e está sujeito às mesmas infelicidades (Austin, 1971:19). De acordo com Felman, o fato de Austin substituir, em sua análise, o critério de “verdade” pelo critério da “satisfação” significa que o autor mobiliza em sua teoria, para além da questão cognitiva, a dimensão do prazer — que já está implícita na questão do *sucesso* e da *falha* do performativo, que Austin denomina de felicidade/infelicidade. Diz Austin:

Truth and falsity are (...) not names for relations, qualities, (...) but for a dimension of assessment – how the words stand *in respect of satisfactoriness* to the facts (...) to which they refer. (Austin, 1975:149)³³



Felman argumenta que a performance do performativo se dá justamente nos termos da perda do chão:

I must explain that we are *floundering* here. To feel the *firm ground* of prejudice *slipping* way is exhilarating, but it brings its revenges. (Austin, 1975:61)³⁴

We have discussed the performative utterance and its infelicities. That equips us, we may suppose, with two *shining new tools* to crack the crib of reality maybe. It also equips us – it always does – with two *shining new skids* under our metaphysical feet. (Austin, 1970:241)³⁵

Dito de outro modo, “o performativo é suscetível, sobretudo, ao ato de cair, de perder o chão, ao ato mesmo constituído pela falta de equilíbrio inerente à queda ou ao escorregão” (Felman, 1980:90). Nesse sentido, “se a capacidade para a falha é constitutiva do performativo, isso se dá porque o ato como tal é definido, em Austin, como a capacidade de *errar o alvo* e de *falhar em sua realização*” (Felman, 1980:112). Nos termos de Judith Butler, “a fala [speech] está sempre de algum modo fora do controle” (Butler, 1997:15).

Tomo a promessa, um exemplo de ato de fala muito caro a Austin e a Searle, como epítome do ato de fala, justamente porque ela põe em evidência a capacidade para a falha e para a infelicidade, “doença de que *todo* ato de fala é herdeiro”, conforme Austin (1975). Além disso, como já discutimos, Nietzsche, na *Genealogia da Moral*, concebe a promessa como o problema central da reflexão sobre o humano. O animal prometedor é, segundo Nietzsche, aquele que incongruente perde a capacidade de esquecer na medida em que lhe é dada a memória. Nietzsche traz então a promessa, ou seja, o *ato de fala* para centro na teorização do humano. Se pensamos na iterabilidade do ato de fala, tal como podemos recuperar esse conceito em Butler (1997), a promessa põe em relevo o *iter* e o

³³ Verdade e falsidade não são nomes que designem relações, qualidades, (...) mas para uma dimensão de avaliação — como as palavras se comportam em relação à *satisfatoriedade* aos fatos (...) aos quais eles se referem (tradução minha).

³⁴ Devo explicar que estamos patinando aqui. Sentir o chão firme do preconceito escorregando é estimulante, mas traz seus reveses (tradução minha)

³⁵ Discutimos o enunciado performativo e suas infelicidades. Isso nos oferece, podemos imaginar, duas novas ferramentas notáveis para quebrar a manjedoura da realidade, talvez. Mas também nos oferece – como sempre acontece – dois patins notáveis sob os nossos pés metafísicos (tradução minha).

itera, a alteridade e o compromisso, já teorizados pelo próprio Austin em suas noções de *uptake* e de compromisso.

Entendo que a questão da pureza, aspecto fundamental para compreender o jogo da construção das identidades de gênero na Brahma Kumaris, se relaciona intimamente com a *promessa*, no caso, a *promessa de um gênero*. A virtude da pureza é, aliás, algo que exerce um papel central nos jogos de linguagem brahmins. Como comentei no capítulo 3, a pureza, que é uma virtude inata, é uma das bases da identidade espiritual. E o seu alcance diz respeito às ações e aos comportamentos brahmins como um todo (relacionamentos, sentimentos, (não) sexualidade, etc.). Há várias pistas do princípio da pureza em designações que só perdem sua opacidade se entendidas contra o pano de fundo das reivindicações brahmins. Assim, a redundância constante do adjetivo ‘sexual’, em *luxúria sexual*, ou a crítica aos *relacionamentos físicos* ou às pessoas *não-vegetarianas* parece indiciar um fenômeno maior, que é a promessa da pureza. E o “cumprimento” dessa promessa deve ser efetuado, principalmente, através do celibato. Na obra *Adi Dev*, o comportamento não-sexual de líderes de diferentes segmentos religiosos é valorizado, assim como o celibato de muitos de seus membros, inclusive os casais:

EXCERTO 16

Hoje, a Universidade Divina conta com mais de 350.000 membros, incluindo milhares de casais, que são todos brahmacharis, vivendo em celibato. Muitos deles são ocidentais. (Chander, 2003:81)

Vejamos outros dois trechos do *Adi Dev* em que a *promessa do gênero* é efetuada em termos da pureza:

EXCERTO 17

Se as mulheres começassem a observar o celibato, eles se preocupavam, como o mundo iria continuar? Eles, naturalmente, não sabiam que há um mundo puro, um período de tempo que dura 2.500 anos, quando os seres humanos estão preenchidos com poder divino, que eles podem se reproduzir de forma não-sexual. Este é o período chamado Satyuga e Tretayuga, as Idades do Ouro e da Prata; e as pessoas que viveram neste período são corretamente chamadas de deuses e deusas (Chander, 2003:74-75).

EXCERTO 18

Pensamentos elevados, fala doce, visão fraternal, intenções puras: estes eram os elementos de uma personalidade cheia de conhecimento, estes eram os resultados do impacto de Baba sobre a alma. Eles haviam absorvido o espírito da pureza, inspirados pela própria vida de Baba, pelo poder contido em cada ação, gesto ou palavra dele. A velha vida de desejos, de luxúria, de egoísmo parecia obscena a eles agora, parecia venenosa e animalesca. Ao beber o néctar do Conhecimento, suas vidas haviam se tornado novas e brilhantes uma vez mais. Uma alegria única permeava todos eles. E não lhes era difícil decidirem reter aquele vibrante sentimento de elevação e felicidade a todo custo. Viver a vida de um yogue em celibato e silêncio interno, lembrar-se de Deus e preencher a mente com Seus atributos; viver uma vida em família e, ainda assim, como uma flor de lótus, no mundo, mas não do mundo; esta era a determinação dourada de todos. *Nós levaremos uma vida pura, eles prometiam* e permaneciam fora da lama da instabilidade mental e da consciência do corpo. (Chander, 2003:59, grifo meu).

A vida pura é, literalmente, prometida no excerto 18. Podemos perceber, pela leitura dos excertos 17 e 18, que a promessa do gênero é empreendida em torno da negação do aspecto sexual: “Se as mulheres começassem a observar o celibato, eles se preocupavam, como o mundo iria continuar?”, “Viver a vida de um yogue em celibato e silêncio interno”. Temos aí, mais uma vez, o processo de descorporificação do gênero: ao atribuir ao sexual toda a decadência da Idade do Ferro, em benefício das *intenções puras* (não é a intenção uma das condições da promessa?) e do período em que até a reprodução se dará de modo não-sexual, o que se está fazendo não é nada mais do que extirpar o corpo do gênero.

Defende-se aí a visão de que o corpo, caso não se comprometa com a promessa da pureza, é impedido do contato com o espiritual. Como informa Chander, “a *luxúria sexual* é

condenada no Gita — a escritura suprema — como a porta para o inferno” (Chander, 2003:74, ênfase acrescida).

As representações do corpo que evidenciamos nas formulações do discurso brahmin sobre os gêneros revelam, também, que a promessa do gênero envolve a construção de certos corpos, principalmente corpos não-sexuados (o anjo, a alma, o ser de paz). Fica evidente nessas reivindicações identitárias que o sexo não é simplesmente a superfície biológica, prévia e garantida, onde o gênero estavelmente se assenta. Defende Butler (1993) que o sexo é uma norma cultural que governa a materialização, uma norma que qualifica a própria inteligibilidade cultural dos corpos. Para a autora, “assumir” um sexo vincula-se à questão da *identificação*, que se dá, nos termos de sua argumentação, numa matriz (Butler também chama de “imperativo”) heterossexual, que autoriza certas identificações de sexo e não outras. No caso da Brahma Kumaris, a matriz de poder heterossexual pode ser incongruentemente entendida como aquela que impõe um não-sexo aos seus participantes. O domínio da abjeção, da falha é justamente a identificação com o corpo e com a luxúria — um domínio que não é autorizado por essa matriz.

A promessa do gênero, como qualquer outra promessa e, num sentido maior, como qualquer ato de fala, não é imune à falha. O domínio do fracasso é constitutivo do performativo. Cabe agora verificar os momentos em que a promessa do gênero, ou, em outras palavras, a reivindicação do gênero, enfrenta a tendência à falha ou mesmo fracassa em alcançar o seu objetivo. O caminho rumo à pureza, nos termos das práticas discursivas da Brahma Kumaris, é freqüentemente submetido à violência e ao desconforto:

EXCERTO 19

Profetas, santos e sábios, (...) aqueles que corporificaram os ideais mais elevados sempre tiveram de sofrer. (...) o visionário raramente é tratado com decência, pois ele ameaça interesses estabelecidos, identidades arraigadas e estruturas de poder. (Chander, 2003:78)

EXCERTO 20

Não coloque nenhuma idéia de sexo diante de nós. Nosso Pai é Puro e Incorpóreo, então estamos nos tornando o mesmo. Por favor reconheça o tempo; a Idade do Ferro está para terminar. Uma Idade do Ouro está sendo criada novamente e você também pode reivindicar seu direito de nascimento e fazer parte dela. Coopere conosco, seja um yogue, vamos

fazer nossas vidas puras e lindas como uma flor de lótus. Por favor, eu tenho sede por pureza, eu peço só isso a você: uma vida pura. (...) Quando eles viram que nunca mais teriam liberdade de ação com estas mulheres, alguns tornaram-se totalmente encolerizados. Uma cortina caiu sobre seus intelectos e eles atacaram. Sem misericórdia, eles bateram em suas esposas até que elas sangrassem. (Chander, 2003:73)

EXCERTO 21

O resultado era previsível. A raiva de seus maridos ergueu-se a proporções violentas. Eles gritavam, esbofeteavam suas esposas; batiam nelas com chicotes e as impediam de sair. Eles as mantinham longe de todo contato com Baba e Om Mandali, tentando em vão apagar a influência que o Pai Espiritual tivera sobre elas. (Chander, 2003:71)

EXCERTO 22

Era *embaraçoso* para algumas famílias que sua filha fosse vista vestindo sari branco o tempo todo e evitando os próprios símbolos de status que o pai trabalhara tão arduamente para obter. Ter uma pessoa religiosa em casa *esvaziava* a atmosfera pomposa à qual muitos estavam acostumados. Sua consciência *doeria* ao ver um irmão ou irmã seguindo o mais elevado código de conduta, enquanto eles mesmos estavam enganados em uma vida de decadência. (Chander, 2003:61)

Tais excertos revelam o conflito e a constante falha a que são submetidos os atos de fala que tematizam a promessa do gênero na Brahma Kumaris. Os gêneros performativos, ou melhor, os performativos brahmins de gênero são suscetíveis à falha, ao abuso e à violência. Sua constituição, muitas vezes “vulnerável e imprevisível” (cf. Butler, 1999:164), se dá iteravelmente (ou seja, ecoando os dizeres *iter* e *itera*, de novo e para o outro). O *outro constitutivo* desses performativos é, em alguns casos, o abjeto, “os demônios”, Maya, a idade do ferro, “os maridos sexualmente loucos” (cf. Chander, 2003:91), que carregam em si os valores preteridos pela filosofia brahmin, mas que, por outro lado, são necessários para o estabelecimento de uma negação contra a qual o sujeito irá se constituir. Puro, incorpóreo, supra-humano.

Mas esses sujeitos, muitos dos quais partidários de um “gênero descorporificado”, em tempos de modernidade tardia, têm de conviver com a reflexividade e com as instabilidades desse momento de onde não se pode esperar um centro estável e seguro. A falha dos performativos que tematizam o gênero não se deve apenas à violência relatada por

Chander no conjunto de excertos que mostrei logo acima. Essa falha também diz respeito à própria incapacidade que os brahmins enfrentam em manter a promessa da pureza. Retomo, a seguir, a pergunta conflituosa de uma aluna durante o encontro para casais em Serra Negra:

EXCERTO 23

Meu nome é Natasha, eu sou de Campinas, nós somos de Campinas, na Brahma Kumaris eu estou há três anos e ele está há um pouco menos, dois anos, e uma peculiaridade do nosso relacionamento é que nós nos conhecemos lá na escola, foi num curso de culinária com a Waleska, ((risos)) então ontem nós falamos a ela que ela foi nossa madrinha, é e... assim... *pra mim é um pouco difícil lidar dessa questão do relacionamento conjugal estando e sendo aluna da Brahma Kumaris, é uma coisa minha, é uma coisa que não tá muito clara, compreender um pouquinho melhor isso ((a professora fala que elas podem conversar melhor sobre isso depois, reservadamente))*. Lá em Campinas eu sou professora, de educação infantil, também terminei o mestrado então eu tô alçando outras asas, outros objetivos no momento, também venho de outro relacionamento, encontrei o Sam num momento assim muito tranqüila, muito estabilizada (Aula Serra Negra, março/2004:199-208)

Como vimos anteriormente na leitura de Felman do texto austiniano, a capacidade para a falha é constitutiva do performativo. E, nos termos da leitura de Segato do sujeito lacaniano, a falta e a interdição são elementos também constitutivos (do sujeito). Na fala de Natasha, o fato de ser casada (tendo, portanto, desejos sexuais?), “estando e sendo aluna da Brahma Kumaris”, parece estar suscetível à infelicidade que o prazer corporal (o *alter abjeto*) pode acarretar. Trata-se, afinal, do peso da promessa de um gênero (puro) que tem de conviver com sua condição humana, demasiado humana vinculada ao corpo e ao inconsciente, ao ato (ao mesmo tempo) de fala e falho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta geral desta dissertação foi a de entender como se dá o problema da reivindicação de identidades de gênero no discurso brahmin, considerando-se o conjunto de tensões que participam desse jogo identitário. Percebe-se, por exemplo, a tensão mesma na feição da instituição: é ela, em parte, uma entidade reflexiva (de um lado, trata-se de uma ONG) e, em parte, uma entidade tradicional (de outro lado, trata-se de uma religião). Há ainda o conflito no estatuto do corpo na filosofia do karma e nas narrativas de identidade brahmins: o corpo, embora preterido, é, conforme a leitura de Butler (1997) e Pinto (2002), requisito dos atos de fala que reivindicam a identidade. O corpo e o prazer inconsciente surgem, então, como elemento indissociável da tendência à falha que pode ser entrevista nas reivindicações identitárias brahmins. Tomo o caso de Natasha, sobre o qual me debruço em dois capítulos, como epítome desse conflito.

O projeto de uma identidade de gênero una e coerente, ou, de acordo com a filosofia brahmin, *pura e descorporificada*, só consegue se manter em termos de uma promessa. Trata-se da *promessa de um gênero*. Trata-se também de uma *promessa de pureza*. Como bem lembra Nietzsche, a promessa é a verdadeira questão do humano. Ela é um ato de fala por excelência e envolve o *iter* e o *itera*, i.e., a repetição e o outro. Dizer que a promessa é um “ato de fala por excelência” significa, na verdade, que ela revela, inelutavelmente, a sua tendência à falha. Não apenas Don Juan sabia que o seu corpo não poderia jamais cumprir a promessa, assim como o casamento brahmin de Natasha depara com a falha, justamente porque o casamento é, também, uma promessa do corpo, uma promessa sexual, enfim.

É importante observar ainda que, na constituição das identidades de gênero no discurso da Brahma Kumaris, as alteridades abjetas — aquilo que Judith Butler chama de zona inabitável (não obstante necessária), um outro, inimigo, contra o qual se define quem se é, — são, insistentemente, requeridas e repetidas. A principal instância da abjeção é o

corpo, e dele provavelmente derivam todas as outras alteridades inimigas. Na filosofia do karma, o corpo é o domínio da limitação, instância com que o “eu verdadeiro” não deve se identificar. O corpo, nesse discurso, é a fonte das ansiedades e de uma consciência inferior, algo preterido em nome de uma consciência superior, a identidade da alma (por definição, sem corpo e sem sexo).

Identificar como se delinea e que fatores participam da construção das identidades de gênero brahmins aponta, nos termos do presente trabalho, para duas conclusões. Uma delas diz respeito às formulações mesmas sobre atos de fala que resenhei e desenvolvi neste trabalho. No domínio da falha, da queda, da promessa, do alter abjeto, podemos perceber que nada há de essencial nas identidades. A existência de qualquer identidade não se situa nas condições de verdade, aprioristicamente definidas e garantidas, mas sim na performatividade da interação entre o corpo falante e o outro, no escândalo mesmo de sua relação com a linguagem, lugar do ato de fala e do ato falho, lugar da queda e da promessa, lugar da identificação e da abjeção.

A outra conclusão diz respeito às interseções entre gênero e política. Sendo o gênero um construto e não um dado natural, é importante perceber que há espaço para mobilidade do sujeito. A construção do gênero se dá na relação do sujeito com a linguagem, envolvendo uma série de fatores inconscientes (como a lei paterna, a fantasia, as matrizes de poder, etc.). Mas essa relação mesma com a linguagem promove modos de identificação que podem fazer o projeto político das identidades hegemônicas falhar. Mais uma vez, retomo o caso de Natasha. A aluna, em sua fala sobre o casamento com Hans, estabelece uma identificação com os termos da filosofia brahmin (estabilidade, alimentação vegetariana, paz), mas também promove um estranhamento (não é fácil entender como se dá o casamento num lugar onde o corpo não é corpo e sim alma, isto é, onde o corpo é celibatário). É nestas frestas da estrutura, muitas vezes não previstas pelo poder, que reside o maior potencial de escolha do sujeito. É este o lugar, em outras palavras, onde o sujeito pode agir eticamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Branca Moreira & Jacqueline Pitanguy (1991) *O que é feminismo*. 8.ed. São Paulo: Brasiliense.
- AUSTIN, John Langshaw (1975) *How to do things with words*. 2.ed. Cambridge: Harvard University Press. (Tradução brasileira: *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, por Danilo Marcondes).
- AUSTIN, John Langshaw (1971) Performative-constative. In Searle, John (org.) *The philosophy of language*. London: Oxford University Press, pp.13-22.
- BAKHTIN, Mikhail (1993) *Para uma filosofia do ato*. Trad. Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza (Título original: *Toward a Philosophy of the Act*. Austin: University of Texas Press, 1993).
- BAKHTIN, Mikhail (1976) Discurso na vida e discurso na arte (sobre poética sociológica). Trad. Cristóvão Tezza (Título original: *Discourse in life and discourse in art – concerning sociological poetics*, publicado em V. N. Voloshinov, *Freudism*. New York: Academic Press, 1976)
- BRAHMA KUMARIS (2003) *The different roles of men and women*. [online] <http://www.bkwsu.com/bkun/socdev/livingwisdom.html>
- BRAHMA KUMARIS (1995) *Wisdom in Action*. Statement of the Brahma Kumaris World Spiritual University to the United Nations' Fourth World Conference on Women, Beijing. [online] Set. 1995 [cited 28.10.2003] <http://www.bkwsu.com/bkun/women/wiapaper.html>
- BUTLER, Judith (2003a) *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BUTLER, Judith (2003b) Afterword. In Felman, Shoshana. *The scandal of the speaking body. Don Juan with Austin, or Seduction in two languages*. Stanford: Stanford University Press.

- BUTLER, Judith (2000) Imitación e insubordinación de género. In *Revista de Occidente*, 235:85-109.
- BUTLER, Judith (1998) Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. In *Cadernos Pagu*, (11):11-42. Trad. Pedro Maia Soares.
- BUTLER, Judith (1997) *Excitable speech: a politics of the performative*. London and New York: Routledge.
- BUTLER, Judith (1993) *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. London and New York: Routledge.
- CHANDER, Jagdish (2003) *Adi Dev – o primeiro homem*. São Paulo: Brahma Kumaris. Trad. Cícero Prado Sampaio e Débora Pita.
- CALVINO, Italo. (1990) *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras. Trad. Diogo Mainardi.
- COYOTE, Kiran (1997) *As virtudes divinas*. 3.ed. São Paulo: Organização Brahma Kumaris. Trad. Sandra Costa.
- DERRIDA, Jacques (1991) Assinatura acontecimento contexto. In *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus. Trad. Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães.
- DERRIDA, Jacques (2000) Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In Vattimo, G & J. Derrida. *A religião: o seminário de Capri*. (pp.11-89) São Paulo: Estação Liberdade.
- DERRIDA, Jacques ([2001]2004) Outrem é secreto porque é outro. In Derrida, Jacques. *Papel-máquina*. (pp.331-358) São Paulo: Estação Liberdade. Trad. de Evando Nascimento.
- DIONÍSIO, Ângela P. (2001) Análise da conversação. In Mussalín, F e Bentes, A. (orgs.) *Introdução à lingüística: domínios e fronteiras*, v.2. São Paulo: Cortez, pp 69-99.
- FAULKNER, William (1978) *Enquanto agonizo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Expansão Editorial. Trad. Hélio Pólvora.
- FELMAN, Shoshana (1980) *Le scandale du corps parlant. Don Juan avec Austin ou la seduction en deux langues*. Paris: Seuil.

- FERREIRA, Dina Maria Martins (2002) *Discurso feminino e identidade social*. São Paulo: Annablume.
- FERREIRA, Élide Paulina (2002) Uma reconsideração radical da noção de identidade ou a promessa de uma língua? In *Trabalhos em lingüística aplicada* 40:9-16.
- FOUCAULT, Michel ([1971]1999) *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio.
- GIDDENS, Anthony ([1999]2003) *Mundo em descontrolo*. 3.ed. Rio de Janeiro: Record. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges.
- GIDDENS, Anthony (2002) *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Trad. Plínio Dentzien.
- GIDDENS, Anthony (1993) *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Ed. da Unesp. Trad. Magda Lopes.
- GIDDENS, Anthony (1991) *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. da Unesp.
- GINZBURG, Carlo (1989) *Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história*. 2.ed. São Paulo: Companhia das letras. Trad. Federico Carotti.
- GONDAR, Jô (2002) Linguagem e construção de identidades – um debate. In Lucia Ferreira e Evelyn Orrico (orgs.) *Linguagem, identidade e memória social: novas fronteiras, novas articulações* (pp.107-115). Rio de Janeiro: DP&A.
- HALL, Stuart (2002) *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- HOBSBAWN, Eric (1997) Introdução: A invenção das tradições. In Hobsbawn, E & T. Ranger (orgs.) *A invenção das tradições*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HODGKINSON, Liz (2002) *Peace and purity: the story of the Brahma Kumaris, a spiritual revolution*. Deerfield Beach: Health Communications.
- HOWELL, Julia Day (1998) Gender role experimentation in new religious movements: clarification of the brahma kumari case. In *Journal for the scientific study of religion* 37(3):453-461.
- LAKOFF, George & Mark Johnson (1980) *Metaphors we live by*. Chicago: Chicago University Press.

- DE LEMOS, Cláudia T. G. (2002) Das vicissitudes da fala da criança e de sua investigação. In *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, 42:41-69.
- LIMA, Paula L. C. (1999) *Desejar é ter fome: novas idéias sobre antigas metáforas conceituais*. Tese de doutorado, Campinas, Unicamp.
- LISPECTOR, Clarice ([1964]1998) *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco.
- MEY, Jacob (1998) Etnia, identidade e língua. In Signorini, Inês (org.) *Língua(gem) e identidade*. Campinas: Mercado de Letras, pp.69-88.
- MOITA LOPES, Luiz Paulo (2002) *Identidades fragmentadas: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade na sala de aula*. Campinas: Mercado de Letras.
- MORATO, Edwiges (2004) O interacionismo no campo lingüístico. In Mussalin, Fernanda & Anna C. Bentes (orgs.) *Introdução à lingüística: fundamentos epistemológicos*, vol.3. (pp.311-351). São Paulo: Cortez.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998) *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras. Trad. Paulo César de Souza.
- O'DONNELL, Ken (1996) *Caminhos para uma consciência mais elevada*. São Paulo: Editora Gente.
- OTTONI, Paulo (1998) *Visão performativa da linguagem*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- PALLARES-BURKE, Maria L.G. (2003) A sociedade líquida: entrevista com Zygmunt Bauman. In *Caderno Mais, Folha de S. Paulo*, 19/10/2003.
- PALMER, Susan J. (1993) Women's "Cocoon Work" in new religious movements: sexual experimentation and feminine rites of passage. In *Journal for the scientific study of religion*, 32(4):343-355.
- PINTO, Joana P. (2002) *Estilizações de gênero em discurso sobre a linguagem*. Tese de doutorado, Campinas, Unicamp.
- PINTO, Joana P. (2001) Pragmática. In Mussalin, F e Bentes, A. (orgs.) *Introdução à lingüística: domínios e fronteiras*, v.2. São Paulo: Cortez, pp 47-68.
- PRAKASHMANI, Dadi (1999) *A vida maravilhosa de Brahma Baba*. Fortaleza: Brahma Kumaris. Trad. Débora Pita.

- RAJAGOPALAN, Kanavillil (no prelo) Jacques Derrida e a corda bamba como o caminho da ética.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil (2003a) *Identidade e linguagem: olhares interdisciplinares*. Projeto temático apresentado à Fapesp. Campinas: Unicamp.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil (2003b) *Por uma lingüística crítica: linguagem, identidade e a questão ética*. São Paulo: Parábola.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil (2000a) On Searle (on Austin) on language. In *Language and Communication* 20:347-391.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil (2000b) Austin's humorous style of philosophical discourse in light of Schrempf's interpretation of Oring's "Incongruity Theory of Humor". In *Humor: International Journal of Humor Research* 13(3):287-311
- RAJAGOPALAN, Kanavillil (1998) O conceito de identidade em lingüística: é chegada a hora de uma mudança radical? In Signorini, Inês (org.) *Língua(gem) e identidade*. Trad. de Almiro Pisetta. Campinas: Mercado de Letras, pp.21-45.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil (1997) Linguistics and the myth of nativity: Comments on the controversy over 'new/non-native Englishes' In *Journal of pragmatics* 27:225-231.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil (1992) A insustentável seriedade da leveza: uma análise desconstrutivista do humor de J. L. Austin. In *D.E.L.T.A.*, (8):2, pp.291-301.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil (1990) Dos dizeres diversos em torno do fazer. In *D.E.L.T.A.*, (6):2, pp.223-254.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil (1989) Atos ilocucionários como jogos da linguagem. In *Estudos Lingüísticos*, 18, pp. 523-529.
- SEARLE, John R. (1969) *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEGATO, Rita L. (1998) Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. In *Estado e Sociedade*, no prelo.
- SILVA, Daniel N. (2005) Atos de fala, atos falhos: sobre a infelicidade do performativo. In *Estudos Lingüísticos*, 34.

SOUZA FILHO, Danilo Marcondes (1984) *Language and action: a reassessment of speech act theory*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.

VATTIMO, Gianni (2000) O vestígio do vestígio. In Vattimo, Gianni & Jacques Derrida. *A religião: o seminário de Capri*. (pp.91-107) São Paulo: Estação Liberdade.