

LEITURAS DE RESISTÊNCIA

CORPO, VIOLÊNCIA E PODER

VOL. I



CARMEN SUSANA TORNQUIST
CLAIR CASTILHOS COELHO
MARA COELHO DE SOUZA LAGO
TERESA KLEBA LISBOA

LEITURAS DE RESISTÊNCIA

CORPO, VIOLÊNCIA E PODER

VOL. I

Ilha de Santa Catarina
Mulheres
2009

© 2009, Carmen Susana Tornquist, Clair Castilhos Coelho, Mara Coelho de Souza Lago, Teresa Kleba Lisboa

Série Ensaios

Coordenação editorial
Zahidé Lupinacci Muzart

Revisão dos artigos em português
Valéria Andrade

Revisão dos artigos em espanhol
Maria Isabel de Castro Lima
Jair Zandoná

Versão para o português do artigo de Jules Falquet
Valéria Andrade

Versão para o português do artigo de Paola Baccheta
Daniela da Silva Luiz (bolsista PIBIC/NIGS/UFSC)

Capa
Gracco Bonetti
Foto de Sarah de Freitas Reis - CFEMEA, Brasília. As fotos são de um *Ato da Articulação de Mulheres Brasileiras* durante o Fórum Social Mundial em janeiro de 2009.

Editoração
Rita Motta - Ed. Tribo da Ilha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP

Leny Helena Brunel CRB 14/540

L53 Leituras de resistência : corpo, violência e poder /
Carmen Susana Tornquist ... [et al.]. – Florianópolis :
Ed. Mulheres, 2009.
p. 528

ISBN 978-85-86501-86-9

1. Corpo - Ensaios. 2. Violência. 3. Poder. I. Tornquist,
Carmen Susana. II. Coelho, Clair Castilhos. III. Lago, Mara
Coelho de Souza. IV. Lisboa, Teresa Kleba.

CDU 396

Editora Mulheres
Rua Joe Collaço, 430
88035-200 Florianópolis, SC
Fone/Fax: (048) 3233-2164
E-mail: editoramulheres@floripa.com.br
www.editoramulheres.com.br

AGRADECIMENTOS

Agradecemos às agências financiadoras SEPM, CNPq, CAPES, FAPESC que, juntamente com as universidades UFSC e UDESC, proporcionaram os meios necessários à realização do Fazendo Gênero 8, em 2008.

Nosso agradecimento muito *especial* à Secretaria Especial de Políticas para Mulheres (SEPM) que tem nos apoiado neste e em muitos outros projetos do Instituto de Estudos de Gênero (IEG), viabilizando inclusive a presente publicação. Somos devedoras de muitas pessoas na realização de um evento de tal porte e também na organização dos dois volumes de *Leituras de Resistência: corpo, violência e poder* e dificilmente poderíamos nomeá-las. Mas nosso reconhecimento a todas e todos fica contido no agradecimento àquele que não poderia deixar de ser nomeado, **Jair Zandoná**, por sua contribuição inestimável na feitura destes dois livros.



SUMÁRIO

.....

APRESENTAÇÃO

Corpo, Violência e Poder: algumas palavras e um convite 11

CONFERÊNCIAS

Maria Luísa Femenías

Cuerpo, poder y violencia: Algunas intersecciones.....25

Paola Baccheta

Co-formações/ Co-produções: Considerações sobre Poder, Sujeitos
Subalternos, Movimentos Sociais e Resistência.....49

Jules Falquet

Romper o tabu da heterossexualidade, Acabar com a “diferença dos
sexos”: Contribuições do lesbianismo como movimento social e teoria
política 75

Susana Bornéo Funk

Discurso e violência de gênero, ou a “diferença” revisitada 103

**CORPOS, SOFRIMENTOS, VIOLÊNCIAS***Tânia Regina Oliveira Ramos*

Narrativas-coragem 127

Pedro de Souza

A propósito do corpo feminino na voz: a dor que se transmuta nas cantoras do rádio 137

Maria Esther Maciel

Figurações/transfigurações: Corpo e escrita em Peter Greenaway e Sei Shonagon.....159

Rosana Kamita

O cinema e as relações de gênero pelas lentes de Ana Carolina.....173

Durval Muniz de Albuquerque Jr

Grito, logo Existo!: corpo, violência e Estado de exceção 201

Júlio Assis Simões

Antes das letrinhas: homossexualidade, identidades sexuais e política ..215

Antonio Cristian Saraiva Paiva

Miséria de posição e laço social nas homossexualidades.....243

Richard Miskolci

Violências Invisíveis 265

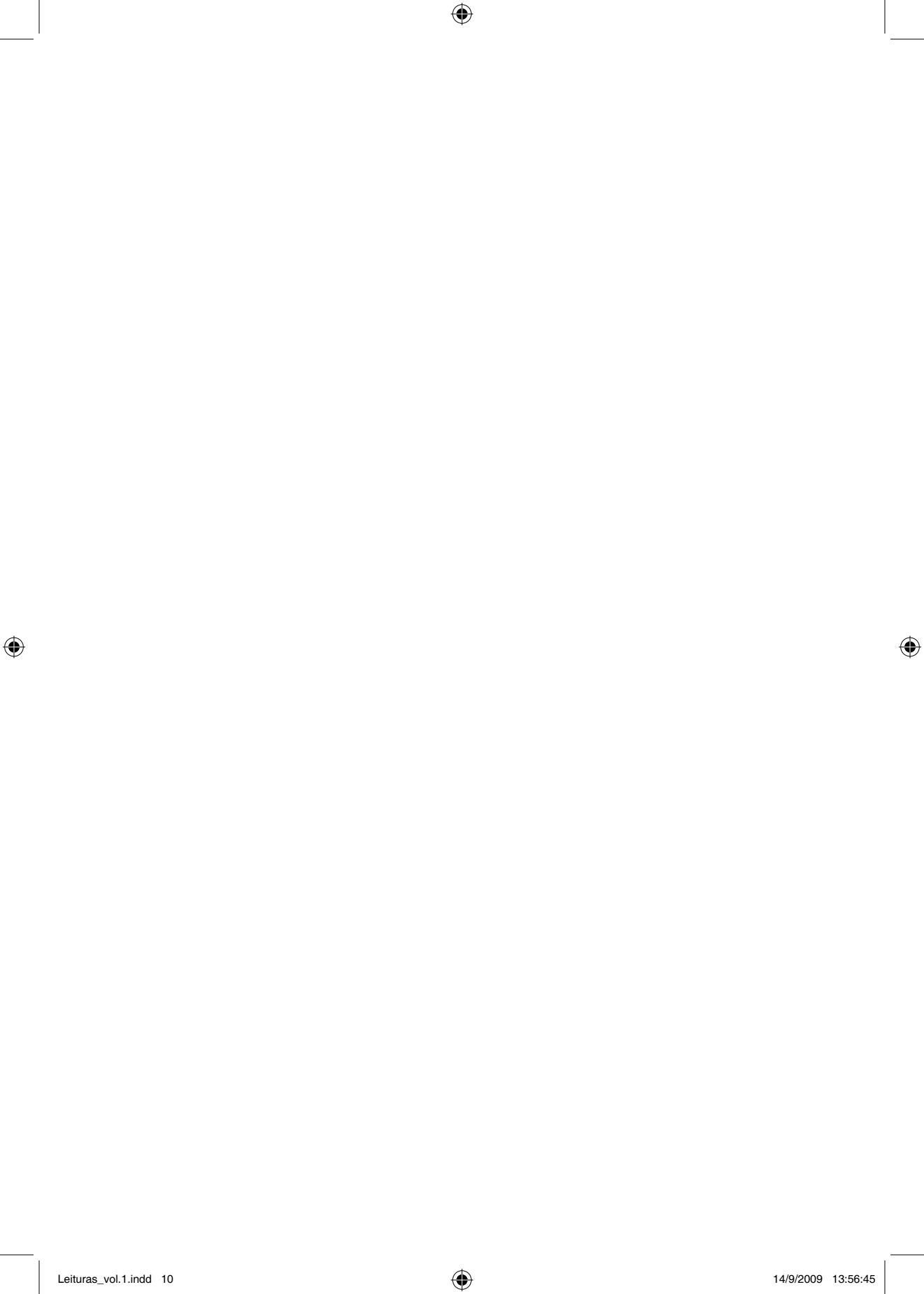
DESIGUALDADES SUPERPOSTAS: CLASSE, RAÇA/ETNIA*Maria Nazareth Soares Fonseca*

Embates na cena literária: a arte de resistir à exclusão.....293



SUMÁRIO

<i>Constância Lima Duarte</i> Gênero e violência na literatura afro-brasileira	315
<i>Eduardo de Assis Duarte</i> Na cartografia do romance afro-brasileiro, <i>Um defeito de cor</i> , de Ana Maria Gonçalves.....	325
<i>Maria Zilda Ferreira Cury</i> Negras e pobres: as mulheres de Lima Barreto	349
<i>Osmundo Pinho</i> O Enigma da Desigualdade.....	367
<i>Matilde Ribeiro</i> Existirmos, a que será que se destina?	389
<i>Sandra Regina Goulart Almeida</i> Marcado no corpo: as mulheres, a experiência colonial e os novos espaços na contemporaneidade	417
 DIREITO À MATERNIDADE VOLUNTÁRIA	
<i>Jurema Werneck</i> O aborto (ainda) é uma luta feminista? Desafios da luta pelo direito ao aborto no Brasil e na América Latina.....	441
<i>Lucila Scavone</i> Corpo e sexualidade, entre sombras e luzes	465
<i>Télia Negrão</i> De vítimas a criminosas – as mulheres que abortam.....	485
AUTORAS/ AUTORES	517



CORPO, VIOLÊNCIA E PODER: ALGUMAS PALAVRAS E UM CONVITE

*Carmen Susana Tornquist
Mara Coelho de Souza Lago
Clair Castilhos Coelho*

*Que nada nos defina. Que nada nos sujeite.
Que a liberdade seja a nossa própria substância.*
Simone de Beauvoir

Apresentamos uma nova coletânea de artigos produzidos a partir das vozes diversificadas que vêm dialogando intensamente a cada dois anos, na Ilha de Santa Catarina, no Seminário Internacional Fazendo Gênero. Os artigos que compõem este livro fazem parte da já tradicional publicação que resulta do evento, contendo as conferências e algumas das muitas palestras apresentadas em mesas-redondas da oitava edição do Fazendo Gênero (FG 8), que teve por eixo Corpo, Violência e Poder. Tais temas não são novos nos estudos feministas e de gênero, que se constituíram na reflexão e questionamento dos dispositivos de poder instituidores das assimetrias de desigualdades entre homens e mulheres, perpassadas por outras tantas diferenças, classe, raça/etnia, que resultam nas sofridas vivências singulares e sociais das desigualdades. Desde Simone de Beauvoir, feministas e pesquisadoras têm se questionado sobre os sentidos do dimorfismo sexual e das implicações sociais dele decorrentes: os estudos acadêmicos neste campo estiveram historicamente articulados à análise e à crítica das hierarquias e dos micro-poderes em que se processam as relações sociais.



A retomada destes temas deveu-se à especificidade da conjuntura nacional e internacional, acerca das lutas a favor do aborto legal e/ou da descriminalização do aborto (no Brasil, no Uruguai, na Argentina, em Portugal); à politização do tema da violência conjugal (no caso do Brasil, propiciada pela promulgação da Lei Maria da Penha); aos processos de reconhecimento judicial de parcerias homossexuais; ao acirramento ou maior visibilidade da homofobia; aos dilemas éticos envolvidos nas decisões médicas e judiciais relacionadas às novas tecnologias de reprodução; aos paradoxos das novas diásporas internacionais envolvendo as questões de gênero; à feminização da pobreza, entre tantos outros aspectos que estes temas têm suscitado na atualidade. Questões ressaltadas pela conjuntura particularmente conflitiva pela qual passava o Brasil em 2008, exatamente o ano em que a Igreja Católica tocava sua campanha “em prol da vida”, incentivando nos setores conservadores da sociedade as ações de punição e culpabilização de mulheres que praticaram a interrupção da gravidez; época de intensas movimentações também em torno da Lei Maria da Penha, na ocasião já com mais de um ano de vigência, e da questão do poder, pensado em termos tanto de micro-poderes disseminados nas diversas esferas da vida cotidiana, como de macro-poderes atuantes nos campos político, acadêmico e institucional de uma forma mais ampla.

O trabalho de organização e de leitura é uma das tarefas mais gratificantes que se sucedem ao Seminário, e que incluem desde os necessários e trabalhosos relatórios e prestações de contas às agências financiadoras, até a avaliação do evento, quando, no cômputo dos erros e acertos, dispondo da calma e do tempo tão escassos durante o calor de sua realização, é o momento de apreciar algumas reflexões que animaram as atenções, os debates, as conversas (e controvérsias) entre as/os participantes.

Como muitas das pesquisadoras feministas que participam de nosso Seminário, ficamos em geral bastante assoberbadas por trabalhos práticos, em função de termos mantido até aqui seu caráter militante e



muito artesanal, sem contratação de empresas ou equipes profissionalizadas, que certamente seriam mais eficientes na organização do evento do que nós, professoras, alunas/os, técnicas/os, mas cujo profissionalismo levaria, a nosso ver, a uma perda inevitável em termos da energia e da alegria que temos ao acolher cada participante que chega, da/o mais conhecida/o ao mais anônima/o, desde aquelas/es mais jovens a aquelas/es mais experientes. Sabemos dos limites de nossa organização, que não raro colocam problemas operacionais frustrantes para alguns participantes. Entendemos, por outro lado, que além de um necessário engajamento e ativismo que garante o espírito feminista do Fazendo Gênero, estamos também sustentando nossas convicções políticas, negando as saídas e “soluções” privatistas e privatizantes dentro das universidades públicas, que se revelam na crescente terceirização de serviços e transferências de responsabilidades institucionais para setores norteados pela lógica do lucro e da publicidade, contrária aos ideais de educação universal, pública e gratuita que partilhamos.

Neste sentido, não por acaso, escolhemos para homenagear em 2008 a escritora e professora Eglê Malheiros que, além de produzir belíssimas obras no campo das artes e das letras, tem uma longa e honrosa trajetória de lutas em prol da educação pública e de uma sociedade mais justa e igualitária, trajetória esta que a afastou violentamente da sala de aula, nos anos não tão distantes da última ditadura militar no Brasil. Quem pôde escutar sua emocionante fala quando da entrega de nossa homenagem possivelmente sentiu-se convocada/o a seguir nestas lutas, que não cessam de se impor, sejam elas feministas, sejam aquelas mais amplas que ainda estão na pauta dos movimentos sociais no Brasil e no mundo. Assim, em parte por esta escolha, em parte pelos imponderáveis que se colocam durante o evento, alguns contratemplos revelaram os limites de nossa organização, provocando descontentamentos de alguns/mas participantes. Mas pudemos contar com a compreensão e com o engajamento de incontáveis colegas, alunas/os, amigas/os e, não raro, familiares e companheiros/as, que



nos ajudaram, nos momentos de tensão, a descascar abacaxis e apagar incêndios. Sem estes apoios, que fazem parte da história do Fazendo Gênero, não teríamos chegado a esta oitava edição. O Seminário começou pequeno, em escopo e em pretensões, ainda no século passado, e chegou em 2008, a ter 2700 participantes inscritos, participando de 22 mesas-redondas, 72 simpósios temáticos (com a inscrição de 1600 trabalhos), 345 apresentações de pôsteres, e contou com quatro conferencistas, da Argentina, França, Estados Unidos e Brasil.

Chama atenção, neste processo de crescimento, envolvimento e adesão, a presença de diferentes gerações, o que nos faz pensar que as questões que animaram as “feministas históricas” à luta e à produção intelectual seguem sendo desafiadoras para as novas gerações. As narrativas das memórias do feminismo têm permitido que as/os mais recentemente chegadas/os ao campo de gênero tomem ciência da trajetória desta área de estudos, que hoje se apresenta consolidada academicamente. A situação atual foi fruto de inúmeros esforços e lutas de feministas que construíram, não muito tempo atrás, com enormes dificuldades – bem maiores do que as que enfrentamos hoje –, espaços e brechas de estudo, de investigação e de reconhecimento dentro das universidades, tendo em vista a importância que desde cedo foi atribuída pelo movimento aos estudos sobre mulheres e às teorias feministas, e sua contribuição para as desejadas mudanças nas relações de gênero.

Cabe reconhecer que, neste processo de crescente arregimentação de jovens pesquisadoras e pesquisadores para o campo dos estudos feministas e de gênero, contribuem os significativos aportes institucionais e financeiros que a área vem recebendo nas últimas décadas, ao contrário de outras que, malgrado sua relevância e urgência social, são secundarizadas ou preteridas. No entanto, muitas destas áreas e questões têm encontrado espaço e interlocução nas articulações com o campo de estudos de gênero, como nos parece ser o caso dos temas relacionados às transformações mais recentes no mundo do trabalho, sobre o qual temos aqui três instigantes artigos; aos movimentos sociais rurais e às questões



ambientais, de grande importância no nosso continente. Ficamos felizes em saber que estas interlocuções se têm feito, inclusive, de forma dissonante, heterogênea e polêmica, como acreditamos ser necessário para que o pensamento feminista siga fértil, rico e desafiador.

No ano de 2008 se comemorava o centenário de nascimento de Simone de Beauvoir, com eventos em várias partes do mundo ocidental. Como parte da programação do Fazendo Gênero 8, realizamos uma mesa-redonda sobre Simone de Beauvoir, a convite de Daniela Schneider, do Departamento de Psicologia da UFSC. O debate procurou refletir sobre o impacto causado pelo clássico *O Segundo Sexo*, publicado em 1949, traduzido para o português no Brasil no início da década de 1950, e cuja influência sobre o pensamento das feministas no país já foi devidamente ressaltada nas comemorações que ocorreram em 1999, também na academia brasileira. Foi discutido, além de suas obras, o ativismo que caracterizou sua vida, especialmente aquele, tão caro às feministas da segunda onda e às que vieram depois, no âmbito de sua “vida privada”. Cabe destacar a importância que seus livros, sobretudo os de literatura, tiveram sobre filhas e netas das mulheres que lhe foram contemporâneas, conforme ressaltou Miriam Grossi em sua fala, ou ainda, as distintas recepções que tiveram não apenas seus escritos, mas o seu célebre comportamento no âmbito conjugal e afetivo, no contexto sul-americano, conforme lembrou Joana Pedro, a partir de seus estudos acerca do processo de recepção de obras feministas entre mulheres ativistas de esquerda, nos anos 1960, na América do Sul.

Realizamos duas seções de conversas com autoras. Além da conversa com Eglê Malheiros, conversamos também com Helena Hirata, pesquisadora brasileira radicada há anos na França, pesquisadora do GERS Genre et rapports sociaux, do CNRS, autora de importantes obras sobre o trabalho feminino no Brasil, França e Japão, e referência obrigatória no tema trabalho. Helena participou do FG pela primeira vez, para grande satisfação de todas/os que puderam ouvi-la nesta conversa com a autora e no simpósio temático do qual participou.



Além da reedição de nossa já tradicional Mostra Audiovisual – com a Mostra de Filmes e a de Fotografias –, a programação cultural envolveu artistas de teatro, canto, dança e dinamizou diferentes espaços do *campus* por toda a semana do evento, incluindo a banda de *rock* composta apenas por mulheres que animou a área central do *campus*, estendendo a um público às vezes pouco receptivo ao feminismo (quando não preconceituoso) uma das inúmeras amostras da capacidade criativa das mulheres.

Contamos ainda com a realização de várias oficinas, ministradas por companheiras (e companheiros!) que atuam em outros espaços, na “boa tradição” do feminismo, aliando conhecimento teórico com atividades práticas e comprometendo corpos, almas e laços interpessoais, que não estão fora dos processos intelectuais e muito menos das mudanças que continuamos desejosas de experimentar. Durante o evento, tivemos também espaço para reuniões de associações e redes de estudos feministas e de gênero, como a Reunião da Comissão Organizadora do 2º Encontro Nacional de Pesquisadoras em Gênero e Ciência, que ocorreu no primeiro dia do FG.

As leitoras e os leitores deste livro terão, portanto, acesso a muitas das palestras que ocorreram nas mesas-redondas e conferências, momentos nos quais as especificidades de cada campo temático (garantida nos simpósios) se diluíam para que temas mais gerais do campo de estudos feministas e de gênero pudessem articular diferentes perspectivas. As palestrantes das mesas-redondas buscaram reiterar a vocação interdisciplinar e heterodoxa do feminismo, tarefa nada fácil, considerando as formas pelas quais o trabalho intelectual, particularmente no campo acadêmico, reveste e conforma as reflexões e pesquisas desenvolvidas. Nos nossos encontros, temos procurado superar as compartimentações que ainda colocam dificuldades de interlocução entre os campos da literatura e das artes (domínio por excelência das “representações”) e os campos das ciências sociais e humanas (mais flexionados para as práticas e intervenções).

Segue sendo um desafio para todas a inclusão de áreas de conhecimento menos tocadas pelas categorias de gênero e pelas questões



feministas (engenharias, epidemiologia, biologia, entre outras), que já encontram maiores espaços de interlocução em diferentes campos do saber e práticas profissionais.

Os desafios para pensar nos diversos feminismos segue sendo prioritário: neste FG, além de uma interlocução efervescente com nossas companheiras sul-americanas em diversas mesas, simpósios temáticos e bastidores, tivemos o forte desafio de pensar nas conexões atuais, reais e imaginadas, entre as lutas feministas em dimensões macro-políticas e econômicas no continente latino-americano. E também da África, como se pode ver na mesa-redonda e no simpósio temático organizado por Simone Schmidt, dedicados às experiências coloniais e pós-coloniais, tendo em vista a experiência histórica da (des)colonização, os dilemas e tensões decorrentes do modelo de desenvolvimento adotado pelos países de terceiro mundo, e as orientações de organizações e organismos vinculados ao sistema das Nações Unidas, entre as quais têm se colocado as questões de gênero.

Este é um dos pontos abordados pela conferencista Jules Falquet, que sublinha a importância da articulação das lutas políticas atuais da América Latina, mas chama atenção para a necessidade de que os movimentos feministas, em sua crítica fundamental à heteronormatividade e aos binarismos essencializantes referidos ao gênero, ultrapassem as explicações e soluções individualizadas, “privadas” e pontuais e busquem as raízes das desigualdades de gênero em estruturas e processos mais amplos. Para dar conta desta proposta, a autora afirma que muitas/os teóricas/os e movimentos dos anos 1970/1980 (pré-neoliberais) traziam reflexões que, segundo analisa, têm freqüentemente se perdido em meio à sedutora multiplicação das lutas, notadamente a imbricação entre as concepções de opressão e de exploração. Segundo Falquet:

Portanto, são a opressão e a exploração o que devemos atacar se queremos combater efetivamente seus efeitos. Em outras palavras, devemos lutar para modificar *a organização da divisão do trabalho, do acesso aos recursos e aos conhecimentos*. E para



começar, podemos nos re-apropriar das análises dos movimentos sociais que se propuseram a atacar diretamente o coração das relações sociais de poder.

Paola Baccheta, que dividiu com Falquet a mesa de encerramento do encontro, em suas considerações sobre *Poder, Sujeitos Subalternos, Movimentos Sociais e Resistência*, tomou como foco (e como exemplo) grupos de ativistas lésbicas, de três países diferentes (Inglaterra, Índia e Estados Unidos), apontando para as diferentes formas de resistência presentes nestes grupos, e ressaltando a riqueza que alianças mais amplas entre estes movimentos trazem ao cenário do “poder”. Partindo da constatação do grande potencial da perspectiva foucaultiana para tematizar as questões relativas ao/s (micro)poder/es e às resistências, busca ir “além” desta perspectiva, trazendo ao debate as contribuições das teorias e dos movimentos pós-coloniais e feministas, que colocam em cena desafios importantes, complexificando os debates (por vezes, bastante simplistas) no âmbito do próprio feminismo. Exemplifica com a questão do “direito ao véu” das muçulmanas quando vivendo em países como a França, ou as ações originadas pela exibição de filmes como *Fire*, na Índia, entre outras situações que geram debates muito instigantes para dar conta de resistências – inclusive aquelas que não são visibilizadas, mas que produzem efeitos importantes nos seus contextos políticos e para a própria teorização feminista. Segundo Paola, “a despeito de questões não solucionadas, tanto as conceituações múltiplo lineares, quanto as agregadas, têm o mérito vital de estarem centralmente preocupadas com as múltiplas dinâmicas de poder”, sendo muito mais complexas e úteis que o que ela chama de Analíticas Binárias e Unitárias, que deixam de conceituar relações de poder e de sujeitos.

Maria Luisa Femenías apresenta em seu texto, de grande densidade teórica, os desafios de pensarmos (e agirmos) no contexto da globalização que vem marcando a sociedade de redes informacionais e da desqualificação do trabalho, de uma forma geral, marcada por processos



de reordenamento do patriarcado que, segundo sua perspectiva, estaria ligado ao recrudescimento das violências de gênero. Recuperando teorias contratualistas e a crítica feminista ao “contrato sexual”, como diz Carole Pateman, a autora problematiza o processo de retração da vida a partir do esfacelamento de formas anteriores de trabalho, juntamente com a expansão das tecnologias da informação, colocando uma série de dilemas e paradoxos que nos mostram a complexidade do terreno em que os feminismos se movem quando questionam limites entre as esferas clássicas da modernidade, pública e privada. Dilemas presentes também quando os movimentos empunham bandeiras referentes a violências de gênero que colocam novos desafios às mulheres, em seus movimentos e nas práticas cotidianas, mas que seguem destacando uma idéia de natureza na qual o corpo é central:

La descripción idealizada de la madre como cuidadora natural invisibiliza, ignora o simplemente desestima la capacidad de las mujeres de decidir gestar un feto y/o criar un niño. Es decir, según ideal patriarcal de la maternidad y la asimilación histórica mujer = madre, supone la naturalización de la capacidad de decisión de las mujeres, en primer término sobre sus propios cuerpos.

Assim, recuperando e buscando “ultrapassar” (como também advogou Bachetta, em outro sentido) a noção de bio-poder de Foucault, Maria Luiza coloca que:

si bien es cierto que el bio-poder ha actuado en la modernidad sobre los cuerpos de las mujeres, también es cierto que, en tanto poder, se está refuncionalizando: la violencia actúa entonces en varios sentidos, como disciplinadora, como canalizadora de frustración por la hegemonía perdida, como lugar de escritura en un mapa de Estados que se van desterritorializando a grandes pasos.



Nossa companheira Susana Funck, que junto com Zahidé Muzart esteve na organização do primeiro Fazendo Gênero / Seminário de Estudos sobre a Mulher, em 1994, em sua conferência trouxe ao público as relações entre gênero e mídias, sobre o qual desenvolveu sua bem humorada e crítica análise de discurso de matérias vinculadas pela imprensa escrita, fortemente generificadas. Deteve-se particularmente sobre dois obituários de jornais, onde evidenciou as diferenças como são narrados, mesmo após a morte, homens e mulheres, chamando a atenção para a intermitência da desigualdade, para além das próprias vidas e no âmago da memória. Ressaltando a dimensão da violência discursiva que acompanha nosso cotidiano, Susana ressaltou:

A maior e pior violência de gênero está no discurso – nas histórias que contamos e que “nos” contam (nos dois sentidos de “para nós” ou “sobre nós”) sejam elas da literatura, da ciência ou da mídia. O que fica de uma vida é, na ciência ou fora dela, determinado por uma implacável “lente de gênero”. [...] Banalizada pela mídia, combatida por organismos sociais e legais, e investigada pela academia, essa violência se incorpora a nosso cotidiano. Há, no entanto, um paradoxo: quanto mais visível ela se torna, mais ela se naturaliza, com a indesejável consequência de que a metáfora da “guerra dos sexos” adquire um capital simbólico cada vez maior e mais violento.

Procuramos evitar na organização desta coletânea uma divisão de tipo “disciplinar”, misturando por temas as diferentes abordagens, fossem elas vindas das ciências sociais e humanas, ou do campo das literaturas e das artes. Esperamos contribuir com a inter e transdisciplinaridade do campo, nesse embaralhamento dos artigos. Sabemos que temos muito ainda a fazer para superar os entraves que limitam o diálogo interdisciplinar, mas acreditamos que as teorias feministas e de gênero têm tido um papel fundamental nesta questão. De toda



forma, o “simples” fato de termos colegas provindas/os de tantas áreas (ainda não todas as que gostaríamos, por suposto) em um mesmo encontro é, por si só, significativo do caráter trans e interdisciplinar dos estudos feministas e de gênero.

A coletânea foi assim, organizada arbitrariamente em quatro seções. Na primeira reunimos os textos das conferencistas convidadas. A segunda seção inicia com os temas de corpos, sofrimentos, violências, reunindo artigos que falam de representações de gênero em literatura, rádio, televisão, cinema, nos belos textos de Tânia Ramos, Pedro de Souza, Maria Esther Maciel, Rosana Kamita, incluindo as representações de homossexualidade masculina na literatura, em jornais, nos textos de Durval Muniz de Albuquerque e Júlio Simões, e culminando com as reflexões de Richard Miscofski sobre o elevado número de suicídios entre jovens homossexuais masculinos.

Na continuidade, apresentamos as representações dos sofrimentos de escritoras negras na literatura brasileira, nos artigos de Maria Nazareth Fonseca, Constância Lima Duarte, Eduardo de Assis Duarte e Maria Zilda Cury. Seção que apresenta ainda os textos de Osmundo Pinho, Matilde Ribeiro e Sandra Goulart Almeida, que refletem acerca de violências e discriminações de raça/etnia, debruçando-se sobre o enigma da desigualdade que se desdobra desde a experiência colonial, marcando corpos e subjetividades na contemporaneidade.

Na seção que encerra este primeiro volume da coletânea, reunimos os textos que tratam da questão do direito ao aborto nas reflexões de Lucila Scavone, Télia Negrão e Jurema Werneck, analisando o tema da maternidade voluntária no contexto, já mencionado, de exacerbação das campanhas contra a descriminalização do aborto no país.

Escolhemos abdicar, nesta breve introdução, da referência a cada um dos textos apresentados, que certamente seria malsucedida diante da quantidade e qualidade das reflexões desenvolvidas pelas/os autoras/es. Isso sem contar que muitas das falas apresentadas nos simpósios e mesas-redondas escapam aos limites destas páginas, pois



nem todas/os autoras/es puderem atender aos prazos que tivemos que cumprir. Remetemos as/os interessadas/os ao site do evento e aos arquivos digitais que foram entregues aos participantes como fontes de consulta,¹ na certeza de que nem mesmo assim teremos registrado toda a riqueza daqueles dias e noites de inverno na Ilha de Santa Catarina, e já deixando o convite para participarem dos próximos encontros. Preferimos, assim, proporcionar a leitoras e leitores a liberdade de “passagem” pelo livro, tal qual o “jogo de amarelinha”, sem necessariamente seguir uma ordem, no sentido de poderem desfrutar desta diversificada amostra do que foi o evento, que sequer conseguimos etnografar, dado o ritmo e intensidade de que se revestiu.

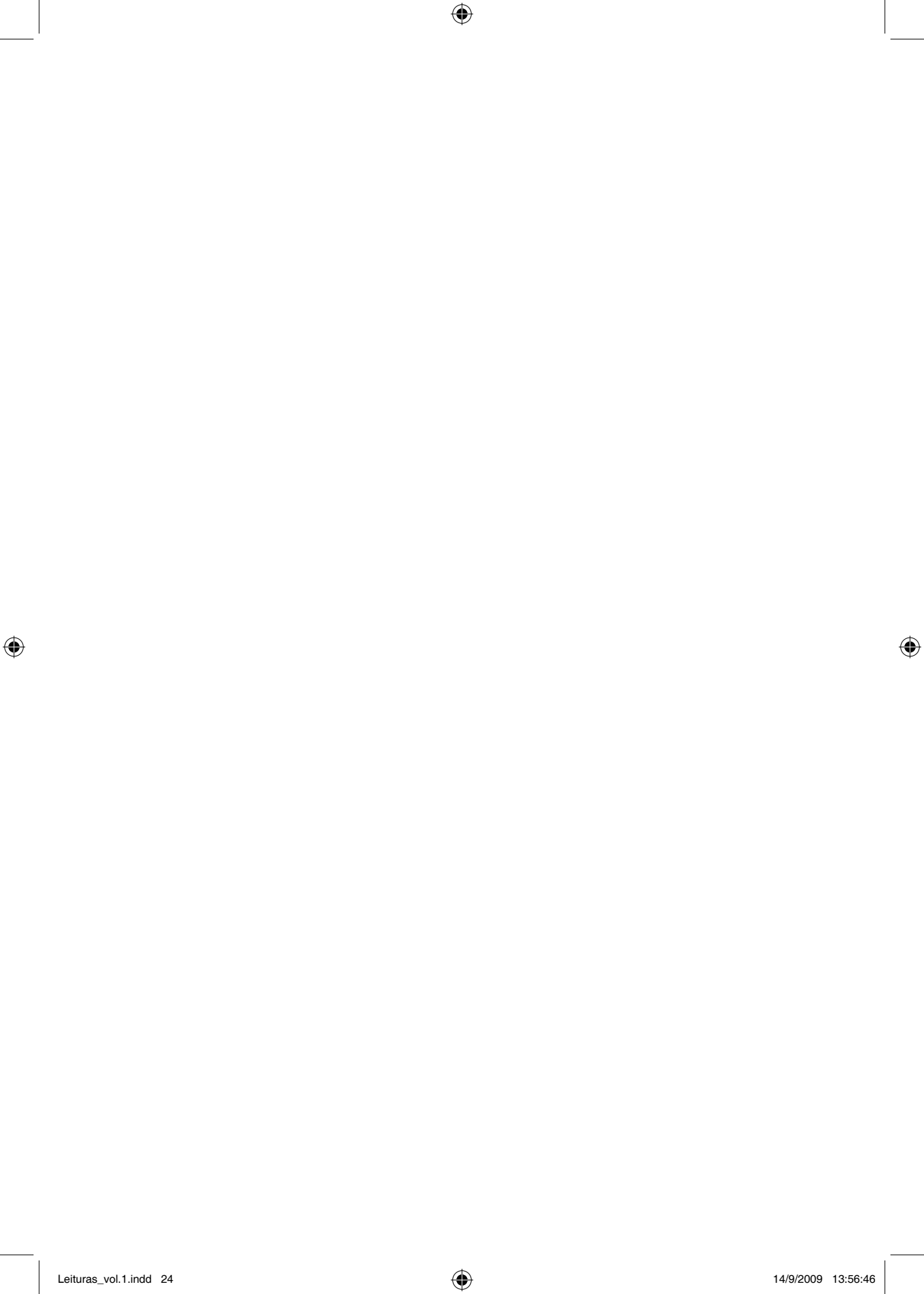
Deixamos aos leitores e leitoras a oportunidade de uma nova experiência, agora com estes textos, alertando-as/os para que não esperem desta coletânea uma síntese ou resumo do que foi o Fazendo Gênero 8. Esperamos que os Seminários Internacionais Fazendo Gênero sigam como um dos muitos espaços de encontros, reflexões, interações e reverberação das lutas feministas e dos movimentos sociais, na busca de relações mais igualitárias, prazerosas e solidárias.



¹ Os trabalhos apresentados em Simpósios Temáticos, enviados nos prazos pelas/os autoras/es, foram publicados em CD-ROM e também estão disponíveis em <www.fazendogenero8.ufsc.br>.



CONFERÊNCIAS



CUERPO, PODER Y VIOLENCIA: ALGUNAS INTERSECCIONES

María Luisa Femenías

I - UN VIEJO PROBLEMA HOY

El cruce de las experiencias de los sujetos sociales con sus deseos, sus aspiraciones y sus intereses siempre se han convalidado en sistemas simbólicos. Estos sistemas han legitimado un orden y generado modalidades de refuerzo y control en función de un armazón cultural y tecnológico sostenido por factores de poder, que incluyen la circulación de la información. Así, la plasmación en el lenguaje en general de ese orden simbólico opera como punto de clausura y, a la vez, de apertura crítica de nuevos espacios de significación y de reconocimiento.

Sin perder de vista los viejos parámetros universalistas, necesitamos aceptar un punto de mira localizado y situado que nos sirva de anclaje para examinar, decodificar, deconstruir y/o interpretar críticamente nuestras experiencias como miembr@s del espacio público mundial. Localizadas y situadas podemos ofrecer una voz alternativa y ampliar las vías de contrastación para hacernos cargo de nuestras propias voces compensando, en todo caso, la imposición de un punto



de mira único y favoreciendo el discernimiento, el diálogo y el intercambio democrático de ideas aún en tiempos de globalización.¹

Esos ejercicios nos permiten sustraernos a la invisibilización de los modos naturalizados de exclusión y de discriminación que forman parte de “lo dado” como si de un telón de fondo se tratara. Ahora bien, la “globalización” – como proceso en marcha – es un fenómeno más profundo de lo que salta a la vista y no podemos abordarlo aquí en toda su extensión. Sólo vamos a presentar algunas consideraciones vinculadas a los modos de violencia que fomenta y de los que la exclusión económica, social y ciudadana, no están ajenos. En este convulsionado escenario, no debemos perder de vista algunos de los polos disyuntos entorno a los que se entreteje una sumatoria importante de inequidades: países ricos con zonas de extrema pobreza; países pobres con grupos de poder con riquezas incalculables; áreas de exclusión y de sobreabundancia; hegemonía económica, lingüística, cultural *vs.* dependencia, periferia, pauperización; cosmopolitismo y al mismo tiempo particularismo identitario; vulnerabilidad y violencia; peligrosidad y corrupción extrema; depredación planetaria y dilapidación de recursos, etc.; acentuándose de este modo los rasgos más perversos del capitalismo liberal. Es decir, la globalización como proceso económico promueve sus contrapartidas culturales y sociales, algunas de las cuales diseñan el efecto del multiculturalismo, con su consecuente fragmentación identitaria y su desafío al ideal universalista moderno.

¹ Entendemos por “localización” un sentido preferentemente geográfico y “situación” en referencia a la condición política de grupos o personas que ostentan un poder público y territorial, vinculado a un sentido socio-discursivo con acento en los aspectos políticos. Cf. Spadaro, M. & Femenías, M.L. “Algunos modos relevantes de la noción de identidad: localización y situación” en *XIIIº Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Rosario-AFRA, 2005; también, mi artículo “Afirmación identitaria, localización y feminismo mestizo” en Femenías, M.L. (comp.) *Feminismos de París a La Plata*, Buenos Aires, Catálogos, 2006. Sobre las condiciones del “diálogo”, cfr. Benhabib, S. *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 184ss. Femenías, M.L. *El género del multiculturalismo*, Bernal, UNQui, 2007, cap. 5.



Sin desestimar este cuadro, el sociólogo catalán Manuel Castells denominó al conjunto de este proceso "nuevo paradigma informacionalista".² A su criterio, más que por globalización económica, (aunque junto con ella) el mundo está articulándose como una sociedad informacionalista "en red" que borra las fronteras tradicionales, obliga a redefinir el papel de los Estados-nación y fuerza la constitución-intervención de los Organismos Internacionales. El "paradigma informacionalista", como modelo conceptual preconfigurado e interrelacionado, brinda además criterios y categorías estándar para seleccionar interpretaciones y significados, explicar y admitir de antemano los contenidos (es decir, los "datos") que describe, interpreta, explica y fundamenta en consecuencia. Según Celia Amorós, este nuevo paradigma se caracterizaría por llevar a cabo una unificación epistemológica del ámbito de la comunicación al ámbito de la vida.³ Es decir que toda explicación se formularía en términos de sistema de información, donde las máquinas electrónicas contemporáneas *qua tales* no se distinguirían sustantivamente de los organismos vivos en tanto que ambos constituirían fundamentalmente *procesadores de información*. Se refuerza así la concepción del Humano como *cyborg*, en el sentido acuñado por Donna Haraway.⁴

Sin embargo, precisamente por la polarización glo-local a la que aludimos más arriba, muchos *procesadores "humanos" de información* caben incómodamente o simplemente no caben dentro del paradigma informacionalista. Son los exclud@s del "Tercer Mundo", también en proceso de reconfiguración. Paradojalmente, esa misma exclusión los hace funcionales al paradigma informacionalista, pero ahora viendo la

² Analizado extensamente por C. Amorós en *Mujeres e imaginarios de la globalización*, Rosario, Homo Sapiens, 2008. Primera Parte.

³ Cf. Amorós (2008) pp. 25 ss.

⁴ Cf. Amorós (2008), *Op.cit.*; Haraway, D. *Ciencia, Cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra, 1991; "Las promesas de los monstruos", en *Política y Sociedad*, 30 (1999), pp. 121-163; *TestigoModest@ del Segundo_Milenio. HombreHembra@_Conoce Oncoratón®. Feminismo y Tecnociencia*, Barcelona, UOC, 2004.



tensión glo-local, desde el otro polo: el de la particularización hiperlocalizada. L@s *homeless*, marginales, desocupadas, analfabet@s, pueblos originarios mantenidos en reservas, etc. etc., por definición, quedan fuera del paradigma informacionalista global: son los *casos paradigmáticamente anómalos* que denuncian la insuficiencia paradigmática, sosteniéndola *qua tale*. Tomando prestadas palabras de Julia Kristeva, ese conjunto de "excluidos" constituyen *lo abjecto* que define, confirma y ratifica la existencia de los procesadores "humanos" de información paradigmática, sin estar integrados a él, salvo por su exclusión. Se está conformando en consecuencia una frontera no territorial, pero sumamente efectiva, que separa cada vez más profundamente a los seres humanos en dos clases, según estén "incluidos" o "excluidos" de la sociedad informacionalista. Las mujeres, mayoritariamente, se encuentran en el conjunto de l@s "exclud@s", y esto tiene serias consecuencias.

De modo que, a nivel planetario, se rediseñan aspectos hasta cierto punto novedosos respecto de la tradicional "cuestión de la mujer". Sobre la base y el transfondo que acabamos de esbozar, cabe preguntarse ¿cómo entender las exclusiones y los reclamos de inclusión de los diversos movimientos sociales, entre ellos el de mujeres? Más precisamente, ¿cómo dar cuenta de la exclusión material, la feminización de la pobreza y la violencia cruenta –en aumento– que padecen muchas de ellas? ¿En qué medida y/o cómo están asociados los fenómenos de la globalización, de la informativización y de la exclusión social? Las ya visibles consecuencias para las mujeres de los procesos en curso deberían obligarnos a elaborar una agenda amplia a escala también "global", donde uno de los temas más relevantes sea cómo favorecer que las mujeres se constituyan en sujeto-agentes emergentes dentro de ese horizonte acelerado y cambiante.

Localizada y situada en las tensiones glo-locales y con una precaria inscripción en la red del nuevo paradigma informacionalista, en lo que sigue voy a bosquejar algunas líneas comprensivas que intentan aportar elementos tendientes a responder al menos una pregunta: ¿qué



preconceptos se arrastran al nuevo paradigma que implican los viejos mecanismos de exclusión / inferiorización de las mujeres? Reconozco que la formulación del problema es aún preliminar, pero quiero compartir con Uds. algunas ideas a fin de instar a un diálogo más amplio.

II - LOS CUERPOS Y SUS MARCAS

*Las partes principales de la Filosofía –sostuvo Thomas Hobbes hace más de tres siglos y medio– son dos, porque dos son los géneros supremos de los cuerpos y totalmente distintos entre sí, que se ofrecen a los que investigan las generaciones de los cuerpos y sus propiedades. Uno llamado natural, fruto de la naturaleza de las cosas, y otro llamado Estado, constituido por la voluntad humana con sus acuerdos y pactos entre los hombres. Por eso, de aquí surgen en primer lugar dos partes de la Filosofía: la natural y la civil.*⁵ La noción de cuerpo no es pues unívoca y decir que la Filosofía trata de los cuerpos no significa que se ocupe de "cuerpos" en un sentido vulgar del término. Involucra tanto a los cuerpos "naturales" (entendidos como "animales", incluido el humano) y al Estado como cuerpo "social" o "civil", en tanto *artefacto* producido por los acuerdos entre los hombres.

Es decir que, según Hobbes, la Filosofía Natural estudiaría los movimientos vitales, los procesos no-deliberados o innatos del organismo y, por su parte, los movimientos voluntarios o propiamente humanos producidos gracias al esfuerzo serían el objeto de la Filosofía Ética. La Filosofía Política o Civil, en cambio, se ocuparía de las funciones y de las propiedades de la comunidad, los deberes y los derechos civiles. Volviendo sobre la polisémica palabra "cuerpo", voy a dejar de lado, entre otros, los significados usuales del tipo: "expediente de varios cuerpos", "cuerpos astrales", "cuerpo de ejército", "espíritu de cuerpo", "cuerpos geométricos" y también los "cuerpos

⁵ Hobbes, Th. *Tratado sobre el cuerpo*, traducción Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Trotta, 2000, § 9.



sin órganos" de Gilles Deleuze. Me voy a centrar, por un lado, en la noción de cuerpo en un sentido vulgar, como el que recoge Jean Paul Sartre cuando afirma "yo soy mi cuerpo", y por otro en el del Estado como cuerpo, según vemos en Hobbes. Me interesa esto último precisamente porque este filósofo es uno de los autores – junto a Jean-Jacques Rousseau – de la Teoría del Contrato (o Pacto) Social, fundante de los Estados modernos, ahora en crisis.

En pocas palabras: como lo mostró magistralmente Carole Pateman, los firmantes del hipotético Pacto fundante del proyecto político de la modernidad, fueron los varones (es decir, aquellos "yo" cuyos cuerpos estaban reconocidos en tanto marcados sexualmente como "varón").⁶ Entonces, el "cuerpo" del Estado – en el sentido de Hobbes – formalmente se configuró también como un cuerpo "varón". Dicho más sencillamente: los Estados modernos nacieron patriarcales aunque John Locke haya escrito su *Tratado sobre el Gobierno Civil* para rechazar las fundamentaciones patriarcales del Estado monárquico de Sir Robert Filmer. Porque, en realidad, lo que rechazó Locke fue el modelo patriarcal monárquico de Filmer, no el patriarcado *per se*, al que redefinió con un innegable aporte a la modernidad: la distinción público-privado.

Como lo ha señalado María Marta Herrera, precisamente una de las dificultades que se arguye en la prevención y/o la intervención a nivel personal, social o institucional en cuestiones de violencia contra las mujeres es el carácter privado de estos hechos.⁷ Es decir, las razones

⁶ Pateman, C. *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995, especialmente cap. 4. Subrayemos que independientemente de las opciones sexuales que tuvieran esos varones y - digamos de paso - nunca aparecen referencias al respecto, lo que permite inferir que el preconcepto regulador es el de la heterosexualidad "natural", se lo reconocía *qua tales* y firmaron el Pacto en consecuencia.

⁷ Herrera, M.M., "La categoría de Género y la violencia contra las mujeres" en Apon- te, E. & Femenías, M.L. (comp.) *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*, La Plata, Editorial de la Universidad, 2008.



filosófico-teóricas de la distinción de Locke han tenido consecuencias importantes – normativas y simbólicas – hasta la actualidad, sobre todo porque la distinción exclusiva y excluyente “público/privado” ha pasado al “sentido común” naturalizado. En consecuencia, se ha invisibilizado como el constructo político que originariamente fue. Más aún, uno de los pilares de la inferioridad “natural” de las mujeres radica justamente en esa separación moderna entre el espacio público y el espacio privado y contribuye a configurar las dicotomías varón/mujer, cultura/naturaleza, razón/emoción, etc., tal como lo describe J.J. Rousseau en el orden precontractual del estado de naturaleza.⁸

Por eso – como advierte Celia Amorós – el espacio público es el ámbito de los iguales, los varones, y por tanto de la Ley y de la palabra. Es un espacio reglado donde no se dirimen las cuestiones por la fuerza o la violencia sino por el discurso, el diálogo y los acuerdos.⁹ Incluso, si hay estado de guerra, ésta está regulada por pactos o convenciones internacionales que, si violadas, merecen juicio, condena y censura de los Organismos internacionales. Pero, la contracara del Contrato Social firmado por varones iguales es la mujer doméstica, la mujer privada.¹⁰ Es decir, aquélla mujer que – recluida en el ámbito privado – es la reproductora necesaria del varón ciudadano y *está para servirlo*, tal como lo explicita Rousseau en el capítulo cinco de *El Emilio, o de la educación de ciudadano*, dedicado – como sabemos – a la educación de Sofía, la esposa ideal de ese ciudadano. Profundizadas por las expresas promesas de igualdad y de universalidad de la Ilustración, este tipo de incongruencias hizo que algunas mujeres – como Mary Astell (1666–1731)– se preguntaran *Si todos los hombres nacen libres ¿cómo es que todas las mujeres nacen esclavas?* ¿Cómo es posible que el Contrato fundante de los Esta-

⁸ Cfr Rousseau, *El Emilio; El contrato social*.

⁹ Amorós, Celia., “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación”, *Arbor*, nº C XXVIII, Madrid, nov-dic 1987.

¹⁰ Piénsese en su contrario “mujer pública” y sus connotaciones ético-morales y de censura social.



dos modernos, al mismo tiempo, sea garantía de las libertades civiles de todos los hombres y de la sumisión de todas las mujeres?¹¹

Es decir, desde su inicio, la modernidad ha excluido del espacio público – político de la Ley a las mujeres; por eso en los setenta la consigna de Kate Millet fue *lo personal es político*; es decir, lo personal también es político, sólo que carece o ha carecido históricamente de ley o ha subsumido a las mujeres bajo la categoría de menor de edad. Más aún, lo “privado” ha negado su origen artificioso, naturalizándose y con esto, haciendo invisible la maniobra de su origen político. Debido a este lastre histórico y conceptual ha sido tan difícil generar figuras penales que reconozcan, hagan visible y apliquen pena a los delitos de violencia contra las mujeres, sobre todo en el espacio doméstico. Debido también al lastre de la “tradición” y de “las buenas costumbres” estos delitos no suelen denunciarse o, si se los denuncia, pasan a formar parte del gran conjunto de los “delitos menores” hasta que llegan – y lamentablemente llegan– a la tapa de los periódicos bajo el rubro distorsionado de “asesinato pasional”. Por eso nunca se insistirá suficientemente sobre la necesidad de hablar de formas de violencia menos visibles contra las mujeres. Y no por ello menos eficaces, tales como la desigualdad en la distribución del dinero y del poder, la organización del ámbito familiar, ciertas prácticas sanitarias, la desconfirmación constante de sus capacidades, etc. Es decir, hay violentamientos económicos, políticos, laborales, legales, simbólicos o subjetivos que conducen a lo mismo: sostener la “natural” inferioridad femenina. Porque, si las mujeres son inferiores, es “natural” que ocupen puestos de subordinación y/o de exclusión.

Los Estados modernos tienden –gracias a más de doscientos años de movilizaciones y reclamos de las mujeres– a menguar o eliminar las

¹¹ Mary Astell, citada por Amalia González Suárez (Instituto de Investigaciones Feministas de Madrid) en su “Filosofía, género y educación” (inédito, agradezco a su autora que generosamente me lo facilitara); cf. también Pateman, *op.cit.*, p. 174 s. Astell desarrolla estas consideraciones en varias obras, entre ellas, *Serious Proposal to the Ladies Part 1* (1694), *Part 2* (1697); *Some Reflections Upon Marriage* (1700). Reeditados en New York-London en 1970.



condiciones de la desigualdad, la inequidad, la discriminación y la violencia. Sin embargo, el debilitamiento sistemático de los Estados en su preconfiguración moderna – en buena parte gracias a la circulación de los capitales globales– hace que la violencia contra las mujeres, lejos de desaparecer, se manifieste potente bajo otros estilos. Los nuevos estilos de la violencia, que se disimula o ignora bajo complejos mecanismos socio – históricos y filosóficos, forcluyen al mismo tiempo los mecanismos de su invisibilización. Otra vez paradójicamente, los reclamos identitarios étnicos, culturales, religiosos, etc, junto con la debilitación de los Estados modernos y de su universalismo sesgado, vuelve a dejar a las mujeres sobre un piso real y argumentativo precario y expuestas a una tradición histórica de exclusión/inferiorización que la globalización lejos de revertir, potencia.

En efecto, los reclamos identitarios comenzaron claramente en la década de los cincuenta y sesenta con la reivindicación de las poblaciones de color y de las excolonias al reconocimiento de sus propios derechos. Más recientemente, se han cristalizado en movimientos sociales de exigencia de reconocimiento a las diferencias culturales y sobre todo religiosas ancladas en “tradiciones” ancestrales. Lo que de legítimo tienen estos pedidos de reconocimiento deja a sus mujeres, en la mayor parte de los casos, en lugares precarios a la hora de exigir reconocimiento por sexo – género. Muy lejos de la igualdad del modelo moderno, la fragmentación de las diferencias está inclinando la balanza del poder del lado de las marcas étnicas pero en detrimento de las marcas que identifican a las mujeres *qua tales*. Porque a la hora de revisar cuestiones de poder transnacional, se fragmenta a los movimientos en reclamaciones tan legítimas como complejas, donde – la historia lo muestra – las mujeres operan como mediadoras de los conflictos y en prenda por ello han quedado atrapadas entre las complejas pinzas de la identidad "cultural" y de "derechos" individuales; la lealtad a la "etnia" o al "sexo-género", siempre como condiciones excluyentes y exclusivas. Como lo ha señalado Nancy Fraser, las diferencias pue-



den fragmentarse casi al infinito y es necesario sopesar – en un orden político – la validez y pertenencia de cada una bajo algún criterio de equidad y justicia.¹² Pero la experiencia – largamente estudiada – de las mujeres es de pulverización o fagocitación de sus movimientos, por un lado, y de negación u olvido de su producción teórica por otro. Por ello, es preciso volver a preguntarnos por los modos en que el paradigma informacionalista usa, libera y a la vez excluye a las mujeres.

Resulta difícil en el transcurso mismo de ese proceso ver cuáles son los factores fundamentales en juego. Sin embargo, respecto de los cuerpos de las mujeres creemos poder identificar al menos algunos indicadores que deben mantenernos en estado de alerta:

1. Los cuerpos de las mujeres siempre han tenido un valor simbólico adicional como garantía de sutura de conflictos o como lugar de ejercicio de poder para humillar, deshonrar, negar o enviar mensajes cifrados a otros varones. Esto se repite como una constante histórica que se invisibiliza porque se la niega.¹³ Sólo la exégesis feminista ha logrado comenzar a develar cómo opera esta lógica del dominio. Aún así su modelización epocal, es decir, los grados y formas que adopta en cada época y lugar, implican una tarea siempre inconclusa. Levantar la *prohibición estructural* de que algo sea visto implica dar cuenta de la importancia estructural que ese "algo" tiene. En nuestro caso, las mujeres que paradójicamente son definidas como "no importantes" o "naturalmente inferiores", sostienen y sellan – por exclusión – el Contrato moderno, y todo hace pensar que lo hacen en las prácticas multiculturales a que nos ha llevado la quiebra de la universalidad y su constructo afín: el sujeto autónomo. Hacer visible la opresión

¹² Para un desarrollo más extenso de la relación etnia/género cf. mi *El género del multiculturalismo*, Bernal, UNQui, 2007.

¹³ Cf. Amorós, C. *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, 1997.



que genera el grado de violencia de la invisibilización es *autorizar* una explicación alternativa y ofrecer modos sistemáticos de explicación histórico - conceptual y de prácticas acorde. Es decir, implica poder ejercer poder; que es precisamente lo que las mujeres tienen en menor medida. Con Amorós: *Ahora que las mujeres devenimos en sujeto, el sujeto se devalúa*.

2. No es extraño que, de la mano de los reclamos multiculturales, donde se pivotea el reconocimiento grupal en los derechos étnicos, culturales y/o religiosos, muchas veces las mujeres - atrapadas en las tenazas de la doble o triple identificación - opten por solidaridades de etnia o cultura posponiendo sus derechos individuales.¹⁴ Muchísima bibliografía defiende estos derechos identitarios culturales fuertes sin advertir (o quizá por eso) que las mujeres obtienen - si lo hacen - mucho menos rédito que los varones, cuando de apelaciones identitarias étnicas o culturales se trata. En principio, porque en las culturas tradicionales su "lugar", si bien está claramente estatuido, suele ser más precario, vulnerable o condicionado que el de los varones. Como muy bien lo ha señalado Rita Segato, *ninguna sociedad trata a sus mujeres tan bien como trata a sus varones*.¹⁵ Y esto constituye lo que he denominado un "aleta de género". Algo en este sentido han denunciado numerosas feministas. Pongo por caso, a la francesa Fadela Amara que discute los términos de la "identidad musulmana" y a la argentina Octorina Zamora, cacique de la comunidad wichí Honat Le les, de Embarcación, que

¹⁴ He considerado algunas cuestiones vinculadas en "Multiculturalismo y paradojas de la identidad" en Amorós, C. & Posada Kubissa, L. (coordinadoras), *Multiculturalismo y Feminismo*, Madrid, Ministerio de Ciencias e Instituto de la Mujer, 2007, pp. 31-47.

¹⁵ Me extendo sobre esta cuestión y los conflictos éticos que se generan en *El género del multiculturalismo* (2007), *supra*. Cf. Segato, *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, Prometeo, 2003; Fayner, E. *Violences, féminin pluriel*, París, Document, 2006.



desconfía de apelaciones a la identidad cultural – basada en concepciones identitarias esencializadas – al margen de los DDHH de las mujeres.¹⁶

3. Los cuerpos de las mujeres se están fragmentando también a los fines de su explotación. Por ejemplo, los "cuerpos objeto" donde la cirugía estética (a veces denominada reparatoria) mueve cuantiosas sumas de dinero en un afán imposible de "eterna adolescencia", que genera una estética de curiosos parámetros que no dudo en denominar Kitsch.

4. Asimismo, los "cuerpos exóticos" constituyen una proyección magnificada de "lo otro" sexual, cultural, étnico, etc. que mueve a nivel transnacional redes de prostitución y tráfico de personas, con beneficios extraordinarios para sus responsables directos y para los gobiernos que de alguna manera indirecta – o no – la permiten o la encubren; de cuyo uso y abuso tenemos poca e imprecisa información.¹⁷

5. Por su parte, los "cuerpos maquila", de productoras sub-salariadas, donde su trabajo a destajo, sin vacaciones, sin horario, sin descanso, sin leyes laborales, etc. adquiere las características del tradicional trabajo doméstico.¹⁸ Es lo que se ha caracterizado como *economía del trabajo doméstico fuera del hogar*. Amorós considera que este proceso responde a la combinación del ensamblaje electrónico con el neoliberalismo que reestructura el trabajo según las características que antes

¹⁶ Amara, F. *Ni putas ni sumisas*, Madrid, Cátedra, 2004; Palacios, M. & Carrique, M.J. "Diversidad cultural y derechos humanos de las mujeres" en Aponte, E. & Femenías, M.L. *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres* (2008), *supra*.

¹⁷ Butler, J. "Military Prostitution" in *Hypatia*; Dossier sobre "Prostitución" *Mora 13* (en prensa).

¹⁸ Fernández Micheli, S., "Violencia contra las mujeres: ¿Descifrando una realidad?", en Aponte, E. & Femenías, M.L. *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres* (2008), *supra*.

¹⁹ Amorós (2008), pp. 32 ss.



tenían los empleos de las mujeres.¹⁹ La característica actual es que este tipo de trabajo pueden llevarlo a cabo mujeres (mayoritariamente) pero también varones y niños. Se trata de un complejo fenómeno de *feminización* de los varones pobres. En algún sentido responde a lo que se ha denominado “posición mujer” o “devenir mujer”, conceptos con los que simplemente se nombra el proceso de vulnerabilidad creciente de los varones pobres, marcados étnicamente, como reserva de fuerza de trabajo a explotar. Esto implica la redefinición del concepto de contrato laboral y, en consecuencia, la caída de todas las leyes laborales vigentes. Para las mujeres, esto significa que antes de alcanzar la igualdad salarial y laboral, éstos ya han perdido valor en el mercado público del trabajo asalariado. Y esto sucede en la estructura organizativa capitalista mundial y se relaciona con las nuevas tecnologías de comunicación que integran y controlan el trabajo a pesar de la amplia dispersión y de la descentralización actual.

De algún modo, incluso en el uso corriente del lenguaje, tod@s contribuimos a reproducir una visión del mundo que enmascara la violencia de los varones sobre las mujeres.

III - EL PODER DE LA VIOLENCIA Y LA VIOLENCIA DEL PODER

La violencia contra las mujeres es una pandemia mundial. Al menos una de cada tres mujeres ha sido golpeada, obligada a mantener relaciones sexuales indeseadas o sometida a algún otro tipo de abuso en su vida. Cada año, millones de mujeres sufren violaciones a manos de sus parejas, de familiares directos, amigos, desconocidos, empleadores, compañeros de trabajo, soldados o miembros de grupos armados. La violencia familiar es *endémica* en todo el mundo y la gran



mayoría de las víctimas son mujeres y niñas. Más aún, el setenta por ciento de las mujeres asesinadas muere a manos de su compañero sentimental y cuando de guerras se trata, según el Secretariado General de las Naciones Unidas, las mujeres y los niños representan casi el 80 por ciento de las bajas.

Por tanto, es absolutamente preocupante el constante y sostenido aumento actual de la violencia física contra las mujeres. Es decir, dejamos de lado la violencia simbólica, la laboral, la psicológica para centrarnos en la violencia cruenta, cuya expresión extrema es la violación de los cuerpos de las mujeres, su mutilación y asesinato.²⁰ Muestra de la más radical misoginia es entender la violación, la mutilación y la tortura como modos de castigo o de disciplinamiento. Desde luego, en esos casos, los factores intervinientes son múltiples y de difícil identificación, sobre todo cuando se incluyen variables individuales y características de índole psicológica. Pero no nos interesa la patologización singularizada de este fenómeno, ni buscar responsables en este o aquel individuo maltratador. Como se ha advertido otras veces, “algo” del tipo de la construcción de los vínculos entre los individuos está en juego y esa articulación tiene que ver con modos aprendidos de relacionarse con un “otro” mujer.²¹

Por eso, el tema de la violencia contra las mujeres es mucho más complejo de lo que sugieren las hipótesis que consideran que es el resultado de la pobreza, la clase social, la enfermedad mental, la etnia, la filiación política, la preferencia sexual, el alcohol o la religión.²² Cabría

²⁰ Me extendo sobre la violencia simbólica en “Violencia contra las mujeres: Urdimbres que marcan la trama” en E. Aponte y M.L.Femenías *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2008.

²¹ Rodríguez-Durán, A. “Armando el rompecabezas. Factores que intervienen en la violencia de género” en Femenías, M.L. (comp.) *Feminismos de París a La Plata*, Buenos Aires, Catálogos, 2006, pp. 147-162.

²² Porroche Escudero, A. “(Re)construyendo mitos: Crítica feminista sobre la construcción social de la sexualidad femenina y sus repercusiones en la violencia sexual” *Clepsidra*, 6, 2007, pp. 139-157.



preguntarnos ¿Por qué algunos varones son violadores?, pero también, ¿Porqué, si están dadas las condiciones simbólicas e institucionales para la violencia contra las mujeres, algunos varones no lo son? De manera que el problema de la violencia no parece proceder ni de un varón individual ni solamente del propio sistema social que legitima la relación de dominación y objetivización sexual de las mujeres, inscribiéndola en una naturaleza biológica previamente construida socialmente, en la que el varón y la mujer se ven como las variables superior e inferior de la división binaria de los sexos (o de las posiciones correspondientes). La relación se constituye en consecuencia como un acto de dominación, de demostración de poder, de castigo, incluso de venganza. Es utilizada como estratagema para el genocidio en tiempos de guerra, legitimando la apropiación violenta del cuerpo femenino como medio para satisfacer deseos individuales o conseguir objetivos políticos. Nos interesa, entonces, perfilar algunos factores de tipo socio-cultural que llevan a una escalada tan importante como a la que estamos asistiendo. Tan importante es que se ha necesitado acuñar el término “feminicidio” justamente para indicar el carácter sexista del genocidio de mujeres.²³

En principio, es cierto que toda sociedad manifiesta algún tipo de mística femenina o de culto a lo materno o a lo femenino virginal de modo que cualquier ruptura de ese orden estatuido opera como amenaza a la integridad masculina, en una estructura binaria de sexo-género.²⁴ Es cierto también – tal como lo mostrado por Iris Young – que la dominación masculina opera en niveles de difícil desarticulación, como el plano ideológico del patriarcado, en cuyos elementos simbólicos

²³ No entraremos en las distinciones a que ha dado lugar el debate entorno al uso de este término. Cf. Segato, R. “¿Qué es el feminicidio? Notas para un debate emergente” *Mora*, 12, 2006.

²⁴ Segato, R. *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, Prometeo, 2003.

²⁵ I.M.Young “Is Male Gender Domination the Cause of Male Domination?” en Joyce Trabillot (comp), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, New Jersey, Rowman & Allenheld, 1983.



varones y mujeres estamos aprisionados.²⁵ Porque son las categorías políticas las que si no determinan, al menos, modelan fuertemente la conciencia y la identidad de cada cual. Ni la naturaleza ni la ontología ni la tradición condicionan a los individuos sino, por el contrario, la fuerza de la ideología da lugar a la *identidad maternal natural* de las mujeres o al *deseo de poder, agresividad y superioridad natural* de los varones. Posiciones ambas legitimadas a nivel simbólico, en el marco de “una metafísica general de la ideología”, que impone *normalidad*. No se trata, entonces, de rasgos individuales sino de estructuras sociales sostenidas por esta ideología – metafísica.²⁶ La violencia contra las mujeres implica, al mismo tiempo, que sobre ese trasfondo *normal*, *debe haber* algún acontecimiento novedoso que haya desatado el grado de violencia que presenciamos. En otras palabras, si bien la estructura patriarcal constituye una base simbólica y psicológica violenta – como ya hemos visto – cuya inteligibilidad explica los modos de exclusión e inferiorización de las mujeres, la situación actual de violencia cruenta implica que ese umbral *normal* ha sido superado y le resulta intolerable (disfuncional) hasta al patriarcado mismo, entendido como sistema social de vida. En síntesis, algo en el Contrato originario se ha roto en el proceso de informatización de la sociedad global.

En primer término, señalemos que la precarización del proceso laboral arrastra consigo la figura central del varón “jefe” de familia. Es decir, la familia patriarcal, sello del modelo contractualista y regente de la distinción público/privado, se ha roto por precarización de las formas laborales que ahora están adquiriendo para los varones pobres las características de las “labores domésticas”, tradicionalmente femeninas. En otras palabras – según Castells – el trabajo en general (salvo ejecutivos de alto rango) se está estructurando en términos de trabajo doméstico, entre nosotr@s bajo el término de “trabajo *free lance*”, pero cuyos fines y beneficios están fuera de

²⁶ I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey, Princeton University Press, 1990. Hay traducción castellana.



ese hogar. Subrayo esta reestructuración del empleo como “violatoria” de la identidad masculina tradicional. Esto significa – como bien lo señala Amorós – una feminización del trabajo en general, con la consiguiente pérdida de coberturas legales, laborales, etc. que manifiestamente vulnerabiliza a los trabajadores. Cada vez con mayor facilidad pueden ser reemplazados, según convenga a los volátiles centros financieros hegemónicos que explotan la fuerza de trabajo de reserva, reforzando la exclusión, sobre todo en las periferias de por sí ya precarias en muchos sentidos.²⁷

Traducido, esto implica que en lo individual muchos varones vienen a ocupar una “posición mujer”, respecto de unos pocos varones con poder económico y de decisión. Es decir, la lógica del dominio (que no ha sido desarticulada) genera una nueva analogía funcional: si bajo el Contrato moderno regía el modelo varón/mujer :: superior/inferior, ahora se reemplaza ese modelo por el de posición varón/superior :: posición mujer/ inferior, independientemente de qué individuo singular (sexualmente marcado) ocupe esa posición. Es decir, una de las consecuencias de la ruptura del binarismo sexual y de la relación correspondentista lenguaje/realidad es que las posiciones (como variables vacías) se tornan independientes de sus ocupantes materiales, los que quedan definidos por su lugar de emergencia y no por sus características “físicas” ahora en cuestión o prescindentes. Esto opera significativamente sobre la identidad sexual patriarcal de los varones, que se sienten puestos en cuestión.

Sin duda se abre una “herida narcisista” al patriarcado moderno. Consideramos que asistimos a una redefinición o reacomodamiento funcional del patriarcado; no su disolución. Personalmente, no creo que el patriarcado haya muerto, simplemente se cambia de ropas.²⁸

²⁷ Cf. Fernández Micheli, S., “Violencia contra las mujeres: ¿Descifrando la realidad de la maquila?” En Aponte, E. & M.L. Femenías, *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*, La Plata, Edulp, 2008 (en prensa). Amorós (2008) *cit. supra*.

²⁸ Aludo al opúsculo de Luisa Muraro “El final del patriarcado” Mujeres de la Librería de Milán, 1996.



Considero también que esto genera, entre muchas otras consecuencias que no podemos ahora siquiera entrever, al menos dos altamente significativas. Primero, la reacción de los varones fuertemente identificados con el "ideal" moderno del "varón jefe de familia, blanco, heterosexual, ganapán, etc." que ven en las mujeres que han adquirido – al menos formalmente – la categoría de sujetos formalmente "iguales" la causa de todos sus males. Avala esta interpretación el rastreo de la relación histórica mujer/mal que, centrada en la figura de Pandora, ha realizado entre otras C. Amorós.²⁹ Segundo, el hecho de que la ruptura del Contrato moderno implica – al mismo tiempo – la ruptura de las normas implícitas estructurantes de las conductas y de las relaciones vinculares de los individuos en relación a ese contrato. Me refiero sobre todo a las normas implícitas de "circulación de mujeres" que tan bien Pateman definió como "Contrato sexual". Justamente el "Contrato sexual" es la contracara del "Contrato social"; regula una mujer "privada" para cada varón en el espacio doméstico y un conjunto escaso de mujeres "públicas" para uso de todos los varones. Esta división de los espacios y de sus habitantes permite responder a la pregunta que – según vimos – ya en el siglo XVII se formulaba Mary Astell.

Ahora bien, la ruptura del "Contrato sexual" implica que las mujeres *no son de ningún varón*. En lógica feminista esto significa que "son de sí mismas"; es decir que se constituyen en sujetos autónomos sin más en paridad con los varones. En la lógica patriarcal, en cambio, esto significa que si no son de *un varón* (el marido, padre, etc.) son *de todos los varones*: es decir, reproducen la lógica del poder del estado de naturaleza precontractual. Quizá, en este momento, debiéramos reemplazar el modelo hobbesiano de *fuerza física* por el de *poder económico*, más propio del paradigma informacionalista. Sea como fuere, a la des-territorialización de los capitales globales, le sigue la inconsistencia de

²⁹ Amorós (2008) *cit. supra*.



divisiones tales como público/privado y las mujeres fuera del ámbito privado son *públicas*. Contrafácticamente, se nos muestra que nunca alcanzamos la equidad tan anhelada.

Para los países económicamente dependientes o con democracias débiles, recientes o inconsistentes, la globalización – paradigma informacionista mediante – implica un mayor debilitamiento de todas las estructuras que implican la ciudadanía – lugar formal de la igualdad de las mujeres – y la sociedad civil en general. Se ampliaron incluso los márgenes de exclusión en múltiples direcciones, entre otras, la desterritorialización de buena parte de los individuos de ciertos Estados-nación, lo que no es un efecto menor. La reacción a este proceso, que en las periferias ya lleva varias décadas de ensayos y retrocesos, generó fuertes movimientos de autoafirmación identitaria. La ruptura de los precarios moldes de igualdad formal ilustrada (universalismo, igualdad, ley, contrato, normatividad ética y moral, etc.) favoreció la emergencia legítima de aspectos materiales que se nuclearon bajo complejo constructo de la "identidad" y, en buena parte, debido a su exclusión del modelo anterior por complejos mecanismos, en los que ahora no podemos entrar. Todo ello ha favorecido la irrupción de las marcas ancladas en las tradiciones, que nunca han sido beneficiosas para las mujeres.

Esta irrupción de la materialidad – muchas veces acrítica – tiene varios aspectos. Amorós se centra en los ético-morales de la ruptura del Contrato, que arrastra consigo lo que denomina el "pacto libertino" y que centra en la "Mujer del Tercer Mundo" – las muchachas de las maquilas, las muertas de Ciudad Juárez, las excluidas de entre los excluidos – los puntos de emergencia de la violencia misógina de la globalización. Para ella se trata de una re-emergencia de la cultura misógina, racista y sin límites: una cultura del exceso, transgresiva, extravagantemente violenta que provoca – usando palabras de Haraway – una "ira irreconciliable". La violencia cruenta y la exposición mediática de esas muertes generan imágenes pornográficas, cargadas de odio de género, que sobrepasan los límites de todos los Pactos, y – según el



análisis de Amorós – provocan un *placer paranoide*. Para el caso de los homicidios de Ciudad Juárez – y de tantos otros similares en muchos puntos de América Latina – Amorós propone sumar a la noción de “pacto mafioso” de Rita Segato, el de “pacto libertino” como violación de toda regla que no sea el placer propio en el sufrimiento del otr@. Es la “violencia patriarcal” en el extremo de su realización trasgresora y destructora, la que llega a desafiar incluso su propio funcionamiento, y transpone el umbral de lo tolerable.

Sin minimizar esos aportes, me interesa subrayar que el afloramiento sin mediatización crítica de las “tradiciones” sobre un modelo centrífugo de ciudadanía y de poder Estatal arrastra consigo fuertes niveles históricos de misoginia. Estatuída la misoginia en órdenes políticos naturalizados, las mujeres han sido *objeto sacrificial* en buenas zonas del continente bajo diferentes estilos. No se pueden desconocer estos antecedentes puesto que, debilitadas las normas del artefacto del Estado, no se sigue la bucólica descripción roussoniana del campesino en estado de naturaleza, sino – con mucho más frecuencia – el enfrentamiento sangriento de poderes sectoriales. Las mujeres, devenidas recientemente a ciudadanas plenas, comprobamos una vez más la precariedad histórica de nuestros logros y la vulnerabilidad extrema en la que – ante la reconfiguración del nuevo modelo – quedamos expuestas. Los caminos de corrupción y disolución del Contrato moderno están siendo los mismos caminos de corrupción y misoginia por el que se licuan los logros de las mujeres. La paradoja consiste ahora en que directa o indirectamente los legítimos reclamos identitarios están promoviendo *características adscriptivas estamentales* tales que contribuyen a debilitar adscripciones fuertes de ciudadanía – hasta ahora ligada a Estados nacionales – en beneficio de modelos globalizados de poder económico. Del poder disciplinador y vertical del estado, asistimos a la conformación de poderes en red, territorialmente volátiles, siempre listos a la fuga.

Por estas y otras cuestiones que no hemos podido siquiera revisar, advierte Seyla Benhabib sobre la necesidad imprescindible de



desarrollar una ciudadanía transnacional, puesto que tod@s somos miembros legítimos en este mundo.

V - ALGUNAS CONSIDERACIONES PROVISIONALES

La propuesta filosófica hobessiana nos permitió subrayar un doble punto de partida: la noción de cuerpo como *natural* y *artefactual* a la vez.³⁰ La solidaridad entre ambos significados ha dado lugar a un conjunto de metáforas y analogías que permiten sostener que – en algún sentido – los factores de poder que operan sobre el cuerpo natural y el social son del mismo tipo: lo que Foucault denominó “bio-poder”. Ahora bien, Foucault entiende por “bio-poder” aquel que se configuró a partir de la formación del dispositivo de la sexualidad y acaba en el racismo moderno como racismo biológico y de Estado, conformando las guerras de exterminio modernas. Mantiene una doble faz: poder sobre la vida biológica, a partir de las políticas de la sexualidad, y poder sobre la muerte, en términos de racismo. Para Foucault, se trata, en síntesis, de la estatización de la vida considerando al “hombre” como un ser viviente, regulado a partir de teorías jurídicas y del Derecho, sobre todo a partir de la constitución de los Estados centralizados modernos.³¹

Ahora bien, Foucault se preocupó del bio-poder como dispositivo de la sexualidad más que como disciplinamiento de cuerpos históricamente marcados como de “mujer”. En consecuencia, voy a entender la noción de bio-poder como dispositivo vinculado secundariamente al problema racial que a él le interesa en primer plano, y primariamente a la normativización del cuerpo y de la sexualidad de las mujeres. En principio, me interesa subrayar que se les ha sustraído simbólicamente el poder de dar vida y también el poder de dar muerte.³² La descripción

³⁰ “Artefactual” es la denominación que le da Haraway a los cuerpos intervenidos. Cf. Haraway, *op.cit.*

³¹ Foucault, M. *Historia de la sexualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, tomo 1.

³² Existen numerosos estudios sobre órdenes metafóricos de apropiación de las funciones maternas, por ejemplo, los de Luce Iriagary en *Speculum*.



idealizada de la madre como cuidadora natural invisibiliza, ignora o simplemente desestima la capacidad de las mujeres de decidir gestar un feto y/o criar un niño. Es decir, según ideal patriarcal de la maternidad y la asimilación histórica mujer = madre, supone la naturalización de la capacidad de decisión de las mujeres, en primer término, sobre sus propios cuerpos. Es decir, se ignora de inicio la decisión sobre sus propias vidas, forcluyendo los mecanismos de poder que producen esta ignorancia. Y precisamente esta ignorancia sustrae a las mujeres de su capacidad de decisión, cuando sabemos que toda decisión conlleva eticidad y autonomía. Esta negación originaria se ha producido históricamente con independencia de las “razas” y o culturas que tengamos presentes. Es decir, si bien es cierto que el bio-poder ha actuado en la modernidad sobre los cuerpos de las mujeres, también es cierto que, en tanto poder, se está refuncionalizando: La violencia actúa entonces en varios sentidos, como disciplinadora, como canalizadora de frustración por la hegemonía perdida, como lugar de escritura en un mapa de Estados que se van desterritorializando a grandes pasos.

Nos interesa cerrar este trabajo incorporando tres conceptos que entendemos que son solidarios y clave para la comprensión de las posiciones exploradas, y que apuntan a los *modos en que se (in)visibiliza y/o se percibe y denuncia* la violencia sobre los cuerpos de las mujeres³³:

1. *Sensibilidad* ante cualquier tipo de violencia: a) en el lenguaje (insultos, gritos, falacias, amenazas, en sus múltiples modalidades, etc.); b) psicológica (negación/ ocultamiento de información, desconfirmación, ignorancia, descalificación, etc.); c) física (golpes, empujones, tratamientos cruentos e innecesarios, etc.); d) material-laboral (menor salario, más carga de responsabilidades, más exigencia, menor reconoci-

³³ Desarrollo más estos conceptos en mi “Violencia contra las mujeres: Urdimbres que marcan la trama” en Aponte, E. & Femenías, M.L. (2008) *cit supra*.

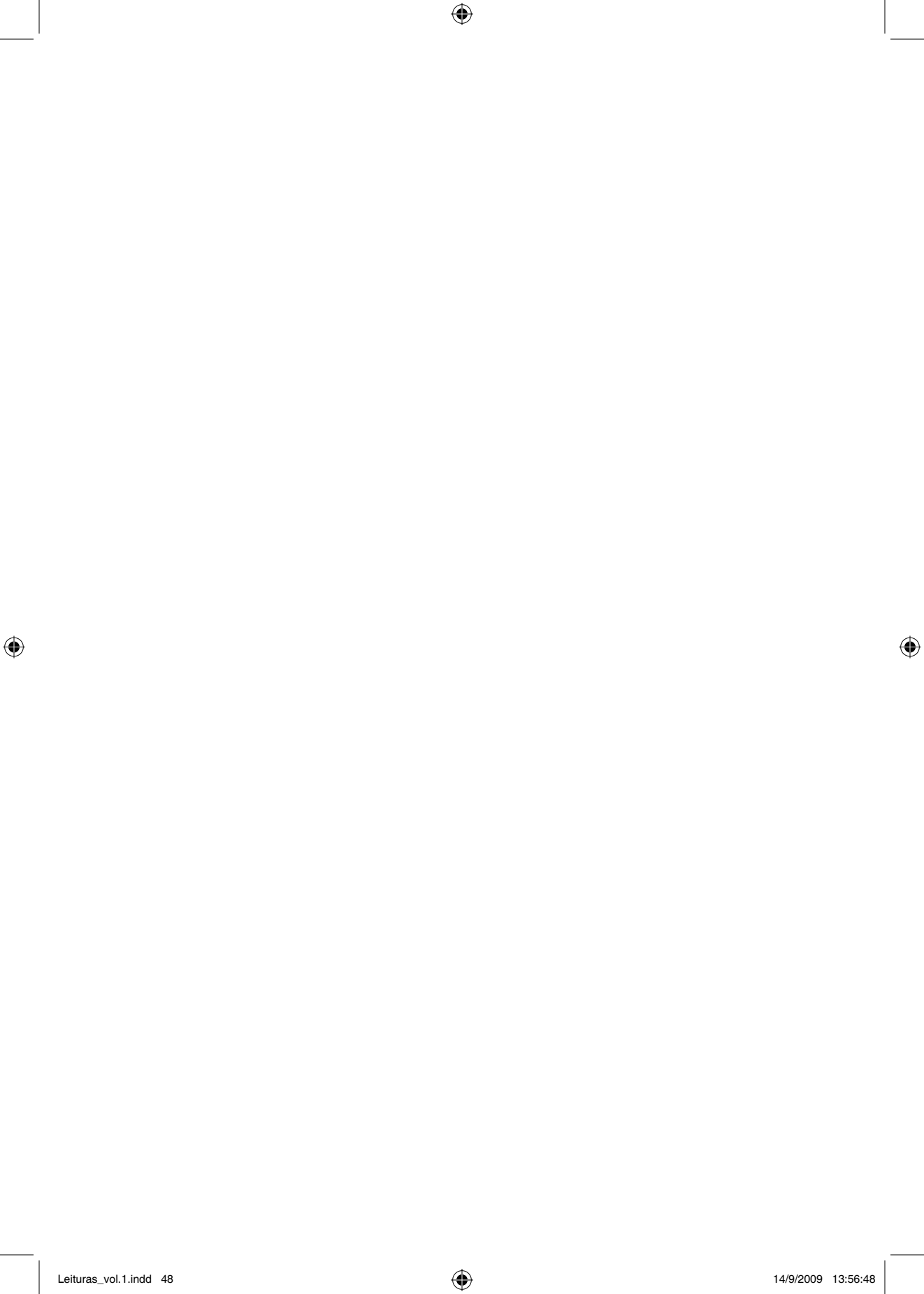


miento social de necesidades, etc.). Es tarea obligatoria de todas *desnaturalizar* y *visibilizar* la violencia contra las mujeres.

2. *Umbral* remite a niveles de tolerancia a la violencia. Se trata del *quantum* de violencia que una sociedad o un individuo son capaces de tolerar como “normal”. Como toda violencia (física, moral, simbólica, etc.) está modelada por la cultura, la estructura social, la base cultural y religiosa de sus miembros, queda en buena parte sumergida en la invisibilidad y/o justificada en las costumbres. Es preciso, pues, bajar los umbrales de tolerancia a las diversas formas de violencia.

3. *Urgencia* se vincula con cuándo y cómo se producen los cambios estructurales, institucionales y/o simbólicos que desmontan los andariveles por los que circula la violencia. Es *urgente* concentrar buena parte de nuestras energías en hacerlo y es urgente también en virtud de las situaciones de violencia a las que asistimos.

Por último, quiero reconocer que he cometido *la impostura* de haber hablado, a la vez, por mí misma y por otras. Incluso he utilizado en muchos casos la primera persona del plural a pesar de que no pretendo instituirme en “representante” de las mujeres. En principio, no creo que haya una sóla voz propia de las mujeres, sino muchas voces en diálogo. Y a ese diálogo he pretendido sumarme.



CO-FORMAÇÕES / CO-PRODUÇÕES: CONSIDERAÇÕES SOBRE PODER, SU- JEITOS SUBALTERNOS, MOVIMENTOS SOCIAIS E RESISTÊNCIA¹

Paola Bacchetta

INTRODUÇÃO

Nesta apresentação, proponho alguns elementos para repensar o poder e a resistência em sujeitos subalternos que também são sujeitos impossíveis, no sentido que permanecem amplamente imperceptíveis como sujeitos, mesmo quando se fazem presentes. Irei trabalhar com as teorias e as práticas destes sujeitos na ótica de quatro grupos ativistas: o *Groupe Du 6 Novembre: lesbiennes Issues de l'Esclavage, Du Colonialisme, et de l'Immigration*, formado em 1991, em Paris, França; o *Delhi Group*, criado em 1987, na Índia; *CALERI*, lançado em Deli, em 1998, e o *Dyketactics!*, instituído na Filadélfia, Estados Unidos, em 1975. Na França, Índia e Estados Unidos, tais grupos, seus sujeitos, suas teorias e práticas, têm comumente se ausentado de produções acadêmicas acerca dos movimentos sociais dos quais fazem parte, sejam estes feministas, lgbttiq, pró-direitos imigratórios, anti-racismo, contra conflitos político-religiosos, ou pela liberdade de

¹ Tradução realizada por Daniela da Silva Luiz, bolsista PIBIC/NIGS/UFSC.



expressão. Colocar esses grupos em primeiro plano é posicionar-se contra tais desaparecimentos. E significa, também, por em questão como nós pensamos poder, movimentos sociais e resistência.

Inteiramente, interesse-me pela resistência no sentido amplo de Pile (1997), que é, ao mesmo tempo, oposicionista e não-oposicionista. Como Pile (1997, p. 3) sinaliza: “One of authority’s most insidious effects may well be to confine definitions of resistance to only those that appear to oppose it directly, in the open, where it can be made and seen to fail”.² Especificamente, considero algumas das complexidades de quatro circuitos de resistência: psíquico, transgressivo, transformativo e diretamente positivo. Essas formas de resistência podem ser caracterizadas por suas variadas relações com visibilidade, invisibilidade e invisibilização em relação ao poder.

I - REPENSANDO PODER, SUJEITOS SUBALTERNOS, MOVIMENTOS SOCIAIS E RESISTÊNCIA CONCOMITANTEMENTE

Iniciarei abordando a questão do poder e produção de sujeitos em que o gênero é central. Na teorização feminista atual, produzida nos locais que evoquei anteriormente (França, Índia e Estados Unidos), possivelmente haveria quatro modelos de análise, transversalmente estruturalista e pós-estruturalista, que, em nome da brevidade, conceituo como *binária*, *unitária*, *multiplamente linear* e *agregada*.

1. Binária

Por Analítica Binária, pretendo identificar aquelas teorias que presumem uma divisão binária de sujeitos generificados através do poder, seja o feminismo materialista francês – em que uma classe de mulheres se opõe a uma classe de homens –, o diferencialismo francês

² “Um dos efeitos mais indecisos da autoridade poderia facilmente ser o de confinar definições de resistência somente àqueles que parecem opor-se diretamente a esta, de maneira aberta, onde é permitido e visto falhar”.



e norte-americano – em que mulheres são concebidas como o outro do homem, ou como o Outro do Mesmo –, ou alguns feminismos socialistas indianos, franceses e norte-americanos – em que as mulheres constituem uma categoria oprimida dentro e através de uma ampla binaridade de classes socioeconômicas conceituadas através de lentes marxistas. As perspectivas binárias apresentam uma série de problemas. Tais teorias têm grande dificuldade de considerar sujeitos generificados normativamente em suas próprias procedências. Todas colocam, frequentemente, todos os sujeitos sob a chancela do patriarcado, um conceito especificamente ocidental que exclui e oblitera uma infinidade de macro relações de poder em outros espaços – como a filiarquia, a fratearquia ou arranjos combinados de parentesco como a matrilinearidade, como também a noção de patriarcado universal também apaga situações existentes fora de configurações sexistas. Além disso, o modelo binário tende a desenfaturar ou apagar relações de sexualidade, racismo, classe, colonialismo e pós-colonialismo.

2. Unitária

Para a proposição do que vem a ser uma Analítica Unitária, pretendo colocar em primeiro plano o feminismo dominante ou teorização *queer*, construída exclusivamente em torno daquilo que Alarcon (1990) conceitua como “sujeito universal” (do feminismo ou *queer*), por privilegiar exclusivamente um eixo (gênero ou sexualidade), seja como uma construção linear singular, seja como uma matriz. Visões unitárias produzem uma consideração universalizante da formação dos sujeitos, a qual, inadvertidamente, apaga sujeitos subalternos, especialmente os subalternamente generificados, sexualizados, racializados e classificado.³

³ A autora utiliza o termo “classed”, que não possui uma tradução acurada para português que imprima o sentido intencionado por ela, por isso, optou-se por traduzir literalmente o termo e sinalizar aos leitores. [N. T.]



Como acontece nos modelos binários, os do tipo unitário também falham em perceber diferenças nas condições materiais, sociais, psíquicas e simbólicas pelas quais os sujeitos são formados de maneira diferencialmente posicionada. Estas teorias não levam em conta raça, classe, colonialismo e pós-colonialidade. Nos Estados Unidos, por exemplo, teóricas adeptas a perspectiva unitária comumente imaginam que lésbicas “de cor”, ao se organizarem autonomamente, o fariam por estarem presas às noções humanistas pautadas na concepção de um sujeito pré-constituído. Elas pensam também que as lésbicas de cor são essencialistas, que se engajam em meras ‘políticas identitárias’ (em oposição às ‘verdadeiras’ lutas), e que são responsáveis pela fragmentação do movimento feminista ou queer, estando estes destinados a existir num estado de unidade que deve ser priorizado em detrimento aos de visibilização de lésbicas de cor (ALARCON, 1990). Alguns dos problemas das óticas do tipo unitário consistem no fato do poder – que cristaliza em dominante e subalterna a formação dos sujeitos – se extinguir, e do sujeito subalterno, ser, ao mesmo tempo, apagado e alcunhado o fardo da fragmentação.

3. Multiplamente Linear

Uma terceira categoria de teorizações sobre poder, a que chamo Multiplamente Linear, é mais densa e mais flexível e leva em consideração um âmbito mais expansivo do poder. Configurada primordialmente por feministas preocupadas com raça, classe e pós-colonialidade, a intenção era a de considerar os sujeitos que foram apagados ou marginalizados em perspectivas de cunho binário e unitário. Em teorizações múltiplo lineares, gênero, sexualidade, racialização, classe, nação, colonialismo e pós-colonialidade são entendidos como eixos separados, vetores, estruturas (MOHANTY, 1001, p. 14) ou sistemas que atuam concomitantemente. Eles “interseccionam” ou “entrelaçam” aqui e ali (CRENSHAW, 1989; MOHANTY, 1991, p. 14), se unem como “pontos



de articulação” (HALL 2002), são arranjados em “articulações” multiformadas (MCCLINTOCK 1995), trabalham juntos como “sistemas consubstanciais” (para KERGOAT, 2004, especificamente de gênero e classe), ou formam “pontos nodais” (SMITH, 1994).

Analíticas Multiplamente Lineares são infinitamente mais complexas, e infinitamente mais úteis que as binárias e as unitárias, por conceituarem relações de poder e sujeitos. Contudo, estas também possuem limitações. Por exemplo, elas correm o risco de não levar plenamente em conta o poder e os sujeitos que não estão prontamente visíveis. Podem não imaginar o poder fora dos eixos, vetores, estruturas ou sistemas postos na interação analisada, e falhar ao colocar em primeiro plano sujeitos dominantes desmarcados, arriscando, desse modo, apagar sujeitos subalternos – como as lésbicas – que permanecem fora dos espaços vizibilizados de intersecção, articulação, ou configurações nodais priorizados por essas analíticas.

4. Agregada

Finalmente, numa quarta categoria de teorização, concebe-se o gênero, a sexualidade, a raça, a classe, o colonialismo-pós-colonialismo, e etc., como agregados nas mais diversas formas. A citar, podem constituir ao mesmo tempo matrizes transversalizadas como aponta Moore (1997), agrupamentos de poder tal como pontua Greenwal (2005), ou configurações de poder “entrelaçadas” como se conceitua em várias teorias pós-coloniais. Essas noções construtivamente nos movem para fora da linearidade, entretanto também apresentam problemas. Um deles é o de não levar necessariamente em conta o poder que é imperceptível, como as partes de matrizes ou de configurações que não se articulam – transversalmente ou entrelaçadamente –, e as partes dos agrupamentos que podem ser adjacentes, embora não se fundem. Outro problema é o de não considerar fundamentalmente as genealogias e escalas de poder.



A despeito de questões não solucionadas, tanto as conceituações multiplamente lineares, quanto as agregadas, têm o mérito vital de estarem centralmente preocupadas com as múltiplas dinâmicas de poder.

II - REPENSANDO PODER

Para solucionar algumas das problemáticas que evoquei, sugiro que pode ser proveitoso conceber o poder em termos de *co-formações* e *co-produções* “inter-ativamente”, de forma a fazer com que inseparáveis poderes e escalas de tempo-espço sejam considerados simultaneamente. Para tanto, cada termo será explicado, mas, antes, é preciso mencionar que, para refletir sobre ambos, torna-se imprescindível delinear duas noções que, algumas vezes, são confusamente interpretadas em Foucault (1976a, 1976b, 1977a, 1977b): poder e relações de poder.⁴

Primeiro, recordemos que a noção de poder de Foucault movimentase para além das definições clássicas que sempre retratam o poder como sendo, primordialmente, poder sobre, repressão etc. (ainda que estas definições sejam levadas em consideração em sua noção de relações de poder e de dominação). Para Foucault, poder não é uma essência. Não é de caráter unitário, tampouco linear. Não possui uma configuração dada, mas pode assumir várias formas diferentes. Poder existe apenas em seu exercício e concerne à microfísicas, sujeitos, objetos, condutas e, em contrapartida, é formado e transformado por estes. Segundo a indicação de Foucault, deve-se analisar o poder em termos de sua operabilidade, de seu exercício em menores escalas até as de cima, e não o contrário. O poder está imbricado em desejo e age no corpo.

⁴ Uma densa consideração sobre o extremamente complexo e constantemente expandido pensamento de Foucault sobre poder está além do espaço deste artigo. Sou apenas capaz de apontar o que é útil aos propósitos aqui traçados. Por exemplo, não irei abordar sua noção das formas pelas quais o poder pode se auto-organizar (como bio-poder, governamentalidade etc.), nem como ele o analisa (identificação de sistemas de diferenciação, objetos, modalidades instrumentais, formas de institucionalização, racionalização). [N. A.]



Segundo, em Foucault, o micropoder se consolida aqui e ali em relações de poder, inclusive naquelas em que podem aparecer, em alguns casos, como unidades homogeneizadas – tal como um Estado –, ou como binaridades fixadas – tal como na relação senhor-escravo –, nas quais, precisamente em razão do não-fechamento e das múltiplas circulações, é que se faz presente a possibilidade de resistência. Foucault (1982) separa o exercício do poder de sua completa vacilação numa binaridade profundamente cimentada, em que não existem aberturas, circulações e, deste modo, nenhuma possibilidade de resistência. Para Foucault, situações saturadas deste tipo, apesar de terem sido formadas através do poder, não são relações de poder, mas puramente de dominação.

As noções de poder e de relações de poder em Foucault proficuamente levam em consideração a disformabilidade e a habilidade de se solidificar em múltiplas formas do poder, suas produções em escalas, seus bloqueios e circulações, suas múltiplas genealogias e vigências, sua densidade e intensidade, suas visibilidades e habilidade de passar despercebida por mecanismos de vigilância.

Dito isso, é mister informar que o próprio Foucault deixa muito daquilo que nos ocupamos sem ser teorizado. Por exemplo, embora a França ainda possuísse colônias enquanto ele estava vivo – e tendo vivido por considerável período de tempo na Tunísia, uma dessas colônias –, Foucault não estava particularmente atento para as relações de poder coloniais e pós-coloniais, nem às suas produções de condições, sujeitos, objetos e condutas, inclusive no privilegiado espaço de sua pesquisa: a França. Ele de fato abordou a raça, claro, mas sua análise é surpreendentemente desconectada de outros congelamentos do poder, inclusive os da sexualidade.

Por essa razão, tanto a favor quanto contrariamente a Foucault, sugiro um modo possível de se refletir gênero, sexualidade, raça, classe etc., no atual tempo-espaço do colonialismo-pós-colonialismo até globalização neoliberal, inseparavelmente em termos de *co-formações* e *co-produções*.



1. Co-Formações

Por *co-formações* pretendo sinalizar uma dinâmica na qual o micro-poder circulante torna-se visível como gênero, sexualidade, racismo, classe, colonialidade etc., e forma, inseparavelmente, transforma, misturadamente e opera, concomitantemente, na produção de condições materiais, sujeitos ou condutas. Na noção de *co-formações*, o poder não opera somente por um eixo (como ocorre em concepções binárias e unitárias): é sempre múltiplo, mesmo quando não está visível dessa forma. E o poder múltiplo não se encontra confinado às linhas, agrupamentos ou matrizes; está sem uma forma dada. Isso não significa que o poder seja universal, constante, imutável ou uniformemente organizado no tempo e no espaço; se fosse assim, produziria condições, sujeitos, objetos e condutas idênticas em todo lugar, a todo o momento. Ao invés disso, a noção de *co-formações* sugere que o poder, apesar de ser capaz de emergir de diferentes formas (inclusive em formas diferenciadas do sexismo, racismo, opressão de classes etc.), é sempre mutuamente constituído com, através e como cada dinâmica plural de poder. Ademais, o conceito de *co-formações*, por considerar como inseparabilidades o que havia sido previamente concebido como poderes analiticamente distintos (gênero, sexualidade, raça, classe etc.), nos incita a indagar pelo poder que é invisibilizado quando uma parte do poder se encontra visível. Foucault (1984), apesar dele mesmo se apoiar fortemente no visível (DELEUZE, 2004; RAJCHMAN, 1998; JAY, 1993), perspicazmente apontou que o poder é mais efetivo quando está escondido. Para o nosso propósito atual, um dos aspectos viabilizadores da noção de *co-formações* pode ser o de nos tirar da binaridade visível / invisível e tornar acessível analiticamente um *continuum* que se espalha do hipervisível ao visível, ao o invisibilizado, e ao invisível de maneira concomitante.

Entender o sujeito através de *co-formações* é pensá-lo tanto como sujeito-efeito (de uma dinâmica de múltiplos poderes inseparáveis, embora alguns não se encontrem imediatamente visíveis), quanto como sujeito-em-processo (ALARCON, 1990), deste modo, aberto-fechado.



Além dos sujeitos lésbicos aos quais me reporto hoje, *co-formações* podem dar conta de muitas outras complexidades, por exemplo, de um sujeito predominantemente sexuado, mas subalternamente generificado, classificado e religiosamente marcado, produzido num contexto subalterno (como uma mulher muçulmana heterossexual desempregada residente numa comunidade empobrecida na Índia).

2. Co-Produções

Para considerar uma escala deveras abrangente de tempos-espacos de poder, produzida por micro-circulações de poder que operam nas *co-formações*, eu gostaria de fazer uso do conceito de *co-produções*. Para tanto, intenciono, em certo grau, ressignificar o termo *co-produção*, que ultimamente tem sido mobilizado, de modo profícuo, na teoria pós-colonial para propor que o colonialismo criou não somente condição nos lugares colonizados como também produziu efeitos profundos nos espaços dos colonizadores. Colocadas dessa forma, as *co-produções* vêem o colonialismo como um relacionamento de efeitos múltiplos e multi-situados, ao invés de exclusivamente uma série de atuações feitas para um grupo, presumido passivo, de sujeitos colonizados por outro grupo, presumido ativo, de sujeitos colonizadores. Contudo, na teoria pós-colonial, o conceito de *co-produções* também possui limitações. Por exemplo, esta teoria tende a posicionar qualquer relação colonial como uma exclusiva, limitada relação entre colonizadores e colonizados específicos (como em Grã-Bretanha / Índia). Isso poderia ser ampliado caso se pensasse em cada relação colonial específica como permeável, e a percebesse em escalas menores (o corpo, por exemplo) e mais amplas (situadas num contexto transnacional abrangente). Outro problema com a utilização do termo *co-produções* na teoria pós-colonial é que seu foco na binaridade colonizador / colonizado não será capaz de abarcar, necessariamente, todas as condições, sujeitos, objetos e condutas concernentes àquela relação. Por exemplo, sujeitos lésbicos são raramente, se é



que chegam a ser, vizibilizados na construção de conhecimento acerca de *co-produções*. Portanto, ao passo que reafirmo a utilidade desse conceito, quero expandi-lo para desencadear suas outras possibilidades.

Quando emprego o termo *co-produções*, desejo significar atuações indivisíveis de (*co-formado*) poder pelas dimensões materiais, discursivas, corporais, sociais, psíquicas e simbólicas que começam nas escalas mais micros, que congelam em vários tipos de largas escalas de relações de poder, sendo específicas a um tempo-espaço particular. A co-produção que nos interessa aqui é a do tempo-espaço que vai do colonialismo-pós-colonialismo até a globalização neoliberal, que constitui, no sentido de Foucault (1976b),⁵ um dispositivo inteiro. Especificamente, nos três contextos que problematizo as lésbicas - e, realmente todos os sujeitos -, são formadas, vivem, são visibilizadas ou apagadas, na *co-produção* quando esta assume a forma de um dispositivo *colonialismo-pós-colonialismo-globalização-neoliberal*. É uma dinâmica particular em que *co-formações* de poder solidificam, dissolvem, re-solidificam, e continuam a circular.

Recordemos que Deleuze (2004, p. 56), ao discorrer sobre Foucault, evidencia que a noção de dispositivo, entre outras coisas, “implies a distribution of the visible or articulable which acts upon itself” e que “there is variation in the distribution because visibility itself changes”.⁶ Deleuze (2005, p. 58) observa que, para Foucault, o saber em qualquer

⁵ Ver também Foucault, 1976a, 2001 [1976a, 1977a, 1977c]. Foucault define dispositivo como “um conjunto resolutamente heterogêneo, encerrado em discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulatórias, leis, medidas administrativas, declarações científicas, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, brevemente: o dito como o não dito [...]. O próprio dispositivo é a rede que pode ser estabelecida entre esses elementos”. Foucault não imaginou especificamente o colonialismo-pós-colonialismo como um dispositivo, mas forneceu elementos que nos permitem pensar essas configurações.

⁶ As noções de dispositivo e operabilidade, em Foucault, foram provavelmente formadas em conversações com Deleuze e Guattari. Elas aparecem pela primeira vez em sua introdução feita para a versão em inglês do *Anti-Édipo* deles. Tradução para o trecho citado: “implica uma distribuição do visível ou do articulável que age sobre si mesmo” e que “existe variação na distribuição, pois a visibilidade modifica a si mesma.”



dispositivo consistia em “combinations of the visible and articulable that are proper to each stratum or historical formations”,⁷ “Knowledge is a practical assemblage, a ‘dispositif’ of statements and visibilities”.⁸ Para Foucault (DELEUZE, 2004, p. 58), haveria, por essa razão, “nothing under knowledge”,⁹ mas “there are things outside knowledge”¹⁰ (como, irei sugerir acerca de alguns sujeitos lésbicos). Para Deleuze (2004, p. 58-59), no esquema de Foucault, saber “cannot be separated from the various thresholds in which it is caught up; even perceptive experience, even the values of the imagination, even the prevailing ideas of an epoch or the givens of common public opinion”.¹¹

Um dos *insights* mais pertinentes de Deleuze está em como Foucault conceitua aquilo que pode e não pode aparecer em qualquer período. Muitos acadêmicos têm sinalizado que os métodos de Foucault apóiam-se no visível. Deleuze, contudo, mantém que a subjacente preocupação de Foucault era, pelo contrário, com as visibilidades. Visibilidades não são coisas, objetos, qualidades que são ver-poder, mas “formas de luminosidades que são criadas pela própria luz” dentro de um dispositivo, e que “permite que coisas e objetos existam apenas como flashes, faíscas ou tremores” (DELEUZE, 2004, p. 60). Em qualquer época, visibilidades são consideravelmente mais pertinentes do que sujeitos que realmente falam e vêem, pois visibilidades determinam o que pode ser dito e o que pode ser visto, e a conversão de condutas, mentalidades e idéias possíveis (DELEUZE, 2004, p. 56). Visibilidades são as condições que fazem dos objetos e coisas qualidades perceptíveis, e auto-evidentes. Determinadas auto-evidências que são próprias de um dispositivo pode desaparecer em outro.

⁷ “combinações do visível e articulável que são próprias de cada camada e formação histórica”.

⁸ “Saber é um agrupamento prático, um ‘dispositivo’ de declarações e visibilidades”.

⁹ “nada sob o saber”.

¹⁰ “haveria coisas fora do saber”.

¹¹ “não pode ser separado dos vários princípios nos quais se prende; nem experiências perceptíveis, nem os valores da imaginação, nem a prevalência de idéias de uma época ou as dádivas da opinião pública comum.”



A maneira pela qual Deleuze aborda Foucault pode nos tornar atentos para grades diferenciadas de inteligibilidade, cada qual com sua própria luminosidade e sombras que mantêm alguns sujeitos, como os sujeitos subalternos lésbicos, na escuridão. Mas, ao mesmo tempo, é possível que as noções de *co-formações* e *co-produções* nos auxiliem em encontrar formas de lidar com isso e de estender a luz.

III - RE-IMAGINANDO A RESISTÊNCIA

Agora, gostaria de dedicar-me diretamente ao poder e suas relações com (in) visibilidades e resistências.

1. Resistência Psíquica

A primeira forma de resistência que irei discutir é talvez a mais invisibilizada de todas: a resistência psíquica. Ao discutir o trabalho de Franz Fanon, Pile (1997) aponta que existem dois significados atrelados ao significante resistência: resistência psíquica no sentido de Freud (ou resistência de se converter em consciente um fenômeno inconsciente) e resistência no sentido sociológico de ação contra poder. Pile (1997, p.24) sinaliza que para Fanon “it may be necessary to overcome resistance in order to achieve resistance”.¹² Isto é, as fantasias do colonizador que participam de cada formação que o colonizado internalizou devem primeiramente ser superadas para que a resistência dos movimentos sociais seja possível.

A Produção de Novos Sujeitos Dentro e Através da Intersubjetividade

Um movimento simples frente à resistência psíquica para as integrantes dos quatro grupos lésbicos evocados anteriormente é a unificação

¹² “pode ser necessário vencer a resistência para alcançar resistência”.



coletiva através de suas múltiplas posicionalidades. Por exemplo, as integrantes do *Groupe Du 6 Novembre* são oriundas de Maghrebien, africanas subsaarianas, afro-caribenhas, latino-americanas e de origens racializadas mescladas. Aquelas do *The Dheli Group* e do CALERI provêm de contextos hindus, muçulmanos, sikhs, cristãos e budistas. Os membros do *Dyketactics!* uniram-se por intermédio de um amplo espectro de posicionamentos racializados, de classe e geopolíticos (BACCHETTA, 2009^a, 2006). Em cada caso, a confluência dos sujeitos num mesmo grupo constitui reconhecimento dos poderes inseparáveis (gênero, sexualidade, raça, classe) que estes vivem, que a partir dos quais são formados (diferentemente em cada sujeito), e que possibilitam uma luta conjunta. A unidade de luta destes grupos é um ato contra um dispositivo colonial-pós-colonial, a globalização neoliberal, o Estado e a divisão social e estratégias dominantes contra lesbofobia, sexismo, racismo, classe, políticas religiosas, e contra sua própria marginalização nos movimentos amplos dos quais podem fazer parte, seja feminista, anti-racista, lgbttiq, ou anti-nacionalismo religioso. Sua convergência, ao mesmo tempo, abre possibilidades para cada membro imaginar a si mesmo novamente, mas, além disso, para a produção coletiva de novas analíticas e práticas.

Des-Identificação Crítica

Parte do processo de resistência psíquica que promove a produção de novos sujeitos implica num engajamento crítico frente ao poder inseparável que foi internalizado. Por exemplo, o *Groupe Du 6 novembre* especificamente procura desvelar o “racismo inconscientemente produzido” entre lésbicas de cor, que é a modalidade passiva de reiteiração racista dentro de sujeitos racializados. Nadia Dumas (2001), no livro do *Groupe, Warriors / Guérières*, identifica forças psíquicas que devem ser combatidas por lésbicas de cor na França: “internalização da invisibilidade” e “assimilação negativa do eu”. As integrantes do



Groupe ativamente resistem ao racismo internalizado, comumente ao colocar seus traços em discussão. Por exemplo, o *Groupe* é consciente de que sua adesão pode ser um estorvo para desejos de autonomia. Unir o *Groupe* é arriscar-se ao estigma de essencialista, separatista ou racista às avessas (anti-brancos). Em contraste, sujeitos franco-franceses não devem temer que seus grupos lésbicos franco-franceses homogêneos sejam chamados de essencialistas, separatistas ou reprodutores de racismo. O *Groupe* concluiu que lésbicas de cor devem se des-identificar de lésbicas franco-francesas para se recriarem, mas também para serem capazes de formar futuras alianças efetivas através de posicionalidades, inclusive frente às lésbicas franco-francesas.

Refeitos

Alguns dos maiores trabalhos psíquicos das integrantes de todos os quatro grupos têm sido mover-se além dos discursos de seus próprios apagamentos e des-identificações dominantes, que é resistir ao aprisionamento do “Eu não sou ...”. Elas têm procurado, também, imaginar formas de autoria, possibilidades auto-identificatórias do “Eu/ Você/ Nós poderíamos ser”. Um espaço onde este tipo de exposição autoral se elabora é produções de cunho artístico. Exemplo disso é a exibição de Veruska, uma feminista italiana (mestiça) de descendência italiana e etíope, que o *Groupe* trouxe a Paris. A exibição de Veruska consistia de bonecas negras criadas por ela, de poesia, narrativas e música. Ela demarcava a falta de modelos para crianças negras e talvez para todas as crianças ‘de cor’ de sociedades européias. Mas, e para além, o que se produziu foi uma exposição como contexto de auto-espelhamento.

1. Transgressões

Uma segunda forma de resistência é a transgressão. Sem esboçar os longos debates e as múltiplas definições que circundam o termo,



este será aqui trabalhado como uma infração em limitações (JENKS, 2003), como uma violação contra, um sair de dentro de, e uma contra-venção. Como Cresswell (1996) corretamente aponta, cenas desse tipo freqüentemente evocam e expõem desejos.

Um exemplo disto foi a articulação pública de ruptura de tabus do *Groupe Du 6 novembre*, simultaneamente comprometida contra o colonialismo, a escravidão, o racismo, o sexismo e a lesbofobia. Isso aconteceu quando algumas integrantes do *Groupe* agendaram uma entrevista numa rádio africana localizada em Paris, cujo alcance, não restrito a Paris, chegava à região norte e subsaariana do continente africano. Foi algo inédito: a estação geralmente transmitia músicas e discussões relevantes para a hetero-comunidade. As integrantes do *Groupe* falaram de lésbicas de descendência africana, as DOM-TOM, e África. Evocaram a imposição colonial de gênero e normas sexuais oriundas dos colonizadores no contexto africano, afirmaram que essas normas perpetuavam-se na lesbofobia africana, e falaram dos efeitos gerados nos sujeitos lésbicos. E também discutiram técnicas pré-coloniais de controle sexual de mulheres africanas, reforçadas ou agravadas pelo colonialismo, inclusive quando se alegava estar salvando, aperfeiçoando, ou dando dignidade a suas “vítimas” (como no caso da circuncisão feminina). Através desta intervenção pelo rádio, conseguiram provocar um amplo debate nos locais onde foram ouvidas. Posteriormente, quando participavam de (hetero-)eventos comunitários de cunho político e social, tinham a chance de garantir os desdobramentos de suas discussões. Se, como Smith (1992) tem arguido, o poder tende a pular escalas do local para espacialidades mais amplas, aqui a resistência fez pouco em “pular escalas” comparando-se ao muito que fez ao produzir de fato sua própria ampla escala através das ondas do rádio.

2. Resistência Transformativa

Uma terceira forma de resistência, a transformativa, envolve movimentos em direção ao intangível, invisível e inconscientes desejos



e prazeres que participam da produção de novos sujeitos e de espacialidades temporais. Um exemplo é a fundação do grupo CALERI, em Deli, no mês de dezembro de 1998, algumas semanas depois do filme *Fire* (produzido em 1996), de Deepa Mehta, ter sido posto em circulação nos grandes cinemas indianos (BACCHETTA, 2002). O filme retrata duas cunhadas (hindus), em Deli, que se apaixonam e abandonam seus maridos para viverem juntas. Ativistas da frente direita nacionalista hindu protestaram contra o filme, atacando a estrutura dos cinemas onde este era exibido, primeiro em Mumbai, depois em Deli. Eles alegaram que a homossexualidade é ocidental e muçulmana, não existindo entre os hindus. Várias lésbicas, algumas do antecessor *Dheli Groupe*, ficaram ultrajadas. Elas responderam tomando as ruas com cartazes que diziam: “Hindus e Lésbicas” e “Indianas e Lésbicas”. E usaram a imprensa para convocar outros grupos a unirem-se a elas. Na verdade, se juntaram a elas muitos indivíduos, 32 feministas e organizações de esquerda. Cada demonstração era maior que a anterior. CALERI foi formado para coordenar essa luta, mas continuou a funcionar depois disso com outras atuações.

No transcorrer dos protestos, as lésbicas participantes, juntamente com uma ampla tropa de aliados, transformaram as ruas próximas ao cinema num espaço seguro para lésbicas e num local em que indianos de todas as religiões podiam se unir. E no processo, muitos sujeitos lésbicos (e não-lésbicos) foram transformados. Algumas lésbicas se declararam como tais para suas famílias, colegas e grupos políticos. E ultimamente, grupos feministas e esquerdistas, que se opuseram à orquestração da violência dos nacionalistas hindus contra os muçulmanos, também se posicionaram não apenas contra a política geral dos hindus de direita, como também, pela primeira vez, contra a lesbofobia.

3. Resistência Oposicionista

Uma quarta forma de resistência é a diretamente oposicionista. Aqui, irei sinalizar dois breves exemplos. O primeiro é do julgamento,



ocorrido em 1976, do grupo norte-americano *Dyketactics!* (BACCHETTA, 2009a). Em dezembro de 1975, no transcorrer de uma pacífica demonstração de apoio aos direitos lgbttiq no interior da prefeitura da Filadélfia, a tropa de choque da polícia identificou, atacou e bateu em várias integrantes do *Dyketactics!*. Na saída do hospital, as integrantes preencheram aquilo que seria o primeiro caso contra brutalidade policial contra lésbicas estadunidenses.

O julgamento de 1976 atraiu massivamente à mídia dominante (jornais, rádio, TV). As integrantes do *Dyketactics!* foram retratadas na sala de audiência e na imprensa não como sujeitos políticos demandando seus direitos, mas como sujeitos insanos e perigosos.

A corte julgou que a polícia não havia feito nada errado. Apesar do *Dyketactics!* ter perdido o caso, as integrantes que testemunharam contra os policiais foram capazes de, ao responder as perguntas de seu advogado, usar o lugar de testemunha como palanque para discussões acerca da lesbofobia, racismo, sexismo, classe e imperialismo norte-americano. Por exemplo, elas fizeram referência à genealogia e vigência de violência na fundação dos Estados Unidos: o genocídio de povos indígenas, escravidão, o assassinato de atores políticos de esquerda, a exploração de trabalhadores, a destruição de sindicatos de trabalhadores e violência estatal cotidiana (física cultura e simbólica) contra pessoas de cor e mulheres de todas as posicionalidades. Elas situaram a brutalidade policial contra as *Dyketactics!* como parte desse *continuum*. Em toda parte, as *Dyketactics!* foram apresentadas como insanas e perigosas não somente em razão do lesbianismo ser considerado uma doença mental em 1976, como também porque suas análises de poder inseparável e contínuo era totalmente inapreensível pela grade dominante de inteligibilidade.

Meu segundo exemplo refere-se à lei francesa de 2004 contra o véu islâmico, que provocou caloroso debate dentro e para além das fronteiras francesas, estendendo-se até os dias atuais. A grande maioria dos franco-franceses, inclusive feministas, apoiou a lei. As feministas, a esquerda, a direita e o centro argumentaram que banir era preciso para proteger a laicidade (secularismo francês), o republicanismo francês, e a igualdade



das mulheres – de tudo que foi estabelecido em nome do nacionalismo francês (BACCHETTA, 2008). Aqueles que se opunham à lei viam-na como encenação, no sentido de Spivak (1988), de um tropo colonial: “homens brancos salvam as mulheres ‘marrons’ dos homens ‘marrons’”.¹³

Enquanto a lei estava sendo debatida, havia uma série de demonstrações contra, principalmente oriundas de mulheres muçulmanas ‘veladas’. Notadamente, na terceira demonstração nacional, que atraiu vários mil, um número de lésbicas ‘de cor’ encontrava-se entre as manifestantes. Elas não compareceram com um cartaz específico. O *Groupe Du 6 novembre* não participou como grupo, mas as lésbicas veladas já estavam dialogando com integrantes do *Groupe*, uma questão de significância política (BACCHETTA, 2009b).

Quando elas souberam que as lésbicas veladas tinham participado do protesto, muitas feministas franco-francesas e ativistas lésbicas interpretaram suas presenças como alienação das lésbicas veladas, cumplicidade para com o “fundamentalismo muçulmano”, internalização de lesbofobia, e auto-reprodução do armário. As lésbicas veladas foram, desse modo, inseridas em narrativas progressistas e salvadoras, heteronormatividade, religio-normatividade, nacional-normatividade e regional-normatividade, que não disponho de tempo para desconstruir aqui. Ao invés disso, irei discutir o trabalho de resistência que a presença de lésbicas veladas produziu com, dentro, e contra, mas também entre e sob, os poderes cristalizados do Estado francês, dos fluxos de mídia, e dos discursos feministas dominantes. Essa resistência é simultaneamente oposicionista e não-oposicionista (no sentido de Pile, 1997).

O véu, certamente, é um signo complicado e possui uma extensão de significados a depender de seu contexto. Mas o grupo político que as manifestantes lésbicas veladas se identificaram tem indicado que o signo-sujeito “mulher muçulmana velada” foi historicamente constituído através de discursos e práticas coloniais administrativas e orientalistas.

¹³ A autora utiliza o termo “Brown”, de maneira que nesse trecho a tradução foi literal. A utilização do termo pardo poderia colocar em risco o significado singular e contextual desse termo. [N.T.]



Mulheres veladas nas antigas colônias francesas eram pensadas como forçadamente veladas, como oprimidas pelos “selvagens” homens muçulmanos, pelo Islã, e desprovidas de agência. Essa representação encontra-se também atrelada às fantasias de franco-francesas sobre os corpos versados de mulheres muçulmanas à disposição do olhar fixo colonial masculino heterossexual. Durante a guerra algeriana por independência, os soldados franceses forçosamente retiravam os véus das mulheres espaços públicos para que todos vissem. Em relação aos significados do sujeito-signo “mulher muçulmana velada”, dentro dos espaços diretamente confrontantes das ruas de Paris, as lésbicas ‘reveladas’ veladas, que se encontravam não declaradas como lésbicas e presumidas como sendo heterossexuais, visualmente significavam a mulher muçulmana em resistência anti-neocolonial.

Mas e o silêncio das lésbicas veladas na marcha? Por que elas se permitiram ‘passar’ por heterossexuais? Existem dois fatores principais que influenciaram essa decisão. A primeira é que as lésbicas veladas desejavam escapar de outra fantasia colonial, que consiste na crença de que mulheres muçulmanas acabam por virar lésbicas por causa do sexismo islâmico, vínculos estabelecidos no harém, e a poligamia masculina dos muçulmanos. A segunda é o entendimento das lésbicas veladas de suas relações com o olhar dominante, com a má interpretação de seu discurso, e com o que o silêncio em si mesmo pode dizer.

Como sinaliza Foucault (1972, p. 38-39): “There is a binary division to be made between what one says and what one does not say; we must try to determine the different ways of not saying things, how those who can and those who can not speak of them are distributed, which type of discourse is authorized, or which form of discretion is required in either case. There is not one but many silences...”.¹⁴ Permanecer em silêncio não é o mesmo que não pensar em nada, ou de não ter nada a dizer.

¹⁴ “Não existe divisão binária a ser feita entre o dito e o não dito; nós devemos tentar determinar formas diferentes de não dizer as coisas, como esses que podem falar e que não podem falar de si mesmo se distribuem, que tipo de discurso é autorizado, ou que forma de discernimento é requerida em cada caso. Não há um, mas vários silêncios...”



Certamente, as lésbicas veladas que compareceram à marcha tinham teorias de 'rua' e teorias de 'escrituras', que emergiram no desenrolar das discussões, sobre o lugar que ocupavam na distribuição do visível e do audível. Um exemplo é a declaração contida num artigo de autoria anônima, intitulado "Lésbicas brancas sonham com nosso silêncio", publicado pelo *Groupe Du 6 Novembre* (2001, p. 25): "our words" [are] "considered as an immense brouhaha, cry of savages, incoherent and inconsistent screams", [as words that] "as soon as constructed are already deconstructed".¹⁵ Essas palavras são 'enterradas' na barragem dos discursos, nos quais são enquadradas (p. 26). Na realidade, o problema do discurso e da escuta é determinado pelas capacidades e limites da percepção dentro do que entendo como grade dominante de inteligibilidade.

Tendo isso em mente, as lésbicas veladas sabiam que se tivessem tido declarado sua lesbianidade na marcha, elas teriam arriscado reforçar os mesmos poderes coloniais que a marcha buscou contestar. Inscritas nesta grade dominante de inteligibilidade franco-francesa, as lésbicas veladas são um sujeito impossível de ser visualizado e ouvido adequadamente, e este é precisamente o cerne da questão. Nesse contexto, *o silêncio das lésbicas veladas sobre o seu lesbianismo foi um movimento estratégico*. Constituiu uma recusa em disponibilizar seus corpos lésbicos para colonização suplementar e hiperssexualização que poderia produzir um aumento da densidade das relações de poder. Ao permanecerem em silêncio, as lésbicas veladas conseguiram, em parte, passar despercebidas pelos olhares dominantes e escapar de serem totalmente capturadas por estes.

Ao mesmo tempo, um efeito da presença das lésbicas veladas na marcha foi o de revelar que a categoria de "mulher muçulmana

¹⁵ "Nossas palavras" [são] "consideradas uma imensa confusão, choro de selvagens, gritos incoerentes e inconsistentes", [como palavras que] "assim que construídas são imediatamente desconstruídas".



velada”, construída através do colonialismo e definida na esfera dominante de compreensão, é sempre, *a priori*, fictícia e não corresponde à realidade do sujeito a que se destina. Em verdade, as lésbicas veladas não podem operar como “evidência” para essa categoria: elas não estão vinculadas a maridos, submissão heterossexista, haréns ou sexualidade frustrada. Suas existências expõem a ficção da categoria, mesmo se apenas para elas mesmas. Mas depois aparece a fissura da certeza ontológica da visualidade neocolonial, que se baseia na noção de observação transparente objetiva e na organização dos signos e sujeitos dentro de taxonomias (como a divisão de todas as mulheres em oprimidas *versus* libertas etc.).

Nesse sentido, a presença do silêncio por parte das lésbicas veladas na marcha inviabilizou a grade dominante de inteligibilidade, na qual elas mesmas são impensáveis, e, por outro lado, promoveu uma abertura para uma possível criação de um coletivo alhures, onde talvez elas sejam capazes de existir, lutar e viver de outra maneira.

OBSERVAÇÕES FINAIS

Para concluir, realizarei dois apontamentos. O primeiro refere-se ao fato dos quatro grupos lésbicos e de seus aliados, cujas resistências analisei, já estarem, *a priori*, trabalhando com a noção de que, em seus contextos, gênero, sexualidade, racismo, classe, colonialismo-pós-colonialismo (e globalização neoliberal) são inseparáveis, e que essa indissociabilidade é, geralmente, ilegível em grades dominantes de inteligibilidade. Críticas da inseparabilidade do poder e considerações acerca de apagamentos aparecem em suas análises, e na produção de cada uma de suas resistências.

O segundo apontamento recai na capacidade analítica possível das *co-formações*, entendidas em termos da inseparabilidade do poder (de gênero, sexualidade, raça, classe etc.), e das *co-produções*, entendidas como tempo-espacos ampliados ou como dispositivos inteiros,



formados por e em interação com as *co-formações*. Em conjunto, esses dois conceitos poderiam nos proporcionar noções mais fluida de poder para trabalharmos – incluindo aquele capaz de não aparecer em formas visíveis –, e de escalas, incluindo aquelas que, à primeira vista, podemos não reconhecer como tal. Dessa forma, *co-formações* e *co-produções* viriam a ter o potencial de expor, nos contextos discutidos aqui, questões acerca de poder, sujeitos, movimentos sociais e resistência, como: “e se?” e, talvez, mais consideravelmente, “e o que mais?”

Finalmente, aberturas como estas podem ser vitais para o feminismo, se este deseja ser multiplamente inclusivo, capaz de formar alianças políticas mais amplas, e de lutar efetivamente em cada frente possível ao mesmo tempo, incluindo as frentes onde o poder é expressamente imperceptível enquanto tal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alarcon, Norma. 1990. The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism. In *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, edited by Gloria Anzaldua. San Francisco: Aunt Lute Books.

Les Be^tes Noires. Des lesbiennes blanches r^event notre silence. In *Warriors/ Guerrieres*, edited by Groupe du 6 Novembre, 25-30. Paris : Nomades'Langues Editions.

Bacchetta, Paola. 2009a. Dyketactics!: Notes Towards and Un-Silencing. In *Smash the Church, Smash the State*, edited by Tommi Avicolti Mecca, 218-231. San Francisco: City Lights Books, 2009.

_____. 2009b. Transnational Borderlands. Gloria Anzaldua's Epistemologies of Resistance and Lesbians “of Color” in France. In *Prietas y Gueras: Celebrating Twenty Years of Borderlands/La Frontera*, edited by Norma Cantu and Christina L. Gutierrez, 77-92. San Antonio: Adelante.



_____. 2009c. Co-Formations : Sur les spatialités de résistance de lesbiennes 'of color' en France. *Sexualité, genre et société*. No. 1, Vol. 1. Paris, France. June. <http://gss.revues.org>

_____. 2007. Re-Scaling "Transnational Queer": Lesbians in Delhi in the 1980s. In *Sexualities*, edited by Nivedita Menon, 103-127. New Delhi: Women Unlimited.

_____. 2008. A Transnational Conversation on French Colonialism, Immigration, Violence and Sovereignty. With Miriam Ticktin and Ruth Marshall. *Scholar and Feminist*. <http://www.barnard.edu/sfonline.htm>

_____. 2006. Quand des mouvements lesbiens à Delhi questionnent les 'Théories féministes transnationales'. *Cahiers du CEDREF*, Paris, France, 173-204 .

_____. 2002. Extra-Ordinary Alliances: Women Unite against Religious-Political Conflict in India. In *Feminism and Anti-Racism: International Struggles*, edited by Kathleen Blee and France Winddance Twine, 220-249. New York: New York University Press.

Crenshaw, Kimberle. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. *University of Chicago Legal Forum*, 139.

Cresswell, T. 1996. In *Place/Out of Place: Geography, Ideology and Transgression*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles. 2004 (1986). *Foucault*. Paris: Les Editions de Minuit.

Doumia, Nadia. 2001. Le Groupe du 6 Novembre : Notre Standing Up! In *Warriors/ Guerrières*, edited by Groupe du 6 Novembre, 10-22. Paris : Nomades'Langues.

Foucault, Michel. 1976a. *Histoire de la Sexualité*, vol. I. *La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.



_____. 2001 (1976b). Le jeu de Michel Foucault (entretien sur l'Histoire de la Sexualité). I *Michel Foucault : Dits et Ecrits*, Vol. II. 1976-1988. 298-329. Paris : Gallimard.

_____. 2001 (1977a). Préface in Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Anti-Oedipus : Capitalism and Schizophrenia*. In *Michel Foucault : Dits et Ecrits*, Vol. II. 1976-1988, 133-136. Paris: Gallimard.

_____. 2001 (1977b). Le pouvoir, une bête magnifique. In *Michel Foucault : Dits et Ecrits*, Vol. II. 1976-1988, 368-382. Paris: Gallimard.

_____. 2001 (1977c). "Cours du 14 janvier 1976 » in *Microfísica del Potere : interventi politici*, Turin, Einaudi 1977, re-published in *Michel Foucault : Dits et Ecrits*, Vol. II. 1976-1988, 175- 189. Paris: Gallimard.

_____. 2001 (1982). Le sujet et le pouvoir. In *Michel Foucault : Dits et Ecrits*, Vol. I. 1954-1975, 1041-1062. Paris: Gallimard.

_____. 1984. *Histoire de la Sexualité III : Le Souci de Soi*. Paris: Gallimard.

_____. 1966. La Pensée du dehors. *Critique*, June, 523-546.

_____. 2001 (1972). Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli. In *Il Bimestre*, no. 22-23, sept-dec 1972, republished in *Michel Foucault : Dits et Ecrits*, Vol. I. 1975-1975. Paris : Gallimard, 1237-1248.

Gopinath, Gayatri. 2006. *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*. Durham: Duke University Press.

Grewal, Inderpal. 2005. *Transnational America*. Durham: Duke University Press.

Hall, Stuart. 2002. Reflections on 'Race, Articulation and Societies Structured in Dominance. In *Race Critical Theories*, edited by Philomena Essad and David Theo Goldberg, 449-454. Oxford: Blackwell.



Jay, Martin. 1993. *Downcast Eyes*. Berkeley: University of California Press.

Jenks, Chris. 2003. *Transgression*. London: Routledge.

Kergoat, Danielle. 2004. Division sexuelle du Travail et Rapports Sociaux de Sexe. In *Dictionnaire Critique du Feminisme*, edited by Helena Hirata et al., 35-44. Paris: Presses Universitaires de France.

McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.

Mohanty, Chandra. 1991. Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism. In *Third World Women and the Politics of Feminism*, edited by Chandra Mohanty, Anne Russo, Lourdes Torres, 1-47. Bloomington: Indiana University Press.

Moore, Donald S. 1997. Remapping Resistance: 'Ground for Struggle' and the Politics of Place. In *Geographies of Resistance*, edited by Steve Pile and Michael Keith, 87-106. London: Routledge.

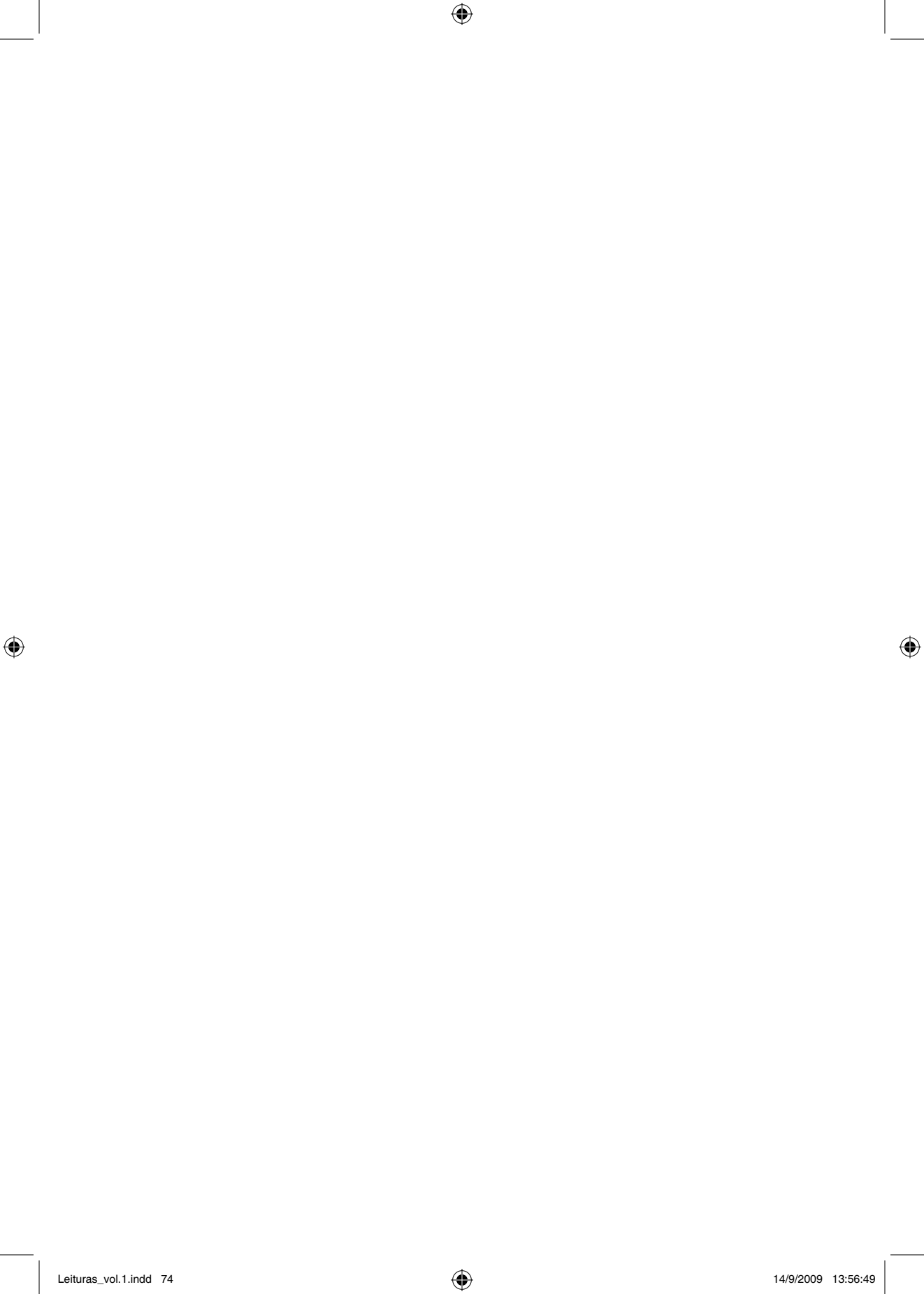
Pile, Steve. 1997. Introduction: Opposition, Political Identities and Spaces of Resistance" In *Geographies of Resistance*, edited by Steve Pile and Michael Keith, 1-32. New York: Routledge.

Rajchman, John. 1998. Foucault's Art of Seeing. *October*, 44, spring.

Smith, Anna Marie. 1994. *New Right Discourse on Race and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Neil. 1992. Contours of a Spatialized Politics: Homeless Vehicles and the Production of Geographical Scale. *Social Text* vol. 33, 54-81.

Spivak, Gayatri. 1988. Can the Subaltern Speak? In *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Nelson, C. and L. Grossberg, 271-313. Chicago: University of Illinois Press.



ROMPER O TABU DA HETEROSSEXUALIDADE, ACABAR COM A “DIFERENÇA DOS SEXOS”: CONTRIBUIÇÕES DO LESBIANISMO COMO MOVIMENTO SOCIAL E TEORIA POLÍTICA¹

Jules Falquet

Ao centrarem-se na sexualidade, os movimentos gays mistos des-colocam a questão da heterossexualidade; parte dos movimentos feministas e lésbicos não-mistos colocam o sistema da heterossexualidade obrigatória e da organização da reprodução no coração da opressão das mulheres, e isto é mais ameaçador.

Mathieu, 1999

É motivo de alegria a atual multiplicação de movimentos e investigações sobre a/s sexualidade/s, cujo grande mérito é tornar cada dia mais visível todo um conjunto de práticas e pessoas que, no mundo inteiro, contestam com coragem a ordem sexual vigente. Contudo, ao concentrar-se quase exclusivamente sobre a sexualidade como um conjunto de *práticas sexuais* e/ou *individuais* e dar conside-

¹ Embora este texto só reflita minhas posições pessoais, teria sido impossível escrevê-lo sem ter participado do movimento lésbico e feminista. Quero salientar a importância teórica e política que tiveram para mim os grupos da Comal-Citlalmina (San Cristóbal de las Casas, México), dos Arquivos Lésbicos de Paris, de La Barbare (Paris), da Media Luna (El Salvador), das Próximas (América Central), do 6 de Novembro (França) e de Cora G. (México), entre outros. Também quero agradecer os tão úteis comentários de Nasima Moujoud, Florence Degrave e Nicole-Claude Mathieu a este artigo e, para a versão em espanhol, de Marian Pessah e Ochy Curiel. Uma versão em francês deste artigo foi publicada na revista eletrônica *Genre, Sexualité et Société*, n. 1, 2009. Disponível em: <<http://gss.revues.org/index705.html>>.



rável importância à intervenção sobre o *corpo* e sua aparência – esta também uma intervenção principalmente individual –, parece-me que a corrente dominante dentro destes movimentos fala parcialmente e não alcança sua meta. Efetivamente, se se trata de contestar o binarismo dos gêneros ou dos sexos e, sobretudo, sua naturalidade – projeto a que amplas camadas do movimento feminista e lésbico se dedicam há mais de trinta anos –, a focalização sobre a identidade pessoal e as práticas cotidianas pode ser um caminho sem saída. Um caminho que, por certo, é fascinante, tal como o podem ser o corpo e a psique humana, mas que não nos permite a distância suficiente para chegar às raízes do problema. De fato, a tese que desejo defender aqui é que o problema não se radica nos corpos nem nas pessoas. Então, onde se radica e como resolvê-lo?

Para responder esta pergunta, proponho aqui um encontro, ou um reencontro, com outras pistas de análises e lutas, cujas premissas, embora enunciadas já desde a segunda metade dos anos 1970, são ainda hoje pouco conhecidas e pouco utilizadas. São múltiplas as razões desta ignorância involuntária ou deliberada. Primeiro, a difusão desigual das diferentes perspectivas conforme seu potencial subversivo e posições de poder (de sexo,² classe e “raça”,³ entre outras) das pessoas e dos grupos que as expõem, seja dentro da academia ou no campo da militância, seja no âmbito das relações Norte-Sul.⁴ Também, o enfra-

² Para neutralizar a forte tendência à naturalização de várias categorias de análise, que às vezes se confundem com as categorias do sentido comum, uso neste texto muitas aspas. Chamarei “mulheres – entre aspas uma pessoa socialmente considerada como tal, em determinada sociedade, independentemente de qualquer consideração naturalista.

³ Utilizo aqui o conceito de “raça” para designar o resultado de uma relação social que inclui dimensões diversas, como a “cor”, mas também o estatuto migratório ou a nacionalidade, entre outras.

⁴ Uso as categorias Sul, Norte e Ocidente como categorias políticas. De nenhuma maneira se trata de blocos monolíticos e aistóricos. O Ocidente é múltiplo e contrastado, tanto quanto o Sul e o Norte, estando todos atravessados por contradições de sexo, classe, “raça”, regionais etc., e em permanente transformação.



quecimento dos movimentos sociais de que provêm e que poderiam alimentar tais perspectivas, vinculado ao refluxo dos movimentos “progressistas” ou “revolucionários” e ao desenvolvimento do conservadorismo a partir dos anos 1980, paralelamente ao desenrolar da mundialização neoliberal.

Contudo, não se trata aqui de interrogarmos sobre as razões pelas quais esta ou aquela orientação domina hoje nas ciências sociais ou nos movimentos sociais, mas de enfrentar a urgência intelectual, humana e, sobretudo, política, de entender e transformar a realidade, já que a imposição do neoliberalismo leva a um aumento vertiginoso das desigualdades segundo as linhas de fratura de sexo, “raça” e classe. Frente ao brutal aumento da miséria e da exploração, ignorar o legado das lutas radicais é um luxo que não podemos nos permitir.

Num primeiro momento, para relativizar a atual concepção ocidental dominante da sexualidade e de suas relações com o sexo, o gênero e os mecanismos de aliança, retomarei alguns dados socioantropológicos e farei uma breve apresentação dos principais resultados do trabalho fundamental que Nicole-Claude Mathieu desenvolveu ao longo dos anos 1970 e 1980, reunidos em 1991 num livro de título eloqüente: *A anatomia política*. Apresentarei depois aquilo que me parece constituir as principais contribuições teóricas e políticas do movimento lésbico, radical e feminista⁵ deste período nos Estados Unidos e na França.⁶ Para terminar, mostrarei o quão importantes são tais contribuições no contexto neoliberal atual e como poderíamos enriquecê-las ainda mais para enfrentar os desafios analíticos e políticos que a mundialização significa.

⁵ Não posso entrar aqui na complexidade das designações de cada tendência lésbica e feminista. Para maior precisão sobre as correntes dentro do movimento lésbico, ver Falquet, 2006.

⁶ É claro que o mundo vai infinitamente além destes dois países, que, porém são aqueles em que viviam as ativistas e teóricas que escolhi apresentar neste trabalho, com toda consciência de deixar de fora outras reflexões importantes.



1 - VARIEDADE DAS PRÁTICAS SEXUAIS E MATRIMONIAIS ENTRE “MULHERES” E DAS SIGNIFICAÇÕES QUE LHAS SÃO ATRIBUÍDAS

A. Historicidade e multiplicidade das práticas sexuais e matrimoniais entre mulheres

O atual mundo ocidental urbano, “branco” e economicamente privilegiado está longe de ser o primeiro e o único em que “mulheres” estabelecem entre si relações sexuais, amorosas ou matrimoniais. Diferentes poetas deram testemunho em primeira pessoa de seu amor carnal por outras “mulheres”, desde Sappho, da antiga Lesbos, até a afronorte-americana Audre Lorde (1982, 1984). A Índia pré-védica, apesar das destruições posteriores, deixou esculturas muito explícitas de relações sexuais entre “mulheres” (THADANI, 1996). No Zimbábwe, a ativista lésbica Tsitsi Tiripano (falecida em 2001) e o grupo lésbico e gay GALZ, no qual militava, são provas confiáveis de que o lesbianismo existe no continente africano (AARMO, 1999). Em Sumatra, Indonésia, as “tomboys” são “mulheres masculinas” que estabelecem relações de par com outras “mulheres” (BLACKWOOD, 1999).

O lesbianismo, tal como é definido hoje no pensamento ocidental dominante, é uma categoria recente. Implica vários postulados eminentemente sociais, que foram instalados paulatinamente em diferentes sociedades. Alguns são amplamente compartilhados para além do mundo ocidental – por exemplo, a crença na existência de “mulheres” e “homens”, e que estas “mulheres” e “homens” o são com base em um “sexo” que lhes seria conferido pela natureza. Outros são mais específicos: conferir às pessoas uma *identidade* sexual com base em *práticas* sexuais, afirmar que tal identidade é estável e permanente (ou inclusive inata) e, finalmente, fazer coincidir esta “identidade” com um tipo de caráter ou de personalidade.

Ao contrário, práticas que poderiam parecer lésbicas nas lógicas ocidentais dominantes atuais, sejam práticas sexuais ou matrimoniais,



não necessariamente o são para as sociedades em que acontecem. Assim é em pelo menos trinta sociedades africanas, como, por exemplo, a sociedade Nandi, do Quênia Ocidental, na qual existem formas de matrimônio entre “mulheres”, sem que elas necessariamente tenham práticas sexuais entre si (AMADIUME, 1987; OBOLER, 1980). Geralmente se trata, para uma mulher rica e de classe superior, de ter descendência com uma mulher mais jovem, que lhe dará filh@s, tendo relações sexuais com um varão. Outro exemplo é o das populações indígenas das Planícies do Norte do continente americano, onde @s xamãs chamad@s “berdaches” formam pares com pessoas do mesmo “sexo”, precisamente por serem considerad@s como pertencentes ao gênero oposto ao seu próprio sexo (LANG, 1999). E esta considerável diversidade e complexidade dos arranjos culturais passados e presentes, minoritários e majoritários, em torno do sexo, do gênero e da sexualidade, é o que evidencia o trabalho de Nicole-Claude Mathieu (1991) e que o torna tão importante.

B. O marco analítico de Mathieu

O marco analítico proposto por Nicole-Claude Mathieu é especialmente interessante por abarcar sociedades não-ocidentais e ocidentais, atuais e do passado, às quais aplica a dupla mirada sociológica e antropológica que lhe é característica. O cerne do seu pensamento sobre a articulação entre sexo, gênero e sexualidade aparece no seu artigo “Identidade sexual/sexuada/de sexo? Três modos de conceituar a re-

⁷ Mathieu apresentou as bases deste trabalho já em 1983, no Décimo Congresso Mundial de Sociologia, no México. Foi depois publicado em 1989, numa coletânea (Daune Richard, Hurtig & Pichevin), e em seguida retomado em 1991 no já mencionado livro de Mathieu, que oferece uma perspectiva de conjunto sobre seu trabalho, *L'anatomie politique*. Está traduzido para o espanhol, assim como dois artigos-chaves de Colette Guillaumin e Paola Tabet, na página eletrônica da Brecha Lésbica, sob a seguinte referência: CURIEL, Ochy; FALQUET, Jules (coord.). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*, Buenos Aires: Brecha Lésbica, 2005.



lação entre sexo e gênero”.⁷ Nele a autora responde a uma hipótese de Saladin d’Anglure (1985), segundo a qual a existência de um “terceiro sexo”, tal como na sociedade Inuit, invalidaria a idéia do binarismo dos gêneros e dos sexos. E especialmente, ainda segundo Mathieu, debilitaria a teoria feminista mais radical que demonstra que este binarismo não tem nada a ver com a “Natureza”, mas é resultado da opressão social. Neste artigo, Mathieu trabalha sobre um conjunto de práticas em torno da sexualidade, do gênero ou do sexo, às quais o pensamento ocidental atual poderia chamar de *queer*. Mais precisamente analisa:

- “[os] desvios [*déviances*] institucionalizados”, que sejam permanentes ou ocasionais, buscando saber se correspondem a uma inflexão da norma ou, ao contrário, a sua quintessência.
- a auto-definição de grupos ou indivíduos considerados como desviantes [*déviantes*] ou marginais, indagando se constitui uma solução “normatizada” em relação ao que é percebido como inadequações, ou uma subversão” (MATHIEU, 1991 [1989], p. 230; para a versão em espanhol, 2005, p. 133).

Ao estudar estes “desvios” nas mais variadas sociedades, Mathieu demonstra 1) que a maioria, na realidade, constitui mecanismos institucionalizados de ajuste e/ou são funcionais ou funcionalizados ao sistema social considerado e, especialmente, 2) que não existe somente uma maneira de crer (ou de não crer) na naturalidade do sexo e dos gêneros. O artigo de Mathieu é especialmente interessante na medida em que mostra muito bem os limites da “vulgata sexo-gênero” que, a partir dos anos 1990, esteve propensa a substituir as análises propriamente feministas, sendo inofensiva e quase desprovida de sentido se lhe tiramos a dimensão da sexualidade. Mas, especialmente, como evidencia Mathieu, não são as sexualidades ou os gêneros *queer* que realmente oferecem a chave de compreensão das relações sociais de sexo, mas sim a instituição hegemônica que desvelam, ou seja, o princípio regente da *heterossexualidade*, que ronda como fantasma a “teoria



de gênero". Portanto, ao desmascarar este fantasma em suas diversas manifestações, Mathieu consegue evidenciar não apenas um, mas três modos de articulação do sexo, do gênero e da sexualidade:

- *"Modo I: Identidade "sexual", baseada em uma consciência individualista do sexo. Correspondência homológica entre sexo e gênero: o gênero traduz o sexo.*
- *Modo II: Identidade "sexuada", baseada numa consciência de grupo. Correspondência analógica entre sexo e gênero: o gênero simboliza o sexo (e vice-versa).*
- *Modo III: Identidade "de sexo", baseada em uma consciência de classe. Correspondência sociológica entre sexo e gênero: o gênero constrói o sexo."* (MATHIEU, 1991 [1989], p. 231; para a versão em espanhol, 2005, p. 134).

Esta tipologia permite tomar distância em relação ao etnocentrismo e ao falso universalismo que caracterizam a visão ocidental contemporânea dominante sobre a sexualidade e, mais ainda, sobre as crenças relativas às identidades de sexo. Este descentramento desvela o caráter eminentemente relativo, histórico, cultural e, digamos assim, não absoluto, do sexo, do gênero e da sexualidade. No mesmo movimento, Mathieu demonstra claramente que grande parte das pessoas heterossexuais no mundo ocidental, mas também amplos setores dos ascendentes movimentos gays, *queer* e trans mundializados de hoje, aderem, na realidade, ao modo I e, às vezes, ao modo II de articulação sexo-gênero-sexualidade.

Ao contrário, proponho aqui voltar às lógicas desenvolvidas por outras correntes, que se alinham há algum tempo, tal como o próprio pensamento de Mathieu, ao que ela chama modo III, antinaturalista e materialista, que define da seguinte maneira:

No modo III de conceitualização da relação entre sexo e gênero, a bipartição do gênero é concebida como alheia à "realidade" biológica do sexo (que, de fato, se torna cada vez



mais complexa de delimitar), mas não, como o veremos, à eficiência de sua *definição* ideológica. E é precisamente a idéia de heterogeneidade entre sexo e gênero (de sua natureza diferente) que leva a pensar não que a diferença de sexos é “traduzida” (modo I) ou “expressa” ou “simbolizada” (modo II) através do gênero, mas que o *gênero constrói o sexo*. Entre sexo e gênero se estabelece uma *correspondência sociológica*, e política. Trata-se de uma lógica antinaturalista e de uma análise materialista das relações sociais de sexos (MATHIEU, 1991; para a versão em espanhol, 2005, p. 157).

Antes de prosseguir, é necessário ainda trazer alguns dados precisos de importância sobre o contexto material e conceitual em que se situam estas análises.

Os três modos de conceituar as relações entre sexo, gênero e sexualidade descritos por Mathieu se inscrevem no marco de uma clara predominância (numérica e política) das sociedades organizadas a favor das pessoas consideradas como “homens” e como “machos”. Esta hegemonia, que se observa em quase todo o mundo para os períodos historicamente documentados, funciona graças a uma estreita combinação entre 1) relações sociais de sexo variadas, mas *patriarcais*,⁸ e 2) a imposição generalizada, para as “mulheres”, da heterossexualidade procriativa e especialmente a estrita proibição e invisibilização da homossexualidade feminina exclusiva.

É claro, existem exceções. Como ilustra um conjunto de investigações recentes reunidas pela mesma Mathieu (2007), algumas sociedades

⁸ Não uso o adjetivo patriarcal para referir-me a um sistema que seria universal e aistórico (esta idéia foi amplamente criticada e descartada, sendo por outro lado incoerente com a perspectiva de uma co-formação das relações sociais de poder). O adjetivo patriarcal qualifica um conjunto de configurações de relações sociais de sexo desfavoráveis para as “mulheres” (as relações sociais em um grupo e uma época determinadas podem ser mais ou menos patriarcais, ou seja, mais ou menos opressivas para as “mulheres”, da mesma forma que podem ser mais ou menos racistas, por exemplo).



matrilineares e especialmente uxorilocais,⁹ permitem relações sociais de sexo muito menos desiguais que aquelas que a maioria de nós conhece. Quanto à sexualidade, não é excepcional o fato de que a homossexualidade masculina (certas práticas sexuais, em certos períodos da vida) e em especial a homossocialidade sejam integradas aos dispositivos de poder patriarcais, tal como entre @s antig@s greg@s, @s Azande, @s Baruya ou nos clubes gays de muitas metrópoles atuais, como muito bem recorda Mathieu (1991). Ao contrário, as práticas sexuais entre “mulheres” geralmente são toleradas apenas se estritamente privadas, invisíveis e claramente separadas de práticas homossociais e/ou de solidariedade moral e material, ou inclusive de alianças matrimoniais e/ou políticas visíveis¹⁰ entre “mulheres”. Portanto, é precisamente a partir da conjunção deliberada, coletiva, entre práticas sexuais, amorosas e alianças materiais entre “mulheres”, *em detrimento das relações obrigatórias com os “homens”*, quer dizer, a partir do lesbianismo como movimento político, que puderam ter lugar as verdadeiras revoluções do pensamento e de muitas práticas políticas, que a seguir apresentarei.

2 - O LESBIANISMO COMO MOVIMENTO SOCIAL E SUA TEORIZAÇÃO POLÍTICA

A. Aparição de um movimento social autônomo e crítica aos demais movimentos sociais

A existência semipública de coletividades lésbicas em diferentes países ocidentais (entre outros) é muito anterior ao desenvolvimento

⁹ Uxorilocal significa que o par recém-casado se instala onde vive a família da esposa. Patrilocal significa que se instala no lugar da família do esposo.

¹⁰ Por esta razão, a transgressão, por parte de algumas “mulheres”, da aparência socialmente prescrita para “mulheres”, e especialmente do seu lugar na divisão do trabalho, é especialmente penalizada na maior parte das sociedades (as “mulheres” que se negam à maternidade e/ou à criação d@s menin@s, ao trabalho doméstico, ao intercâmbio econômico sexual com os “homens”, ou que pretendem ganhar um melhor salário que os “homens” e ocupar posições de poder). Para evitar estas sanções, há que ser especialmente hábil, dispor de um apoio coletivo e/ou poder ostentar privilégios de idade, “raça” e/ou classe.



do movimento feminista, como atesta, por exemplo, o estudo de Davies e Kennedy (1989) sobre a pequena cidade de Buffalo nos Estados Unidos macartista dos anos de 1950, em que falam da existência de comunidades de lésbicas proletárias e/ou racializadas organizadas pelo código, entre outros, de “butch-fem”. Contudo, é especialmente a partir dos anos 1960 e início dos anos 1970 que aparece o movimento lésbico, tanto no Norte quanto no Sul, em meio a um clima de prosperidade econômica e de profundas mudanças sociais e políticas: desenvolvimento da sociedade de consumo, “modernidade” triunfante e aparecimento de vários movimentos progressistas e/ou revolucionários. Nos Estados Unidos, os movimentos para os direitos civis, a liberação negra, a independência de Porto Rico e os direitos indígenas, as lutas revolucionárias e de descolonização, a oposição à guerra do Vietnã, os movimentos feministas e homossexuais constituem “escolas” políticas para toda uma geração de militantes. Entretanto, por variados motivos, estes movimentos deixam insatisfeitas muitas “mulheres” e lésbicas. É precisamente a crítica das insuficiências, contradições e lacunas destes movimentos o que as leva a exigir sua autonomia organizativa e, sobretudo, teórica.

No que se refere às lésbicas, a primeira expressão com ampla visibilidade desta necessidade de autonomia vem da norte-americana branca Jill Johnston, que faz eco às críticas direcionadas ao movimento gay dominado por homens, como ao movimento feminista dominado por mulheres heterossexistas e freqüentemente heterossexuais. Seus artigos, publicados no *Village Voice* entre 1969 e 1972, são reunidos e publicados em livro, intitulado (por seu editor) *Lesbian Nation: the Feminist Solution*. Publicado em 1973 nos circuitos editoriais clássicos, transforma-se rapidamente em *best-seller*. De fato, ao longo dos anos 1960, e não sem conflitos, o movimento lésbico irrompe por toda parte, tornando-se autônomo tanto do feminismo como do movimento homossexual misto, e de um modo mais geral, do conjunto das organizações “progressistas” das quais muitas militantes provêm.¹¹

¹¹ Para a América Latina, ver o trabalho pioneiro de Norma Mogrovejo, 2000.



Assim é que o primeiro tipo de contribuição do movimento lésbico aos demais movimentos sociais é permitir-lhes interrogar-se sobre seus limites e seus tabus, tanto em suas práticas cotidianas como em seus objetivos políticos – sobretudo no campo da sexualidade, da família, da divisão sexual do trabalho ou da definição dos papéis femininos e masculinos. As inumeráveis críticas formuladas a esse respeito por lésbicas, muitas das quais também foram articuladas pelo movimento feminista, são um espelho voltado para os diferentes movimentos sociais e seus ativistas, que pode permitir-lhes dar realmente a seus projetos toda a amplitude política que pretendem ter.

B. Teorização da imbricação das relações de poder e da necessidade das alianças

Neste mesmo processo de autonomização e aprofundamento da reflexão sobre os objetivos de longo prazo e o cotidiano dos movimentos sociais, aparece em 1974, em Boston, o Combahee River Collective, um dos primeiros grupos feministas negros. Nasce de uma crítica quádrupla: ao sexismo e à dimensão pequeno-burguesa do movimento negro, ao racismo e às perspectivas pequeno-burguesas do movimento feminista e lésbico, ao caráter reformista da National Black Feminist Organization,¹² e à cegueira das feministas socialistas frente às questões de “raça”. Em resposta a todas estas insuficiências, o Combahee River Collective afirma pela primeira vez, num manifesto que se tornou clássico, a inseparabilidade das opressões e, portanto, das lutas contra o racismo, o patriarcado, o capitalismo e a heterossexualidade:

A definição mais geral de nossa política atual pode resumir-se da seguinte maneira: estamos ativamente comprometidas na

¹² Fundada em 1973, trata-se da primeira organização feminista negra de caráter nacional nos Estados Unidos.



luta contra a opressão racista, sexual, heterossexual e de classe e nos damos por tarefa especial desenvolver uma análise e uma prática integradas, baseadas no fato de que os principais sistemas de opressão estão imbricados [*interlocking*]. A síntese destas opressões cria as condições nas quais vivemos. Como feministas negras, vemos o feminismo negro como o movimento político lógico para combater as opressões múltiplas e simultâneas que enfrentam o conjunto de mulheres de cor (Combahee River Collective, 2007 [1979]).

Numerosas lésbicas e feministas “de cor” rapidamente fazem eco a este grupo. Entre as iniciativas mais significativas, a compilação de textos *This Bridge Called my Back/ Esta puente, mi espalda*, coordenada por duas lésbicas mexicanas, Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga, reúne as vozes de um conjunto de feministas e lésbicas negras, indígenas, asiáticas, latinas, migrantes e refugiadas, que também afirmam ser-lhes impossível escolher entre sua identidade como mulheres e sua identidade como pessoas “de cor” (MORAGA, ANZALDÚA, 1981).

De um ponto de vista teórico, as perspectivas abertas pelas militantes marcam uma verdadeira mudança de paradigma com a formulação pioneira pelo Combahee River Collective do conceito de *imbricação* [*interlocking*] de quatro relações sociais de opressão (Combahee River Collective, 1979). Notemos que esta contribuição fundamental às ciências sociais é inseparável do seu ponto de vista [*standpoint*] (que corresponde ao que bell hooks nomeou a posição *outsiders within* e que Patricia Hill Collins (1990) também trabalhou bastante ao definir as condições de possibilidade do pensamento feminista negro), como mulheres, negras, lésbicas e proletárias. Sua capacidade para ver e enunciar esta imbricação também é fruto de sua experiência *coletiva* e de *ativistas*. Trata-se de uma contribuição adicional no sentido de nos recordarmos que, se tomamos a sério a teoria do *standpoint* (ponto de vista situado), convém levar em conta pelo menos três elementos na



recepção que se pode fazer de uma teoria: não somente a posição social ocupada pela/s pessoa/s que a formula/m, mas também o caráter mais ou menos coletivo do pensamento e seu tipo de inserção nos projetos e movimentos de transformação social.

No plano político, as contribuições de um grupo como o Combahee também são consideráveis. Primeiro, as militantes do Combahee afirmam a inelutabilidade da luta simultânea em várias frentes. Deste modo, insistem na necessidade de que todo o mundo se encarregue das diversas lutas. Combater o racismo, por exemplo, é uma responsabilidade das pessoas brancas como das demais, e cabe tanto aos homens como às mulheres oporem-se às relações sociais de sexo patriarcais. Contudo, e aqui temos outro ponto central, salientam que a organização destas lutas deveria respeitar certas regras. A meta não é que cada grupo se feche e se isole em lutas específicas, tal como explica Barbara Smith, uma das militantes-chaves do Combahee:

Freqüentemente tenho criticado as armadilhas do separatismo lésbico, praticado especialmente por mulheres brancas. [...] Porém estou ainda mais perplexa pelo separatismo racial de algumas mulheres negras. [...] Ao invés de trabalhar no sentido de desafiar o sistema e transformá-lo, muitas separatistas furtam-se a isto e o sistema segue seu caminho. A autonomia e o separatismo são fundamentalmente diferentes (SMITH, 2000 [1983], p. xliii).

A distinção proposta por Smith entre separatismo e autonomia é especialmente útil. Tal como o separatismo, a autonomia implica a livre decisão de cada grupo sobre os critérios de inclusão d@s militantes e das maneiras de trabalhar. Opostamente, a diferença do separatismo permite a criação de espaços de encontro e de alianças:

As mulheres negras podem legitimamente escolher não trabalhar com as mulheres brancas, o que não é legítimo é desdenhar



das mulheres negras que não tomam a mesma decisão. O pior problema do separatismo não é a quem definimos como ‘inimigo’, mas o fato de nos isolar uma das outras” (SMITH, 2000 [1983], p. xliii).

Finalmente – e trata-se de uma consequência lógica e particularmente importante de todo o anterior, frente à simultaneidade das opressões e no âmbito da autonomia política – a estratégia que defendem é a busca ativa e a construção de coalizões, não sobre a base de uma adição de identidades e de organizações infinitamente fragmentadas, mas sim a partir de ações concretas e com vistas a formular coletivamente um *projeto político* (SMITH, 2000).

C. Desnaturalização da heterossexualidade e do sexo

A terceira grande contribuição das lésbicas feministas ou políticas é terem dado uma volta completa na perspectiva naturalista do sentido comum sobre a sexualidade, os gêneros e, sobretudo, os sexos. Isto é feito questionando-se a idéia aparentemente simples e inocente de que a heterossexualidade seria um mecanismo *natural* de atração *entre dois sexos*.¹³

Um primeiro ataque contra a suposta naturalidade da heterossexualidade, os gêneros e os sexos, é levado a cabo em 1975, pela antropóloga branca Gayle Rubin, em seu ensaio “The traffic in women: notes on the ‘political economy’ of sex” (1999 [1975]). Neste trabalho corajoso, Rubin demonstra o caráter profundamente social da heterossexualidade. Salienta que o próprio Levi Strauss esteve ‘perigosamente perto’ de dizer que a heterossexualidade era um processo socialmente instituído ao afirmar que era a *divisão sexual do trabalho, socialmente construída*, o que obrigava à formação de unidades “familiares” que incluíam pelo

¹³ Outras questionaram, por sua vez, a monogamia como instituição que se opõe, entre outras coisas, a diferentes formas de organização e alianças, como podem ser as comunidades de todo tipo.



menos uma “mulher” e um “homem”. Mais precisamente o que a antropologia constata é que, com vistas à reprodução biológica e social, deve-se *obrigar* aos indivíduos a formar unidades sociais que incluam ao menos uma “fêmea” e um “macho” – porque a observação demonstra que tais unidades não se formam espontaneamente. Seguindo os passos de Levi Strauss, Rubin demonstra que nisto radica o papel da divisão sexual do trabalho, entendida nesta perspectiva como uma proibição a cada sexo em dominar o conjunto de tarefas necessárias a sua sobrevivência, o que o torna material e simbolicamente dependente do outro. Também, e especialmente, como explica Rubin, esta é a razão de ser do tabu da similaridade entre “homens” e “mulheres”, vinculado intimamente ao tabu da homossexualidade – anteriores ao tabu do incesto e mais fundamentais que este (1998 [1975]).¹⁴

Alguns anos mais tarde, outras duas escritoras e militantes feministas brancas, Monique Wittig e Adrienne Rich, conseguem avançar a análise ao colocar, finalmente, o *lesbianismo* no coração das suas teorizações. Frequentemente as duas teóricas são apresentadas como opostas,¹⁵ contudo ambas realizam um reposicionamento particular-

¹⁴ A partir dos anos 1980, Rubin desenvolve análises que se distanciam da corrente teórica que apresento aqui, ao reduzir a sexualidade lésbica a uma sexualidade (oprimida) entre muitas outras.

¹⁵ Efetivamente, depois de ter publicado os dois artigos de Wittig e no marco de um conflito mais amplo no movimento feminista na França em torno da questão do suposto “separatismo lésbico”, na realidade a questão do lesbianismo radical, estoura a revista *Questions Féministes*. Ao reaparecer sob o nome de *Nouvelles Questions Féministes*, publica imediatamente a tradução do artigo de Rich, apresentando-o no editorial como sua nova linha teórico-política (COLLECTIF, 1981). Mais que a oposição Wittig/Rich, seria importante explorar mais as causas e conseqüências desta cisão, que afetou profundamente o desenvolvimento teórico da corrente feminista materialista francesa. Seria igualmente interessante analisar em paralelo a invenção, nos Estados Unidos, do “French feminism” (DELPHY, 1996; MOSES, 1996), as evoluções teóricas de autoras como Gayle Rubin e, mais adiante, do movimento feminista e lésbico norte-americano sobre a sexualidade, a partir da conferência do Barnard College, de 1982, sobre a “política sexual” do movimento feminista e, muito mais recentemente, o auge das teorias butlerianas, em outro campo disciplinar (filosofia, e não sociologia ou antropologia), em parte apoiadas numa interpretação de autor@s frances@s, entre @s quais se encontra Wittig.



mente heurístico do lesbianismo, por meio de uma tripla operação. Primeiro, tiram o lesbianismo do estreito campo das práticas estritamente sexuais. Em seguida, deslocam a atenção desta prática “minoritária” para a prática “majoritária”,¹⁶ ou seja, focando todos os projetores sobre a heterossexualidade. Por fim, e especialmente, demonstram que o que está em jogo – seja no lesbianismo, seja na heterossexualidade – não radica tanto no campo da sexualidade quanto no do poder. Para ambas, a heterossexualidade, longe de ser uma inclinação sexual natural no ser humano, é imposta às “mulheres” pela força, ou seja, por meio da violência física e material, incluindo a violência econômica – uma vez que mediante um férreo controle ideológico, simbólico e político –, mobilizando para tais fins um conjunto de dispositivos que vão desde a pornografia até a psicanálise.

É assim que, em seu artigo “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”,¹⁷ Rich denuncia a heterossexualidade *obrigatória* como uma norma social possibilitada pela *invisibilização* do lesbianismo – inclusive no movimento feminista. Situa o lesbianismo na perspectiva de um “contínuo lésbico” que une a todas as mulheres que, de diferentes maneiras, se distanciam da heterossexualidade obrigatória e tentam desenvolver vínculos entre si para lutar contra a opressão das mulheres, independentemente de sua sexualidade. Rich critica certos aspectos essencialistas do conceito de “mulher identificada com mulheres” (KOEDT, 1970). Em seu artigo, enfatiza, ao contrário, a existência de práticas de solidariedade entre mulheres, a exemplo daquelas descritas por mulheres negras como a escritora Toni Morrison ou a primeira antropóloga negra e também escritora Zora Neale Hurston. E é o que propõe desenvolver: uma verdadeira solidariedade

¹⁶ Estes conceitos de majoritário e minoritário não se referem a números, mas a questões de hegemonia, tal como são usados por autoras como Colette Guillaumin ou Danièle Juteau Lee.

¹⁷ “Hétérosexualité obligatoire et existence lesbienne”, publicado em 1980 na revista *Signs* e em 1981 na *Nouvelles Questions Féministes*.



política entre mulheres, nada “natural” nem romântica ou ingênua, mas voluntária e claramente política, que dê lugar a todas na luta pela liberação comum. Afirma num trabalho posterior:

É fundamental que entendamos o feminismo lésbico em seu sentido mais profundo e radical, como é o amor por nós mesmas e por outras mulheres, o compromisso com a liberdade de todas nós, que transcende a categoria de “preferência sexual” e a de direitos civis, para tornar-se uma política de formular perguntas de mulheres, que lutam por um mundo no qual a integridade de todas – não de umas poucas escolhidas – seja reconhecida e considerada em cada aspecto da cultura (RICH, 1983).

Monique Wittig, por sua parte, se baseia numa das principais propostas do feminismo materialista – em desenvolvimento na época, em torno da revista *Questions Féministes*, na qual seus dois artigos são publicados¹⁸ –, as “mulheres” e os “homens” não se definem por seu “sexo”. Para esta corrente, longe de qualquer referência naturalista ao corpo, as “mulheres” e os “homens” são definid@s por uma relação de classe, por uma posição nas relações sociais de poder que mantêm. Ou seja, o que Colette Guillaumin (1978 [1992]) definiu como relações de apropriação física direta, que chamou relações de sexagem (aspecto material), como seu aspecto mental: a naturalização d@s dominad@s. Segundo os termos de Wittig: “o que constitui uma mulher é uma relação social específica a um homem, relação que outrora chamamos servidão,¹⁹ relação que implica obrigações pessoais e físicas, tanto

¹⁸ “On ne naît pas femme” e “La pensée *straight*”, fruto de um trabalho apresentado primeiro em inglês durante uma conferência realizada em 1978, nos Estados Unidos e publicado em francês em 1980 (*Questions Féministes*, n. 8 e 7).

¹⁹ [N.T.]. Na versão em espanhol, empregou-se o termo *servaje*. Segundo nota explicativa da autora, o termo é oriundo de sierva/siervo; cf. FALQUET, Jules. “Breve reseña de algunas teorías lésbicas”. Disponível em: <http://www.mamametal.com/creatividadfeminista/articulos/2004/lesb04_teoriaslesb_01.htm>. Acesso em: 25.08.2009.



como obrigações econômicas (“residência obrigatória” com o pai ou o marido, tediosas tarefas domésticas, dever conjugal, produção ilimitada de filhos e filhas, etc.)” (WITTIG, 1980 [2001]). As “mulheres” e os “homens” são categorias políticas que não podem existir uma sem a outra. As lésbicas, “ao negar-se a voltar a ser ou permanecer heterossexuais”, ao questionar esta relação social (a heterossexualidade), questionam a existência mesma das “mulheres” e dos “homens”. Mas não basta fugir individualmente do mundo heterossexual, já que fora da literatura não há nenhum “exterior”: para existir, as lésbicas devem levar a cabo uma luta política de vida ou morte para o desaparecimento das “mulheres” como classe, para destruir o “mito da Mulher” e para abolir a heterossexualidade:

[...] nossa sobrevivência nos exige contribuir com todas nossas forças à destruição da classe – as mulheres – na qual os homens se apropriam das mulheres. E isto apenas se pode alcançar através da destruição da heterossexualidade como sistema social, baseado na opressão e apropriação das mulheres pelos homens, a qual produz um corpo de doutrinas sobre a *diferença dos sexos*²⁰ para justificar esta opressão (WITTIG, 1980 [2001]).

O que demonstra Wittig é que a heterossexualidade 1) não é natural, mas social; 2) não é uma prática sexual, mas uma ideologia, que chama de “pensamento *straight*”; e, especialmente, 3) que esta ideologia, que está no fundamento da opressão patriarcal das “mulheres” e de sua apropriação pela classe dos “homens”, se baseia na crença, veemente e perpetuamente renovada, de que existe uma *diferença dos sexos*. Wittig mostra como esta “diferença dos sexos” constitui um postulado subjacente não apenas no sentido comum, mas no conjunto das

²⁰ Os grifos são meus.



“ciências” ocidentais, desde a psicanálise até a antropologia. Contudo, esta hipótese oculta não apenas nunca é demonstrada, e nem sequer submetida à análise, mas é desmentida, dia após dia, pela existência política das lésbicas e de seus movimentos.

Os Desafios Atuais

Que balanço podemos fazer hoje das teorizações que acabo de apresentar e que constituem a base de um pensamento feminista e/ou lésbico materialista, antinaturalista e radical? Como nos é permitido atacar a raiz dos problemas “de fundo” evocados no início deste artigo? E quais são, afinal, estes problemas?

O primeiro, repetido com insistência por militantes lésbicas e feministas negras, entre outras, é a imbricação das relações sociais de poder. Este elemento fundamental questiona profundamente as orientações de toda uma parte dominante do movimento LGBTQ,²¹ que tem como foco combater um só tipo de relações sociais (de sexo) e se baseia em – e reforça – perspectivas simultaneamente “gay-masculinas-patriarcais”, brancas e de classe média. Claro que não se trata aqui de negar a legitimidade das lutas de todas as sexualidades e gêneros “minoritários”, mas de exortar à vigilância para, digamos assim, não perder do lado da “raça” e da classe o que talvez se ganhe no campo das relações sociais de sexo. Simultaneamente, a consciência da imbricação das relações de poder obriga a levar mais adiante as perspectivas de Wittig, Rich ou Mathieu. Devemos prosseguir a análise acerca de como a heterossexualidade como ideologia e como instituição social constrói e naturaliza não apenas a “diferença dos sexos”, mas também a “diferença” de “raça” e de classe. Trata-se de um campo imenso e apaixonante de produção da maioria das análises.

²¹ Lésbico, gay, bissexual, trans e *queer*.



O trabalho neste campo impõe-se como vital na medida em que o nacionalismo, a xenofobia e o essencialismo (de “raça” e de sexo) retornam com força no contexto da mundialização neoliberal e do desenvolvimento de um pensamento político reacionário, naturalista e aistórico, vinculado ao desenvolvimento dos fundamentalismos religiosos desde o final dos anos 1970 nos Estados Unidos e no resto do mundo – apoiados, moral e financeiramente, pelo governo norte-americano e/ou exacerbados por suas políticas –, e que se vem agravando consideravelmente desde aquela época. O trabalho de Guillaumin sobre a naturalização da “raça” e do sexo, que constituem uma das principais fontes da corrente materialista feminista e lésbica, formam uma base de apoio bastante sólida. Contudo, não nos equivoquemos quanto ao inimigo principal: o que subjaz a todo este processo ideológico (naturalização das posições sociais dos indivíduos, desenvolvimento do religioso como expressão máxima do político) é um processo material de exploração, extração e concentração de riquezas, que se intensifica com a mundialização neoliberal.

Precisamente, uma terceira série de desafios (talvez o miolo do “problema”) tem a ver com o reforço das relações sociais de poder e a deterioração das condições de vida de uma parte considerável da população mundial. O empobrecimento brutal da maioria das “mulheres” (e dos “homens”) no mundo vem obrigando muitas pessoas a se moverem, justo quando as políticas migratórias internacionais se endurecem e quando em muitos países o controle de seus deslocamentos internos se consolida (por meio da minorização jurídica, o confinamento em campos de refugiad@s e prisões variadas, os muros erguidos por toda parte, a guetização de muitos bairros populares, o aumento das separações “étnicas” e também a ameaça de ser objeto de assassinato-feminicídio do tipo “Juárez”, a falta de recursos financeiros para mover-se, etc.). O trabalho se transforma e se informaliza, enquanto uma quantidade cada vez maior de mão-de-obra é empurrada para o que é chamado “contínuo do trabalho considerado como feminino”,



que não é nem totalmente gratuito, nem realmente assalariado e que reúne o conjunto dos “serviços” esperados das pessoas socialmente construídas como “mulheres” e por elas produzidos a baixo custo (FALQUET, 2008).

O trabalho de Paola Tabet, na mesma linha das análises aqui apresentadas, pode revelar-se muito útil, em especial por seu conceito de intercâmbio econômico-sexual (2004). Efetivamente, pode ajudar a entender melhor as novas lógicas de alianças matrimoniais, sexuais e de trabalho (e, portanto, uma parte importante das práticas sexuais e de gênero) das “mulheres” empobrecidas e racializadas, cujas possíveis “opções”, devido a sua freqüente ausência de autonomia jurídica, oscilam cada vez mais entre casar-se com homens mais brancos e mais ricos, eventualmente de outras nacionalidades, e o trabalho sexual em todas suas modalidades antigas e novas. Também será necessário incorporar plenamente as perspectivas abertas pela teorização da co-formação das relações sociais, para analisar a maneira como se organiza este intercâmbio econômico-sexual e como ele se combina com o trabalho “clássico”, assalariado. Para entender as intervenções sobre o corpo: o fato de se construir seios, melhorá-los, ou de se clarear a pele, permite encontrar um marido, um cliente, um trabalho como recepcionista, ou contribui para se continuar sendo uma “mulher”, “branca/bela”?

Como podemos ver, os problemas são muitos e complexos. No entanto, dispomos para nos guiar de várias ferramentas (que permanecem por ser aperfeiçoadas): as teorias da imbricação das relações sociais de sexo, “raça” e classe e a análise do “pensamento *straight*”. Estas teorias incitam a distanciar-se de uma política “identitária” hipnotizada em torno da defesa ou da contestação de determinados atributos simbólicos, corporais e/ou psíquicos de um sexo, uma “raça” ou uma classe. Demonstraram-no de sobra as lésbicas feministas: a natureza não existe e os tais atributos não são mais que os marcadores e as conseqüências da atribuição de um lugar determinado na organização social do trabalho. Podem mudar sem perturbar necessariamente a



organização do trabalho. Enquanto se luta contra uma única dimensão de cada vez, a imbricação das relações sociais permite reacomodá-las sem que se modifique a lógica de fundo: a opressão e a exploração. Portanto, são a opressão e a exploração o que devemos atacar se queremos combater efetivamente seus efeitos. Em outras palavras, devemos lutar para modificar *a organização da divisão do trabalho, do acesso aos recursos e aos conhecimentos*. E para começar, podemos nos re-apropriar das análises dos movimentos sociais que se propuseram a atacar diretamente o coração das relações sociais de poder.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AARMO, Margaret. 1999. How homosexuality became “un-african”: the case of Zimbabwe. In: WIERINGA, Saskia; BLACKWOOD, Evelyn (ed.). *Same sex relations and female desires. Transgender practices across cultures*. New York: Columbia University Press. 1999. p. 255-280.

AMADIUME, Ifi. *Male daughters, female husbands: gender and sex in an African society*. London: Zed Books, 1987.

BLACKWOOD, Evelyn. Tombois in West Sumatra: constructing masculinity and erotic desire. In: WIERINGA, Saskia; BLACKWOOD, Evelyn (ed.). *Same sex relations and female desires: transgender practices across cultures*. New York: Columbia University Press, 1999. p. 181-205.

CHETCUTI, Natacha; MICHARD, Claire (dir.). 2003. *Lesbianisme et féminisme: histoires politiques*. Paris: L’Harmattan. 314 p. (Bibliothèque du féminisme)

COLLECTIF. La contrainte à l’hétérosexualité (editorial). *Nouvelles Questions Féministes*, n. 1, mar. 1981.

COLLECTIF. Mouvements lesbiens en France 1970-80. *Archives, recherches et cultures lesbiennes*, Paris, n. 6, dic. 1987. (N. especial).



COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. Déclaration du Combahee River Collective. In: FALQUET, Jules; LADA, Emmanuelle; RABAUD, Aude (dir.). (Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et "race". Repères historiques et contemporains. *Cahiers du CEDREF*, Paris: Université Paris-Diderot. 2006 [1979]. p. 53-67. (Publicação original: "Black Feminist Statement ". In: EISENSTEIN, Zillah. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press. p. 362-372.)

CURIEL, Ochy. La lutte politique des femmes face aux nouvelles formes de racisme. Vers une analyse de nos stratégies. *Nouvelles Questions Féministes*, v. 21, n. 3. p. 84-103, 2002.

_____.; FALQUET, Jules (coord.). *El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica. 2005. 175 p.

DAVIS, Madeleine; KENNEDY, Elisabeth. History and the study of sexuality in the lesbian community: Buffalo, New York, 1940-1960. In: DUBERMAN, Martin B.; VICINUS, Martha; CHAUNCEY, Georges (ed.). *Hidden from history: reclaiming the gay and lesbian past*. New York: Penguin Books. 1989. p. 426-440.

DELPHY, Christine. L'invention du "French feminism": une démarche essentielle. *Nouvelles Questions Féministes*, v. 17, n. 1. p. 15-58, 1996.

FALQUET, Jules. Le Combahee River Collective, pionnier du féminisme Noir: contextualisation d'une pensée radicale. In: ____; LADA, Emmanuelle; RABAUD, Aude. (Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et "race". Repères historiques et contemporains. *Cahiers du CEDREF*, Paris: Université Paris-Diderot, p. 69- 104, 2006.

_____. Lesbianismo. In: HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, Hélène; SÉNOTIER, Danièle. *Diccionario crítico del feminismo*. Madri: Síntesis. p. 139-145, 2004.

_____. La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de "race" dans la mondialisation néolibérale. In:



DORLIN, Elsa (avec la collaboration d'Annie Bidet) (ed.). *Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination*. PUF, 2009. (Collection Actuel Marx Confrontation)

GUILLAUMIN, Colette. Pratique du pouvoir et idée de Nature. (I) L'appropriation des femmes. (II) Le discours de la Nature". *Questions Féministes*, n. 2 et 3, 1992 [1978]. Republicado em GUILLAUMIN, Colette. *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de Nature*. Paris: Côté-femmes. 1992. p. 13-48.

HILL Collins, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman, 1990.

JEFFREYS, Sheila. *La herejía lesbiana: una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*. Madrid: Cátedra, 1996. 331 p. [Título original: *The lesbian heresy. A feminist perspective on the lesbian sexual revolution*]

JOHNSTON, Jill. *Lesbian Nation: the Feminist Solution*. New York: Simon & Schuster, 1973. 282 p.

KOEDT, Anne (ed.). *The Woman-Identified Woman, Radical feminism*. New York: Quadrangle, 1970.

LANG, Sabine. Lesbians, Men-Momen and Two-Spirits: homosexuality and gender in native american cultures. In: WIERINGA, Saskia; BLACKWOOD, Evelyn (ed.). *Same sex relations and female desires: transgender practices across cultures*. New York: Columbia University Press, 1999. p. 91-118.

LORDE, Audre. *Zami: a new spelling of my name*. Trumansberg: The Crossing Press, 1982.

_____. *Sister Outsider: Essays and speeches*. New York: Crossing Press, 1984.

MATHIEU, Nicole-Claude. Identité sexuelle, sexuée, de sexe? Trois de conceptualisation de la relation entre sexe et genre. In: _____. *L'anatomie*



politique, Catégorisations et idéologies du sexe. Paris: Côté-femmes, 1991 [1989]. p. 227-266. [Primeira publicação em DAUNE-RICHARD, Anne-Marie; HURTIG, Marie-Claude; PICHEVIN, Marie-France (ed.). *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*. Aix en Provence: Université de Provence, 1989. p. 109-147. (Petite collection CEFUP)]

_____. Bourdieu ou le pouvoir auto-hypnotique de la domination masculine. *Les Temps Modernes*, n. 604, mayo-jul., p. 286-234, 1999.

_____ (sous la direction de). *Une maison sans fille est une maison morte: la personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxorilcales*. Paris, La Maison des Sciences de l'Homme, 2007. 503 p.

MOGROVEJO, Norma. *Un amor que se atrevió a decir su nombre: la lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*. México: Plaza y Valdés, CDAHL, 2000. 397 p.

MORAGA, Cherrie; ANZALDÚA, Gloria. *This bridge called mi back: writings by radical women of color*. Watertown, Massachussets: Persephone Press, 1981. [Versão em espanhol: MORAGA, Cherrie; CASTILLO, Ana (ed.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Tradução de Ana Castillo e Norma Alarcón. San Francisco: Ism Press-Editorial "ismo". [1988]

MOSES, Claire. La construction du "French Feminism" dans le discours universitaire américain. *Nouvelles Questions Féministes*, v. 17, n.1. p. 3-14, 1996.

OBOLER, Regina Smith. Is the female husband a man? Woman/ woman marriage among the Nandi of Kenya. *Ethnology*, v. XIX, n. 1. p. 69-88, 1980.

RICH, Adrienne. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 5, n. 4, p. 631-660, 1980. [Publicado em francês: "La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne". *Nouvelles Questions féministes*, n.1, p. 15-43, mars 1981]



_____. *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Barcelon: Icaria Antrazyt, 1983. 358 p. [Título original: *On lies, secrets and silence*. New York: Norton and Co.]

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of sexuality. In: VANCE, Carol (ed.). *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. Boston: Routeldge & Kegan, 1984. p. 267-319.

_____. L'Économie politique du sexe: transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre. *Les Cahiers du CEDREF*, Université Paris 7, n. 7, 1999 [1975]. [Primeira publicação em inglês: The traffic in women: notes on the "political economy" of sex. In: REITER, Rayna R. (ed.). *Toward an anthropology of women*. 1975. p. 157-210]

SALADIN d'Anglure, Bernard. Du projet "PAR.AD.I" au sexe des anges: notes et débats autour d'un "troisième sexe". *Anthropologie et Sociétés*, v. 9, n. 3, p. 139-176, 1985.

SEGATO, Rita Laura. La invención de la naturaleza: familia, sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña. In: _____. *Las estructuras elementales de la violència: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo, Universidad Nacional de Quilmes, 2003. p. 181-224.

SMITH, Barbara y al. *Home girls: a black feminist anthology*. New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1983. [Reedição com nova introdução: New Brunswick; New Jersey; London: Rutgers University Press, 2000]

TABET, Paola. *La grande arnaque: sexualité des femmes et échange économique-sexuel*. Paris: L'Harmattan. 2004. 209 p. (Bibliothèque du féminisme)

THADANI, Gita. *Sakhiani: lesbian desire in Ancient and Modern India*. London: Cassell, 1996. 129 p.



VANCE, Carol. Pleasure and danger: toward a politics of sexuality. In: VANCE, Carol (ed.). *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984. p. 9-27.

WIERINGA, Saskia; BLACKWOOD, Evelyn (ed.). *Same sex relations and female desires: transgender practices across cultures*. New York: Columbia University Press, 1999. 348 p.

WITTIG, Monique. La pensée *straight*. *Questions Féministes*, n. 7, p. 45-54, fev. 1980. [Publicação nos Estados Unidos, em inglês: The Straight mind, *Feminist Issues*, n. 1, Summer 1980]

_____. On ne naît pas femme. *Questions Féministes*, n. 8, p. 75-84, mai 1980.

Tradução para o português:

Valéria Andrade (val.andradepb@gmail.com)



DISCURSO E VIOLÊNCIA DE GÊNERO, OU A “DIFERENÇA” REVISITADA

Susana Bornéo Funck

Muito tem sido dito e discutido a respeito da violência, especialmente da violência contra a mulher. Banalizada pela mídia, combatida por organismos sociais e legais, e investigada pela academia, essa violência se incorpora a nosso cotidiano. Há, no entanto, um paradoxo: quanto mais visível ela se torna, mais ela se naturaliza, com a indesejável consequência de que a metáfora da “guerra dos sexos” adquire um capital simbólico cada vez maior e mais violento.

Essas crenças coletivas que passam a fazer parte do discurso dominante têm desvirtuado dois importantes conceitos da teoria feminista: o de gênero e o de diferença. O gênero, termo da gramática elevado a categoria de análise social e política nos anos de 1980 com o intuito de problematizar a polaridade entre feminino e masculino estabelecida pelo conceito biológico de “sexo”, tornou-se um incômodo modismo. Percentuais estatísticos referentes a homens e mulheres são atualmente referidos como “gênero”, ao lado de categorias quantificáveis como faixa etária e escolaridade. Mesmo em disciplinas eminentemente acadêmicas, como a sociolinguística, o termo gênero vem sendo empregado sem que se considere o seu caráter relacional.



O conceito de diferença, por sua vez, sempre foi problemático para a teoria feminista. Introduzido nas discussões filosóficas sobre a mulher por Simone de Beauvoir (1949) em seu clássico estudo da alteridade, rechaçado pelas radicais da década de 1970, e posteriormente assumido pela crítica pluralista das últimas décadas do século XX, mantém ainda hoje um caráter ambíguo. Que diferença é essa? A importante complexidade de se pensar a diferença nos cruzamentos das relações de gênero com categorias analíticas como raça, classe e nacionalidade, por exemplo, fica prejudicada, se não apagada, pela crescente ênfase dada pelos discursos hegemônicos à diferença única e, para muitos, incontestável entre mulheres e homens, processo que eu denomino de “imperativo da diferença essencial”.

Esse tipo de violência discursiva tem muito mais do que meras ressonâncias secundárias na construção de relações de gênero. Conforme propõe Teresa de Lauretis (1994, p. 209) no seu já clássico e bastante conhecido artigo “A Tecnologia do Gênero”, gênero é (uma) representação e a representação do gênero é a sua construção. E isso tem implicações reais em nossas vidas, algumas mais e outras menos importantes. Vejamos um exemplo.

No mês de julho, duas companhias aéreas brasileiras decidiram brindar as muitas crianças que viajavam durante as férias escolares com “diplomas” honorários de aeronautas. Contrariando a forma padrão de documentos oficiais, criaram dois tipos de diploma: um para meninos, outro para meninas. A distinção é feita visualmente pela cor da letra e da borda, em rosa ou azul. Como se isso não bastasse, as asas do distintivo que ilustra o centro superior do diploma são “feminilizadas” na versão para meninas, por meio de formas mais curvas e mais leves, traços que o senso comum identifica com a delicadeza ou sensibilidade das mulheres. É no conteúdo dos diplomas, no entanto, que o imperativo da diferença essencial se faz mais conspícuo. Os meninos são agraciados com o título de “Comandante Mirim”; as meninas, com o de “Chefe de Cabine Mirim”. Considerando-se que essa diferenciação profissional ocorre no



âmbito de uma companhia que tem mulheres no comando, pode-se afirmar que o imaginário, aqui, indubitavelmente ganha precedência sobre os fatos. Mais relevante ainda é a informação de que, ao serem indagadas sobre qual diploma querem receber, as meninas escolhem sempre o de chefe de cabine. Epistemologicamente, elas já estão condicionadas a relações de gênero assimétricas, fato que corrobora a teoria de Teun van Dijk (1997) de que a ideologia é, também, cognitiva.

Esse exemplo bastante banal nos revela que na sociedade, como nas lojas de brinquedos, existem dois mundos – o feminino e o masculino –, fundados em uma dicotomia naturalizada que acaba por marcar as pessoas como indivíduos de duas espécies distintas, geralmente antagônicas, e que desvaloriza, ou coloca em segundo plano, as muito mais numerosas características que temos em comum, ou seja, a nossa humanidade. Aliado a essa desumanização dos indivíduos – uns são corajosos, outros sensíveis; uns devem ser fortes, outros belos –, há ainda o fato de que toda dicotomia envolve necessariamente uma hierarquia, com um dos pólos identificado como padrão e outro como marcado, ou diferente. Não é necessária uma análise aprofundada para saber-se qual o padrão entre homens e mulheres.

A questão da diferença parece, assim, ser fundamental para as relações sociais de gênero. E, nesse sentido, a análise do discurso tem papel importantíssimo, pois é no discurso que o imperativo da diferença essencial se materializa e se prolifera, e é no discurso que ele precisa ser denunciado e combatido. Por meio da análise das marcas visíveis e materiais da superfície linguística, a análise do discurso, em suas várias vertentes teóricas, busca identificar as relações de poder manifestadas pelo uso da linguagem. Para os estudos do discurso, em linhas bastante gerais, a questão da escolha é fundamental: porque, entre tudo o que poderia ser dito, certas coisas são ditas e outras não. Além disso, a análise se preocupa sobremaneira com o modo pelo qual as coisas são ditas: porque estão sendo ditas desta forma e não de outra. O que fundamentalmente interessa é verificar o que essas escolhas revelam, ou seja, a ideologia que está subjacente ao discurso.



Os textos de dois obituários publicados em um jornal de Santa Catarina (ANEXO A) podem propiciar uma interessante reflexão. Trata-se de obituários de pessoas com praticamente a mesma idade – um homem e uma mulher. Ele, 62 anos; ela, 58. Para ele, 57 linhas e uma foto; para ela, 19 linhas. Mas é na qualidade e na forma das informações, lembrando que estamos falando aqui de textos e não de vidas, que a diferença é discursivamente mais marcada.

Sálvio, apresentado desde o início como “professor”, ocupa a posição gramatical de sujeito em 12 das 14 frases do texto, sendo referido duas vezes pelo prenome e uma pelo nome completo. Além disso, a não ser em “Sempre será lembrado por sua sabedoria”, é apresentado como sujeito ativo de verbos no pretérito perfeito (despontou, se formou, atuou, ocupou, lecionou, percorreu, narrou etc.), o que lhe confere um alto grau de agenciamento em processos transitivos, ou de ação.

Dolares, mesmo sendo sujeito de 7 das 9 frases do texto, não é nomeada uma só vez nessa posição. Seu primeiro nome aparece apenas em posição atributiva, na frase de abertura do texto: “A bondade de Dolares não se restringia [...]”. Aqui, o emprego de uma nominalização (bondade) faz de uma qualidade (Dolares era bondosa) o sujeito da frase, deslocando o ator social (Dolares) para uma posição secundária. Operação semelhante ocorre também na segunda frase, em que “Através da generosidade” aparece no início, deslocando a oração principal (sujeito “ela”) para segundo plano.

Destaca-se, ainda, o fato de Dolares ser referida como “empresária da construção civil” apenas em posição não marcada, entre as informações “Além da solidariedade” e “também era brincalhona e alegre”. Os verbos (fazia o que podia, ficou conhecida, era, gostava, não resistiu, morreu, deixou, morava) lhe conferem, por meio do emprego do pretérito imperfeito, da voz passiva, da intransitividade e da negativa, um baixo índice de agenciamento. A frase de fechamento na voz passiva, com ênfase na condição pós-vida do ser humano (“O corpo foi cremado”), contrasta com a do obituário anterior (“Sálvio Alexandre Müller



deixa”), em que o nome completo e o verbo no presente do indicativo insinuam uma continuidade. Há, finalmente, nos dois obituários analisados, uma nítida diferença entre a precisão de detalhes sobre o que ele fez e uma ênfase no que ela era e no que (geralmente) fazia.

Com efeito, se examinarmos outros obituários publicados no jornal impresso, podemos concluir que existe um modelo discursivo para narrar as vidas de homens e de mulheres, o que, no meu entender, configura uma forma de violência. Trata-se de uma violência que polariza vidas entre o fazer e o ser, entre o público e o privado, entre a transcendência e a imanência, para usar os termos com que Simone de Beauvoir definiu a alteridade em 1949. Não se trata aqui, entretanto, de uma representação intencional do jornal, pois conforme indicado na seção, as notas são solicitadas por telefone ou enviadas por e-mail, embora provavelmente sejam redigidas por um editor em sua forma final. Não se trata também, estritamente, de uma questão de valor. Pode-se inclusive pensar que uma vida dedicada a distribuir bichinhos sem dono tenha um valor humano muito maior do que lecionar antropologia em uma universidade, escrever livros, produzir documentários. Trata-se, isto sim, de uma polarização ideológica excludente, determinada pela ênfase dicotômica atribuída a diferentes esferas da atividade humana. Será que o professor Sálvio também não era “bondoso, brincalhão e alegre”? Não seria Dolares Bausaldo, aqui com nome e sobrenome, uma empresária “influyente e respeitada”? Enfim, o que fica de uma vida nas páginas de um jornal é uma espécie de pedagogia cultural, um discurso que, ao representar, também constrói modelos de conhecimento do mundo.

Sociologicamente, para Bridget Fowler (2005), os obituários são mais do que uma série de lembranças coletadas ao acaso sobre alguns indivíduos. Para ela, essas breves biografias devem ser vistas como uma forma de memória social ou coletiva, que denotam categorias e sistemas de classificação fixados ao longo do tempo por uma coletividade, sendo, portanto, fatos sociais, ou em suas palavras, uma “gramática de idéias”



(p.54). Baseando-se em Durkheim, ela afirma que essas imagens de memória, como outras formas de representação coletiva, adquirem ressonância e autoridade ao serem associadas a realidades sociais.

A violência pode também ser epistemológica, como argumentam Ryan Bishop e John Phillips, em artigo publicado no periódico *Theory, Culture & Society*, em 2006. Para eles, a escalada empírica da violência contemporânea e de sua espetacularização é em si um ato de violência, uma violência conceitual, que acaba por demarcar, a partir de relações de poder, inclusive da mídia impressa, como o mundo nos é dado a conhecer. Não é o propósito deste trabalho teorizar sobre a violência ou analisar as relações de gênero em si (mesmo que isso fosse possível). O que se quer é discutir como as relações de gênero são construídas pelos discursos que nos rodeiam e que nos constituem, ou seja, qual a estrutura epistemológica disseminada, em especial pelo discurso da mídia, para nossa compreensão e apreensão do mundo e das relações de gênero.

Vejamos o que acontece com o imperativo da diferença essencial, nas representações da mídia impressa, quando uma mulher exerce uma tarefa considerada masculina, quebrando ou minimizando a polarização entre os sexos. As duas reportagens analisadas a seguir (ANEXO B) fazem parte da seção “Campo e Lavoura” do jornal *Zero Hora*, de 23 de fevereiro de 2007. Assinadas, respectivamente, por um homem e uma mulher, são parte de uma matéria maior em comemoração ao 8 de março, cujo título geral é “Comando feminino no campo”.

A primeira apresenta uma filha de fazendeiros, estudante de Veterinária, de 21 anos. O título (“Sem perder a ternura”) já nos direciona, pela negativa do intertexto com Che Guevara, para o pressuposto de que uma mulher (ou qualquer pessoa) no comando perderia a ternura, como se autoridade e sensibilidade fossem características incompatíveis. As negativas, na verdade, constituem a marca discursiva que mais se destaca neste texto, fazendo com que uma leitura atenta revele a existência de um importante subtexto reiteradamente negado. Nos exemplos abaixo, apresentamos possíveis leituras que podem trazer à tona esse subtexto.



Se “o dia-a-dia [de Caroline] *foge à regra* da maioria das jovens de sua idade”, é porque a “regra” é que universitárias de 21 anos trabalham em centros urbanos e exercem tarefas leves. Se “Caroline *não deixa nada a desejar* para o mais dedicado peão”, é porque os peões são naturalmente melhores. Se “a rotina pesada [...] *não impede* que ela transite com autoridade em um cenário dominado por homens”, é porque trabalho pesado e autoridade são prerrogativas masculinas, não havendo nenhuma menção ao fato de que ela é filha do proprietário da estância. Se a futura veterinária precisa *justificar* que “a mulher pode dividir, *sem nenhum problema*, as tarefas de uma estância”, é porque deveria naturalmente haver problema. Se ela declara que não há trabalho que ela não faça, é porque há trabalhos que uma mulher normalmente não consegue, não deve ou não pode fazer.

No entanto, mesmo que Caroline exerça atividades tidas como masculinas, o texto se preocupa em dissipar qualquer dúvida sobre sua feminilidade, enfatizando o senso comum de que a vaidade, ou a preocupação com a aparência, é a principal característica das mulheres: “a estudante *não dispensa os acessórios*” (se não fosse feminina, ela os dispensaria) e “*nem por isso* [deixa] de usar brincos e maquiagem” (se não fosse feminina, ela deixaria de usá-los). Além disso, expressões como “gestos contidos”, “instintivamente mexe nos longos cabelos pretos” e “deixa escapar traços de feminilidade” indicam um subtexto que incorpora a crença de que meninas são bem comportadas (contidas) e que o instinto da mulher é a preocupação com a aparência.

O mais estranho nessa matéria, entretanto, é a afirmação de que o fato de Caroline fazer inseminação artificial no rebanho da fazenda dos pais “*intriga as amigas*”. Ora, se ela é veterinária e a inseminação é artificial, tal fato não deveria causar nenhuma estranheza. O que está subjacente aqui é a suposição de que mulheres veterinárias estariam “naturalmente” inclinadas a cuidar de bichinhos de estimação e a realizar tarefas mais delicadas. Pode existir, também, uma associação entre o ato inseminador e a masculinidade, uma transferência de características da natureza para a cultura.



A segunda reportagem, “Braço forte na roça”, tem um tom bastante diferente da primeira, como já se pode perceber pelas escolhas lexicais dos respectivos títulos. Se o núcleo semântico da anterior era “ternura”, agora temos “braço forte”. Estamos na “roça” e não em uma fazenda, o que já indica que o contexto social é outro, ou seja, que há uma interseção entre gênero e classe social. Mais velha e mais pobre do que Caroline, Miriam Celestina Dias não precisa de tantas justificativas. Suas atividades, conforme o texto, “foram mais que uma opção; vieram por necessidade”. Mesmo assim, como no texto anterior, há algumas negativas bastante reveladoras. Por exemplo, quando se lê que “[n]o caso de um problema mecânico [com o trator], Miriam *encara* a situação”, infere-se que o esperado seria que ela chamasse um homem para solucionar o problema. Por outro lado, se ela “*tenta* resolver”, pressupõe-se que nem sempre consegue. Já o enunciado “empunha a motosserra *sem nenhuma* dificuldade” indica, pela negativa enfática, que empunhar uma motosserra deveria ser difícil mesmo para uma “mulher de braço forte”.

Na verdade, a descrição de Miriam é bastante ambígua, tão ambígua quanto sua própria afirmação de que “[t]em que ser muito mulher para encarar essas tarefas”. Ela se adaptou ao trabalho pesado “*sem no entanto* perder a graça” e “*todos os dias* adota os mesmos cuidados que *não deixa escapar* ao sair para se divertir.” O subtexto parece indicar que (1) mulher que executa tarefas difíceis perde a graça e (2) mulher que é mulher tem que se cuidar, mesmo na roça. Do mesmo modo que Caroline, Miriam ilustra como as formas tradicionais de feminilidade precisam ser afirmadas, mesmo quando uma nova feminilidade é possível. Outra reconciliação de opostos aparece quando ela “*afirma*, com um sorriso”, ou seja, tem voz forte, mas não é mal-humorada.

Se compararmos os verbos que introduzem o discurso relatado nos dois textos, entretanto, vemos que Caroline “*justifica*” e “*explica*”, enquanto que Miriam “*brinca*” e “*afirma*”. Parece haver uma gradação na escala de feminilidade, que vai do “*mais feminina*” para o “*menos feminina*”,



o que é corroborado pelo discurso visual das fotos que acompanham a matéria. Ao passo que Caroline aparece “posando” ao lado de uma imponente vaca (que, por sinal, está em primeiro plano), Miriam é retratada dirigindo um trator, ou seja, em ação, o que é normalmente uma prerrogativa masculina (FUNCK 2007). Poderíamos levantar a hipótese de que, por ser universitária, filha de proprietários rurais, Caroline recebe um grau de feminilidade maior do que a agricultora Miriam, que trabalha nos 18 hectares da pequena propriedade de seus tios, referida no texto pelos termos “campo”, “roça” e “lavoura”.

Como se pode observar igualmente nas duas reportagens, entretanto, mesmo matérias específicas sobre a capacidade feminina de realizar tarefas idênticas às que os homens “naturalmente” realizam acabam por manifestar, nas entrelinhas, uma ideologia que polariza e hierarquiza as identidades de gênero. E é esse inquestionado e aparentemente inquestionável imperativo da diferença essencial que permanece problemático. Mesmo que homens e mulheres sejam diferentes – e obviamente o são –, para a maior parte da atividade humana essa diferença não faz diferença. O porquê dessa polarização continuar a ser enfatizada com tanta veemência é uma questão crucial para os estudos de gênero, fazendo com que tenhamos que revisitar, ainda mais uma vez, o território da diferença em termos conceituais.

O que se observa é que, se os estudos de gênero se encontram hoje consolidados e teoricamente sofisticados nas áreas das ciências sociais e humanas das universidades brasileiras, promovendo políticas de igualdade e combatendo a discriminação, há ainda muita pesquisa preocupada em encontrar, mapear e divulgar (indiscriminadamente, do ponto de vista social) as diferenças entre homens e mulheres. Isso acontece na neurologia, na psicologia e inclusive na área do discurso, como no caso das tentativas de provar que as mulheres são mais cooperativas e os homens mais competitivos em suas interações verbais. Em matéria de senso comum (e aqui o jornalismo tem um papel preponderante), a questão da diferença tem obtido grande popularidade.



De fato, para a mídia brasileira em geral, e os veículos da Rede Globo em particular, homens e mulheres são duas versões opostas e antagônicas da raça humana, cujas diferenças precisam ser constantemente polarizadas e afirmadas, desde os programas da apresentadora Xuxa (Quem sabe mais, meninos ou meninas?) até as mais supostamente sofisticadas entrevistas do programa dominical Fantástico. A julgar pelas matérias veiculadas, parece assunto da maior importância determinar quem compra mais, quem come mais, quem trabalha mais, quem se preocupa mais com cada uma das banalidades do cotidiano. Em um desses programas, perguntava-se quem é mais feliz depois dos 50, o homem ou a mulher? A resposta de um psicanalista causa um certo espanto: as mulheres tendem a ser mais infelizes pelo fato de que, na maturidade, geralmente já perderam sua capacidade de procriar. A afirmação, que não merece comentários acadêmicos, especialmente em um contexto feminista, suscita, entretanto, uma constatação: há definitivamente uma falta de conexão ou continuidade entre nossas pesquisas de gênero e as “verdades” que circulam na mídia. Os desequilíbrios nas relações de gênero, que tanta desigualdade e violência causam na sociedade brasileira, continuam a ser livremente fomentados pelos aparelhos ideológicos da cultura contemporânea, não mais apenas a escola, a família e a igreja, mas também, e especialmente, a mídia.

Felizmente, existem algumas vozes dissonantes. Em uma entrevista para o programa Almanaque, veiculada pelo canal por assinatura Globo News, de 27 de outubro de 2007, e tendo como motivo o lançamento do filme *O Passado*, a jornalista Beatriz Thielman entrevistava o ator mexicano Gael García Bernal e o cineasta Hector Babenco, quando, a propósito do tema do filme, lhes perguntou se os homens encaram melhor o excesso de amor do que as mulheres. A pergunta, recebida com risos e com um certo constrangimento, suscitou uma resposta evasiva por parte de Bernal, que disse depender da experiência pessoal de cada um. A entrevistadora insistiu: Mas, na sua opinião, os homens escondem mais as questões de amor do que as mulheres? Visivelmente



irritado, o ator afirmou que seria banal dizer que sim ou que não, e que sua resposta teria que ser: Não sei, não sei, não sei.

Também a neurologista Suzana Herculano-Houzel, em entrevista concedida à *Folha de São Paulo*, em janeiro de 2005, argumenta que as diferenças entre homens e mulheres são muito menores do que a psicologia popular sugere. Refutando as bases biológicas das poucas diferenças comprovadas, a médica afirma que a grande distinção entre os cérebros masculino e feminino diz respeito apenas ao comportamento sexual. “As cognitivas não determinam o que você faz”, acrescenta.

Na área dos estudos da linguagem, uma voz importante e crítica no que se refere aos problemas aqui discutidos é a da teórica feminista Victoria Bergvall (1999), pesquisadora da Universidade Tecnológica de Michigan. No artigo intitulado “Uma agenda para a pesquisa sobre linguagem e gênero no início do novo milênio”, a teórica considera três grandes questões que merecem atenção e nas quais os estudos do discurso são fundamentais: expor a lógica perversa que caracteriza as afirmações da sociobiologia de que as influências do passado podem explicar as diferenças no presente; desafiar as tendências imperialistas da pesquisa ocidental, que impõe sua maneira de ver ao interpretar dados de outras sociedades; e avaliar as novas modalidades de representação de gênero nas comunicações via ciberespaço.

Ao tratar do segundo aspecto, Bergvall aborda exatamente o que temos chamado aqui de imperativo da diferença essencial, criticando, por exemplo, obras recentes que obtiveram grande sucesso de vendas e ocuparam importante lugar na mídia: *Não nos estamos a entender: homens e mulheres em conversa*, de Deborah Tannen (1990), e os livros de John Gray, cujo primeiro sucesso foi traduzido no Brasil com o título *Os homens são de Marte e as mulheres são de Vênus*. E a esses poderíamos acrescentar vários outros: *Como educar meninos*, *Como educar meninas*, *As mulheres fazem amor e os homens fazem sexo* etc. Segundo Bergvall, esse modelo de diferenças dualizadas (mulheres cooperativas, homens competitivos, por exemplo) se caracteriza como um imperialismo de



classe média ocidental, sendo imposto sobre interpretações de novos dados e de dados de outras culturas, em que há um contínuo e não uma polarização nas relações entre homens e mulheres. Precisamos investigar outras culturas, diz a autora, e as práticas linguísticas de grupos que operam fora do contrato heterossexual hegemônico.

Uma frase no artigo de Bergvall talvez expresse aproximadamente como muitas de nós, feministas brasileiras, nos sentimos após tantas décadas de envolvimento com os estudos de gênero. Diz ela (1999; tradução minha):

Eu achava que o objetivo do meu trabalho com linguagem e gênero era, basicamente, acabar com a minha própria atividade: promover a igualdade de gênero de tal forma que o estudo da influência do gênero no acesso ao discurso e à liberdade de expressão não fosse mais necessário. Mas a persistência insistente do entendimento de gênero em termos dicotômicos ainda necessita de uma análise contínua do porquê desse estado de coisas e de seus efeitos. Não importa o grau de liberdade e domínio que eu individualmente possa ter sobre minha vida; nem todas as pessoas são assim tão livres – e nem eu, na verdade, enquanto minhas palavras forem ouvidas através dos filtros sociais como sendo “de uma mulher” e, dessa forma, depreciadas.

Como ela, muitas de nós continuamos deveras frustradas, procurando entender porque os dualismos permanecem, porque os estereótipos persistem. A resposta pode estar contida exatamente no conceito indiscriminado de “diferença”, que continua a reforçar o binário masculino / feminino, talvez o mais profundo alicerce do sexismo. Retomando o primeiro aspecto mencionado por Bergvall – a lógica perversa das ciências biossociais – talvez possamos avançar um pouco ou, pelo menos, entender porque não avançamos na dissolução das assimetrias de gênero.



A partir dos trabalhos de Donna Haraway (1991) e de Thomas Laqueur (1992), sabe-se que o sistema sexo / gênero é fruto não da natureza, mas da história. Ao longo do tempo, conforme argumentam esses autores, nossos corpos “naturais” têm sido reimaginados e representados de forma a justificar as relações sociais em que estamos inseridos, sendo a ciência nada mais do que um conjunto de formas disciplinares e disciplinadas de teorizar a experiência, de justificar e construir nosso lugar no mundo. Nesse sentido, a realidade é fabricada, e o é no interesse do poder e da autoridade hegemônicos. As descobertas científicas também são histórias e, como tal, não são inocentes (HARAWAY, 1991, p.106), tornando-se muito mais insidiosas quando se considera a maneira simplificada e inconsequente pela qual são popularizadas na mídia por meio do discurso de divulgação científica.

Uma dessas histórias é a do “corpo humano padrão”, que ilustra muito bem a tese do imperativo da diferença essencial. Em uma reportagem do *Diário Catarinense*, de 24 de agosto de 2008, sobre os efeitos do Ecstasy, esse corpo aparece centralizado, ocupando quase um terço da página. Como nos livros escolares de biologia, o cérebro, a boca, o coração, o fígado, os rins, os músculos são masculinos. Aliás, a “pessoa” é um homem. O corpo da mulher aparece irremediavelmente grávido, sem cabeça nem pernas, em um detalhe na parte inferior da página. O texto descritivo de cada um dos efeitos mais comuns da ingestão da droga inclui frases de teor genérico e absoluto como: “As altas concentrações de serotonina *provocam* lesões celulares irreversíveis”; “Pesquisas com pessoas que usaram ecstasy [...] *mostram*”; “A queda de concentração de sódio *prejudica*”. O texto que acompanha a ilustração da mulher grávida inclui expressões bem mais vagas, deixando implícita uma comparação com um padrão pré-existente, como em “Mulheres sofrem efeitos negativos *mais severos* com a droga” e “A hipótese é de que o hormônio sexual feminino estrogênio aumenta a sensibilidade aos efeitos”.



Um outro artigo de divulgação científica, publicado em um número especial da Revista *Scientific American*: ciência e saúde (2006), tem como subtítulo “os avanços admiráveis da ciência médica”. Trata-se de um número especial: mulher – novos limites para o corpo, cujo primeiro artigo divulga algumas das “descobertas” sobre os cérebros de mulheres e de homens. O artigo, assinado pelo neurocientista Larry Cahill, interessantemente teve seu título traduzido para “Nós & Eles”, colocando as mulheres em primeiro plano, já que no português a terceira pessoa exige marcação de gênero. Mas em nenhum momento essa ordem é mantida no decorrer do artigo, em que o masculino aparece sempre em posição inicial: “cérebro masculino e feminino”, “o cérebro de homens e mulheres”, “incluir tanto homens quanto mulheres”, “diferenças anatômicas disseminadas entre homens e mulheres”, “entre machos e fêmeas”, “os bebês meninos e meninas”, “o modo como machos e fêmeas reagem”, e assim por diante.

Os dois destaques do artigo (o olho da página, que é um processo editorial) nos fazem acreditar em diferenças incontestáveis (ou quase):

As áreas cerebrais *diferentes* entre homens e mulheres não resultam do ambiente nem de mudanças hormonais na puberdade, mas estão ali *desde o nascimento* (p. 8; grifos meus).

As fêmeas estão *mais equipadas* para tolerar o stress crônico. A estrutura anatômica do hipocampo seria responsável por essa *diferença* (p. 10; grifos meus).

Entretanto, uma leitura mais atenta e detalhada das pesquisas relatadas no decorrer do artigo nos mostra que não há, na verdade, nenhuma certeza absoluta, apenas resultados preliminares, indicados por “em muitos casos”, “pode ser causada”, “normalmente acredita-se”, “outras pesquisas estão encontrando”, e expressões semelhantes. Isso fica bem claro em um dos quadros ilustrativos, contendo os resultados de uma



pesquisa realizada por Jill Goldstein, na Universidade de Harvard em 2001, cujo texto explicativo é o seguinte:

As diferenças anatômicas aparecem em todo o cérebro, e em cada lobo de machos e fêmeas. Por exemplo, quando Jill M. Goldstein, da Faculdade de Medicina de Harvard, e seus colaboradores mediram o volume relativo de áreas selecionadas do córtex (um valor absoluto que representa a fração do volume geral do cérebro) descobriram que muitas regiões são maiores em fêmeas do que em machos, mas que outras áreas são maiores em machos. *Ainda não se sabe se a divergência anatômica resulta em diferenças na capacidade cognitiva* (p. 9; grifos meus).

A partir dessa rápida análise, pode-se concluir que colocar a diferença em primeiro plano configura sem dúvida uma estratégia editorial. O que mais intriga, no entanto, é o fato de que, com tantas e tão minuciosas pesquisas, não tenha havido um único resultado que indicasse semelhanças e coincidências entre os cérebros de mulheres e de homens, ou entre o comportamento de meninas e de meninos. O que acontece em ciência com a diferença zero? Por que ela não é levada em consideração? Outra pergunta que se faz necessária é: que mulheres e que homens são esses? Existem realmente mulheres e homem representativos? Ou seriam essas experiências mais um exemplo do imperialismo ocidental mencionado por Bergvall?

Conforme Sandra Bem, da Universidade de Cornell, a questão da diferença biológica tem sido uma verdadeira obsessão, o foco dos debates sobre as desigualdades de gênero. No artigo “Transforming the debate on sexual inequality: from biological difference to institutionalized androcentrism” (1997), a autora argumenta em favor da necessidade de reformular a discussão da desigualdade sexual, retirando o foco da diferença em si e redirecionando-o para o modo pelo qual nossas instituições androcêntricas transformam essa diferença numa



desvantagem para as mulheres. A esse propósito, tem sido discutido no Brasil se a recente aprovação das novas regras trabalhistas que garantem uma licença-maternidade de seis meses poderia ser problemática para as mulheres em suas atividades profissionais. É possível que o seja – pelo menos enquanto o homem for a medida de todas as coisas. Mas ele não precisa ser.

Imaginem, escreve Sandra Bem no artigo referido acima, como nosso mundo social seria diferente se toda a força de trabalho fosse constituída por mulheres e se a maioria, inclusive aquelas pessoas nos cargos mais elevados do governo e da indústria, engravidasse e tivesse que cuidar de filhos durante parte de sua vida adulta. Provavelmente haveria um arranjo diferenciado da vida profissional, com jornadas de trabalho de menos de 40 horas semanais para as pessoas com filhos pequenos e de 40 ou mais horas para aquelas que já os tivessem criado.

O problema, portanto, não é efetivamente a diferença em si, a diferença entre mulheres e homens. O problema é a diferença vista como sendo da mulher em relação ao homem. É o modo pelo qual a diferença é apreendida e tratada como imperativa e essencial. É a forma pela qual ela afeta nossos modelos de conhecimento e de relacionamento, com vantagens para alguns e desvantagens para outros. E é por esta razão que temos necessidade de entender o discurso, a linguagem em uso, não como um sistema transparente de significação do mundo, mas como o próprio instrumento de sua construção, pois o processo pelo qual adquirimos conhecimento é discursivo.

A maior e pior violência de gênero está no discurso – nas histórias que contamos e que “nos” contam (nos dois sentidos de “para nós” e “sobre nós”), sejam elas da literatura, da ciência ou da mídia. O que fica de uma vida é, na ciência ou fora dela, determinado por uma implacável “lente de gênero”. Apesar de todas as mudanças sociais e culturais ocorridas na segunda metade do século XX, a dicotomia corpo-mente e a oposição entre o doméstico e o público ainda informam nossos discursos, disseminado assimetrias, como no caso dos obituários, das reportagens sobre mulheres no campo, e dos artigos de divulgação científica.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEM, Sandra L. Transforming the debate on sexual inequality: from biological difference to institutionalized androcentrism. 1997. Disponível em: <<http://www.apa.org>>. Acesso em: 14.08.2008.

BERGVALL, Victoria. An agenda for language and gender research for the start of the new millennium. *Linguistik online*, v. 2, n. 1, 1999. Disponível em: <<http://www.linguistik-online.de/index.html>>. Acesso em: 12.08.2008.

BISHOP, Ryan; PHILLIPS, John. Violence. *Theory, Culture & Society*, Nottingham, v. 23, n. 2-3, p. 377-385, 2006.

CAHILL, Larry. Nós & Eles. *Scientific American*: ciência e saúde, São Paulo, Edição especial. p. 6-13, 2006.

DE BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983. [1949].

DE LAURETIS, Teresa. A Tecnologia do Gênero. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

DIÁRIO CATARINENSE, Florianópolis, 25 de maio de 2008.

DIÁRIO CATARINENSE, Florianópolis, 24 de agosto de 2008.

FERREIRA, Marielise. Braço forte na roça. *Zero Hora*, Porto Alegre, 23.02.2007. Seção Campo e Lavoura.

FOWLER, Bridget. Collective memory and forgetting: components for a study of obituaries. *Theory, Culture & Society*, Nottingham, v. 22, n. 6, p. 53-72, 2005.

FUNCK, Susana B. A (in)visibilidade da mulher na mídia impressa: uma análise discursiva. *Comunicação & Inovação*, São Caetano do Sul, v. 8, n. 14, p. 15-22, jan./jun. 2007.



HARAWAY, Donna. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991.

HERCULANO-HOUZEL, Suzana. Diferença entre homens e mulheres é menor do que se pensa, diz cientista. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 24 de janeiro de 2005. Disponível em: <<http://www.folha.com.br>>. Acesso em: 12.11.2008.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. [1992].

VAN DIJK, Teun. Semântica do discurso e ideologia. In: PEDRO, Emília R. (org.). *Análise crítica do discurso*. Lisboa: Caminho, 1997. p. 105-168.

TELLES, Leandro. Sem perder a ternura. *Zero Hora*, Porto Alegre, 23.02.2007. Seção Campo e Lavoura.



ANEXO A

Obituário. *Diário Catarinense*, 25 de maio de 2008.

SÁLVIO ALEXANDRE MÜLLER – Professor – Sálvio despontou cedo para o trabalho. Nascido no dia 10 de novembro de 1945, aos 62 anos tinha uma bagagem profissional de impressionar. Dedicado, se formou em filosofia e se tornou mestre em antropologia. Durante 25 anos foi professor da Furb, sendo considerado um dos professores mais influentes e respeitados na educação do Vale do Itajaí. Atuou significativamente na Fundação Fritz Müller e, como se não bastasse, desde o início da Associação Educacional Leonardo Da Vinci (Asselvi), Sálvio dedicava-se à instituição. Natural de Rio do Sul, atualmente era coordenador do Programa de Preservação Histórica e Patrimonial da região da Usina de Salto Pilão, através dos projetos desenvolvidos pela Uniasselvi ao empreendimento, bem como era membro do Conselho Sênior de Uniasselvi. Antes disso, ocupou o cargo de coordenador geral de

ensino da instituição. Ao longo de sua caminhada como professor, lecionou várias disciplinas em cursos de graduação e pós-graduação, aproveitando a boa experiência adquirida na elaboração de muitos livros, os quais foram editados pela Asselvi e Furb. Entre maio e junho de 2005, acompanhado de seus familiares, o professor percorreu, pela segunda vez em sua vida, o Caminho de Santiago de Compostela, na Europa. Sálvio narrou a viagem em um editorial para o *Balestra*, informativo mensal da Uniasselvi (julho de 2005, edição 65). A viagem rendeu uma exposição fotográfica, intitulada *Caminho das Estrelas – Imagens do Caminho de Santiago*. Sálvio era filho de Norberto Müller e Alice Müller, e morreu na madrugada dessa sexta, em Curitiba, Paraná. Sempre será lembrado pela sua sabedoria. Seu sepultamento ocorreu no Cemitério São José, em Blumenau. Sálvio Alexandre Müller deixa a mulher, três filhos e um neto.



DOLARES BAUSALDO - A bondade de Dolares não se restringia aos gestos solidários em favor das pessoas. Através da generosidade que lhe era característica, ela também fazia o que podia em benefícios dos animais. Ficou conhecida por recolher cachorros da rua e distribuí-los aos amigos. Além da solidariedade, a empresária da construção civil também

era brincalhona e alegre. Gostava de viajar, conhecer pessoas e passear na praia. Aos 58 anos, não resistiu a uma neoplasia gástrica e morreu no Hospital Santa Isabel, em Blumenau. Viúva, deixou dois filhos e uma neta. Natural de Indaial, morava em Balneário Camboriú. O corpo foi cremado a seu pedido.



ANEXO B

Campo e Lavoura. *Zero Hora*, 23 de fevereiro de 2007

SEM PERDER A TERNURA

Leandro Telles

O dia-a-dia da universitária Caroline Menezes (foto acima), 21 anos, foge a regra da maioria das jovens de sua idade. Apesar dos gestos contidos, Caroline não deixa nada a desejar para o mais dedicado peão quando vai para a propriedade rural da família, no interior de Santana do Livramento, na Fronteira Oeste.

A rotina pesada – ela acorda às 6h – não impede que a estudante de Veterinária transite com autoridade em um cenário dominado por homens.

– Me criei no campo e me acostumei com a rotina de lá. A mulher pode dividir, sem nenhum problema, as tarefas de uma estância – justifica a futura veterinária, enquanto instintivamente mexe nos longos cabelos pretos deixando escapar traços de feminilidade.

Uma das tarefas de Caroline intriga as amigas: ela faz inseminação artificial no rebanho da fazenda dos pais.

– Tem gurias que só de eu falar já ficam arrepiadas. Acho que a mulher, por ser detalhista, pode ter mais sucesso nas tarefas mais minuciosas – explica a universitária, que aprendeu a inseminar gado com o pai.

Mesmo durante sua atividade, a estudante não dispensa os acessórios:

– Não há trabalho que eu não faço, mas nem por isso deixo de usar brincos e maquiagem.



BRAÇO FORTE NA ROÇA

Marielise Ferreira

Ela é conhecida em Viadutos, no norte do Estado, como uma mulher de braço forte. A agricultora Miriam Celestina Dias (foto acima), 34 anos, faz com facilidade o trabalho mais pesado do campo.

Miriam mora com tios idosos há 21 anos, e desde cedo aprendeu a dividir com um primo as tarefas da propriedade rural. São 18 hectares na Linha Alda, a quatro quilômetros da área central do município de 5,8 mil habitantes, onde a família cultiva soja e milho. E tudo é feito com igualdade de condições.

O dia de Miriam começa cedo, às 5h30min, tirando leite das vacas. Depois disso, ela vai para a roça e enfrenta o que for preciso, do cultivo à colheita. Esta semana, a tarefa mais pesada coube mesmo à Miriam. Dirigindo o trator, ela rebocou o pulverizador por toda a lavoura, espalhando veneno para as pragas da soja.

No caso de um problema mecânico, Miriam encara a situação e tenta resolver. Outras tarefas, como o corte de árvores para fazer lenha, são parte da rotina da agricultora, que empunha a motosserra sem nenhuma dificuldade.

- Tem que ser muito mulher para encarar essas tarefas - brinca Miriam.

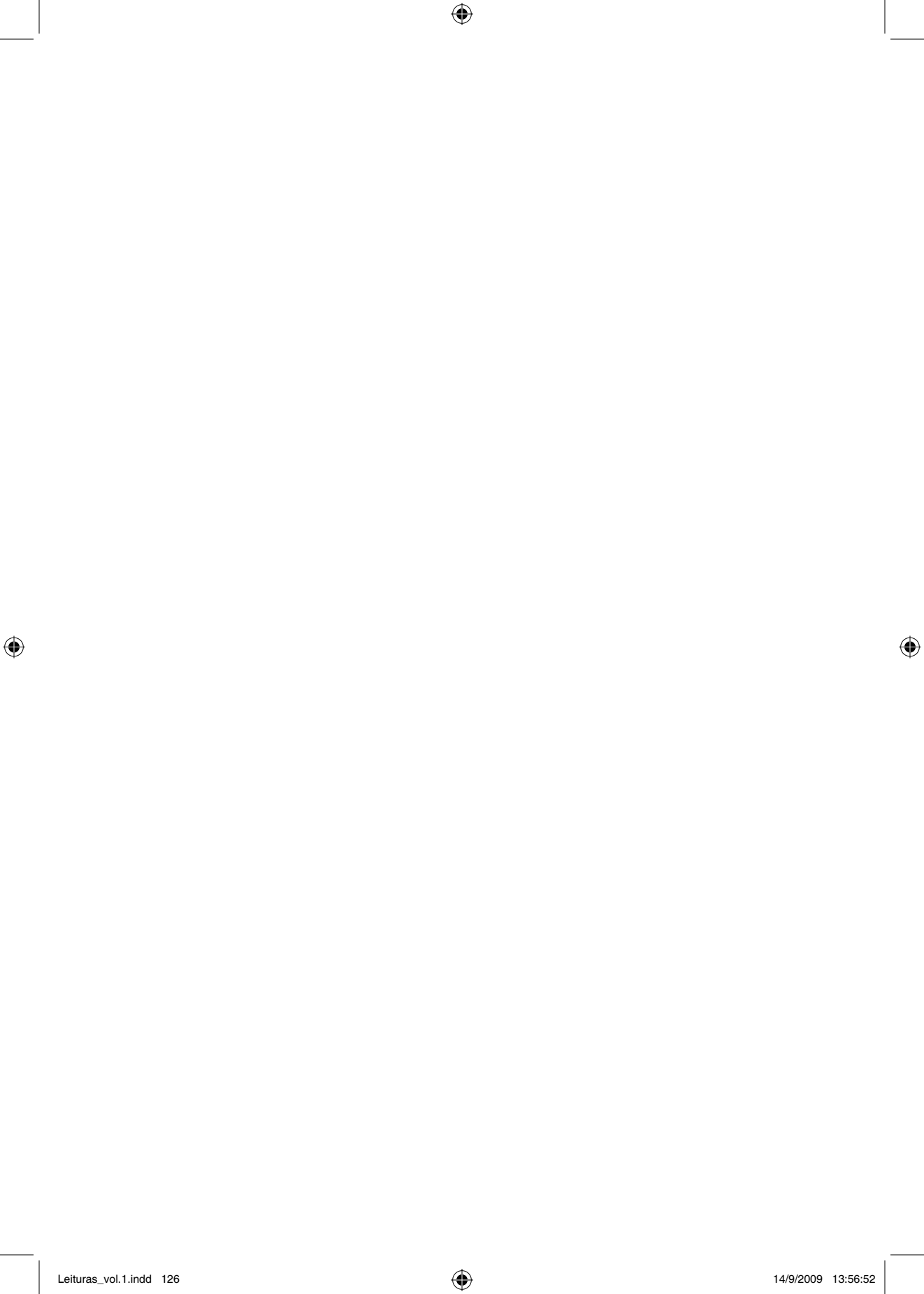
Os parentes e amigos também se divertem com a situação inusitada. As atividades feitas por Miriam foram mais que uma opção, vieram por necessidade. E ela se adaptou, sem no entanto perder a graça.

Todos os dias adota os mesmos cuidados que não deixa escapar ao sair para se divertir. O trabalho pesado não elimina os planos da agricultora, que pretende investir no que sabe fazer, o trabalho no campo.

- Vou ficar aqui, na roça, onde sempre vivi - afirma, com um sorriso.



CORPOS, SOFRIMENTOS, VIOLÊNCIAS



NARRATIVAS-CORAGEM

Tânia Regina Oliveira Ramos

*Eu nunca escrevo histórias felizes. É irônico,
mas também sei que escrevo histórias iluminadas.
É uma autocrítica, mas também é um assumir
meu lado comovido, verdadeiro, derramado.*

Caio Fernando Abreu

Entre 2007 e 2008 são publicados dois livros inseridos no que se poderia, paradoxalmente, pelo trato com o real, situarem-se no território da sedução. Livros-tocantes, diríamos com pruridos, pois habitamos o espaço acadêmico; narrativas coragem, para ir mais diretamente ao objeto, para não usar apenas o adjetivo “tocante”, fora de moda, em desuso – porque o que nos toca, hoje? Uso o tocante não pelo que contém de físico, mas pela sonoridade de uma história contada, de uma história em que, tal como Guimarães Rosa se poderia perguntar: E se eu seria personagem?

Quem são os personagens principais destas narrativas sobre as quais escrevo? Os dois narradores. Um homem e uma mulher, um pai e uma filha, um pai de um filho que nasceu com Síndrome de Down e uma filha que acorda assim, de repente, *não mais que de repente*, com a mãe que quer tomar café no restaurante, como se estivesse em um hotel, como se não tivesse voltado da recente viagem, mostrando desta forma o primeiro sintoma do Mal de Alzheimer.

Quem me conta estas duas histórias assumidamente autobiográficas, com um explícito exercício formal no controle do tempo narrativo e



no bom uso das pessoas que narram, ora primeira, ora terceira, ora primeira? Cristóvão Tezza, em *O filho eterno*, publicado em 2007, e Heloísa Seixas, em *O lugar escuro*, publicado no mesmo ano. Dois escritores bastante importantes no contexto contemporâneo da literatura brasileira. Cristóvão Tezza, antes de *O Filho Eterno*, escreveu cinco romances, ensaios críticos, peças de teatro. Heloísa Seixas, antes de *O lugar escuro*, escreveu três romances, duas novelas e dois livros de contos, autores, os dois, de uma obra, na sua materialidade constitutiva. Pedem, então, licença ao exercício ficcional para contar o filho eterno, uma mescla de biografia e de ficção, a história do pai muito mais do que a história do filho; para contar a mãe, a não ficção assim declarada pela própria autora, a memória como possibilidade narrativa. Duas escritas do eu. Ou duas escritas que doeram. Há uma inquestionável dor na escrita, que resulta na dor da leitura.

O discurso biográfico, a narrativa que fala do outro, e o discurso autobiográfico, que busca falar de si, são composições que sempre contaram, ao longo do tempo, com um amplo contingente de leitoras e de leitores. Tais discursos conquistam leitores porque fabulam representações de homens e mulheres que vão ao encontro de variadas motivações, impelindo-os à busca dos esquemas íntimos. A autobiografia resulta da avaliação daquele que escreve de que sua vida é matéria de interesse e se sustenta na curiosidade e empatia de leitor, que estabelece uma relação catártica, seja por se identificar ou se projetar nela para experimentar uma vida que não vive, seja pela aceitação e negação do que essa outra vida desencadeia.

Há muito se deixou de questionar o instinto maternal. Mas e o instinto paternal? O filho do pai é uma idéia, cuja confirmação se dá no momento em que se reconhece na criança a continuidade de seus traços físicos. Não é em vão que nos adaptamos com expressões como “É a cara do pai”; “Filho de peixe, peixinho é”; “Tal pai tal filho”; “Quem puxa aos seus, não degenera”...

Cristóvão Tezza cria um narrador que vai contar a experiência de ter tido um filho com Síndrome de Down. O narrador empresta ao seu



protagonista – que é o pai escritor e não o filho Felipe – elementos da memória e não disfarça a sua capacidade de escrever um bom texto autobiográfico. Cito: “Seria agora um pai, o que sempre dignifica a biografia. Será um pai excelente, ele tem certeza: fará de seu filho a arena de sua visão de mundo. Já tem para ele uma cosmogonia inteira” (p. 14). O livro trata, assim, da escrita sobre o do filho eterno, para quem cada dia é um recomeço, e da escrita da carreira de escritor do pai, já que a criança e as suas necessidades lhe roubam o tempo que deveria ser dedicado à literatura. A gestação da sua carreira como escritor e como professor universitário – incluído dois anos na UFSC como professor e como mestrando do Curso de Pós-Graduação em Literatura, onde tudo começou – vai sendo mostrada em *flashback*, como se a memória fosse refúgio para seu crime imperfeito: não eliminar o mundo real. A vida ilegal na Alemanha e a experiência em comunidade *hippie*, quando adolescente, são algumas das fugas que nos permitem conhecer algo além daquela profusão de sentimentos, de quem prefere a morte do filho a ter de assumi-lo vida afora. As resenhas escritas na época do lançamento do livro expressaram bastante bem que *O Filho Eterno* não era apenas um livro sobre pai e filho. *É um livro sobre um homem lutando contra a idéia de se tornar pai daquele filho*. A criança vai crescendo, e o afeto vai assumindo a sua carga semântica – aquilo que me afeta, que me toca – nas breves e tocantes presenças da mãe, que no livro tem uma participação mínima, enquanto invisibilidade, mas que, no entanto é a representação da força feminina em situação de vulnerabilidade. “Ele acende um cigarro na sala. Um dos raros momentos tranquilos, mas, ao apurar o ouvido, ouve o choro da mulher no quarto, quase um choro de criança inibida” (p. 41).

O início do livro surpreende (alguns poderiam dizer, choca) por desvelar sentimentos que deveriam permanecer velados. Em alguns momentos as palavras soam como uma *mea culpa*, como se a exposição pública pudesse resultar em alívio. Como uma colcha de retalhos, o texto vai trazendo lembranças. A partir de determinado momento



parece que o livro mimetiza o comportamento dessa criança especial, que se apegue à rotina e vai aprendendo a viver em sociedade. O fôlego é retomado na parte final, quando após 25 anos o pai deixa perceber, num misto de alívio e constrangimento, como esse menino já adulto se transformou em seu filho eterno. Ou seja: como ele aprendeu a ser pai do filho eterno.

Eu temia a reação dos pais de crianças especiais por achar que talvez eles sentissem o peso do livro num momento inadequado, ainda em processo de assimilação do problema, mas parece que isso não aconteceu. Talvez porque o tema “Down” é apenas o fio condutor – além dele, o livro trata de todo um complexo de relações sociais diante da “diferença”. E há, é claro, o retrospecto da minha geração, que diz fundo a muita gente (TEZZA, 2009, p. 23).

No romance *Diário de Perséfone*, de 1998, Heloisa Seixas acompanha uma escritora que diz ser necessário ancorar no papel sua dor para que esta saia de dentro dela. Para quem leu o *Diário*, Heloísa Seixas encarna essa mesma personagem em *O Lugar Escuro*. Ela vai ancorar a sua dor no livro que relata a doença de sua mãe, que sofre de Mal de Alzheimer associado a outras formas de senilidade.

No início de 2007, ela resolveu contar essa história, ao mesmo tempo em que cuida de sua mãe – que acabou se tornando um livro sobre sua própria história e de sua família. “O mais difícil foi admitir a raiva. Mas ela aconteceu quando minha mãe estava bem ainda, tinha autonomia de vôo. Era uma mente totalmente destrocada num corpo são. Parecia às vezes que estava brincando comigo. Eu tinha raiva daquela pessoa em quem ela tinha se transformado, escreve a certa altura da narrativa a autora, que concluiu o livro em pouco mais de um mês. A degeneração da mãe – cujo nome não aparece no livro (ao contrário do livro de Cristóvão Tezza, onde Felipe é o único nome próprio que



aparece na narrativa), nem de nenhum outro personagem – foi substituindo a raiva por compaixão. Cito Heloísa Seixas:

Escrevi o livro porque achei que a história estava resolvida na minha cabeça. Mas foi importante como um arremate dessa serenidade. É um acerto de contas com final feliz, afirma ela, não vendo no seu texto nenhum apelo para que sintam pena dela. “Autocomiseração é muito ruim, porque você tende a ter um apego à dor. Quando se expõe, é para se livrar dela (p. 6).

A narradora, nesse livro de não-ficção de Heloísa Seixas, expõe-se bastante. Fala, entre outras coisas, de como o pai trocou a mãe por outra mulher; de como a mãe nunca aceitou isso e foi alterando sua personalidade, tornando-se temerosa; de como sempre se sentiu preterida pela mãe, que preferiria seu irmão; das situações constrangedoras ocorridas em função da doença; da constatação de que a morte seria um alívio para a mãe; dos casos de loucura da família, inclusive o seu quase-caso: “Eu própria vivi, a vida toda, na fronteira”, escreve, para, duas páginas, depois concordar com a explicação que uma analista lhe deu: “[...] eu fora salva pela palavra, a palavra escrita”. “Escritor é uma mistura de esquizofrênico com exibicionista” (p.9), acredita a autora, que trocou o jornalismo pelo fazer literário.

Há em *O Lugar Escuro*, poucas informações científicas sobre o Mal de Alzheimer, doença que atinge principalmente a memória e cujas causas ainda são investigadas – o fator genético pode ser um dos componentes, para a preocupação futura de Heloísa Seixas. Cristovão Tezza arrisca mais ao narrar suas pesquisas e sua busca em querer entender os cromossomos do filho no início dos anos 1980. Mas a escritora vê no seu corajoso relato um apoio para quem convive com pessoas portadoras do Mal de Alzheimer.

Heloísa Seixas narra, assim, essa história real, a sua própria história, entrelaçada com um pesadelo familiar. Todas as fases da degradação



da mente comprometida pelo mal de sua mãe são descritas de forma minuciosa e atenta neste livro que, de tão bem construído em seus mo(vi)mentos, às vezes parece ficção, ou uma espiral assombrada, como define a escritora. Mas quem já conviveu com pessoas afetadas pelo Mal de Alzheimer sabe que tem mesmo que conviver com uma sucessão de memórias perdidas, um vazio que vai tomando tudo, uma realidade complexa, em que o doente ou o portador do Mal se transforma no avesso de si mesmo. Como quem procura sair com facilidade de um labirinto, Heloisa Seixas vai contando essa trajetória que nos atrai, mesmo que pelo estranhamento e loucura. Ela traz para a narrativa suas raízes familiares, desde a descrição do casarão da Bahia, à vida no Rio de Janeiro dos anos dourados, nessa viagem ao passado de sua mãe. Pratica o crime imperfeito (já que o crime perfeito pressuporia a eliminação do real), como diria Baudrillard (1996), narrando a sua própria realidade, entrelaçada com um pesadelo familiar. Assim ela apresenta a sua narrativa:

Houve momentos, durante o processo de esfacelamento da mente de minha mãe, em que senti que me degradava também, que me desfazia, que ameaçava resvalar perigosamente para o outro lado – o lado da insanidade. Penso que essa foi uma das razões que me levaram a escrever um livro sobre o mal de Alzheimer. Quando me sentei no computador, não sabia ao certo o que faria. Deixei que meus dez dedos, pousados sobre o teclado, decidissem tudo, caminhassem sozinhos. Escrevi durante semanas, de forma febril. E assim se fez *O LUGAR ESCURO – UMA HISTÓRIA DE SENILIDADE E LOUCURA*. É um relato da minha convivência com a doença e também uma viagem ao fundo da mente de minha mãe. Uma catarse que me ajudou a entender e, principalmente, a aceitar muitas coisas. Acho que esta é a palavra-chave: aceitação. Não é fácil ver alguém com quem se conviveu por toda a vida se transformar em outra pessoa (p. 6).



Falar da coragem das narrativas-de-si, como descreveu Foucault (1992), não tanto como seus autores as contam, mas como nos contam foi aqui o meu objetivo. O que faz e o que fez destes livros, best-sellers? O que levou estes livros a ficarem tantas semanas em listas dos mais vendidos e, no caso do livro de Cristóvão Tezza, a receber todos os grandes prêmios literários de 2008? O que permitiu que dois excelentes ficcionistas, com uma vasta produção jornalística, crítica e ficcional, só aparecessem em listas de mais vendidos com livros declaradamente autobiográficos, falando da dor, do desamor, do irreversível, na necessidade desta difícil arte de cuidar? Será que o explícito exercício literário no trato com o difícil prosaico destas narrativas teve um efeito na leitura? Será que conseguiram atingir o que Roland Barthes (1986) tão bem chamou de o efeito do real? Ou o (d)efeito do real, tão bem tematizado, foi a arma da sedução do leitor? No se dar a ler pela ausência de um amor paterno – da relação de pai e filho; de um amor filial eternamente *gauche* da filha pela mãe, o que nos leva a gostar destas narrativas da dor? Será que se busca na leitura os fios das *moiras*, em direção à pergunta: e se eu estivesse lá?

Aquele e aquela que narra em ambas as histórias é sempre uma *persona*, um olhar destacado do evento vivo, real, cotidiano das pessoas; é alguém que escolhe o que vê, recorta e interpreta. É, também, alguém que sabe mais do que os seus personagens – o seu olhar já tem o começo, o meio e o fim da história contada. Cristóvão Tezza e Heloísa Seixas tornaram-se um objeto de narração; sobre o seu passado, não há mais nada a fazer – está pronto. Sobre o futuro, *ah! sobre o futuro*, como nos diria um dos treze títulos de *A Hora da Estrela*, de Clarice Lispector. Das cores das telas pintadas pelo filho, ao lugar escuro da mãe. Aí reside a grande diferença. A eternidade e a finitude.

Ao contrário, porém, dos livros de autoajuda que marcaram as últimas décadas do século XX, nas histórias do menino e da mãe, que levam para si os nomes do discurso da ciência, Down e Alzheimer, lê-se uma nova narrativa da contemporaneidade. Estes dois livros não



querem ajudar. Não sei nem mesmo se são obras “libertadoras”. Mas talvez a intenção tenha sido essa mesma, livrar o pai do filho e a filha da mãe, do fantasma, da idéia de que havia um *ponto cego* em suas vidas. Um ponto cego e não um nó cego. Convém igualmente nos lembrarmos de que a história da literatura registra vários casos de escritores confessionais: Santo Agostinho, Rousseau, Henry Miller, Pedro Nava, Graciliano Ramos. Este último, por exemplo, nos dizia que nada existe fora dos acontecimentos. Cristóvão Tezza e Heloísa Seixas, em duas narrativas breves, se inserem nesta tradição literária.

Minha experiência de leitura levou-me a estas duas escritas do eu. Doeu a escrita, doeu a leitura. A literatura confessional promove essa fusão de gêneros, o biográfico, o reflexivo e o ficcional. O ficcional não como a “fantasia”, mas como a relativização do olhar. Ficcionalizar é, de certa forma, compreender, porque vemos de fora todas as variáveis que estão em jogo nos gestos humanos. Outros livros de Cristóvão Tezza também tiveram uma estrutura confessional, como *Juliano Pavollini* ou *Uma noite em Curitiba*. Em *O filho eterno*, o dado biográfico está no centro do texto.

Certamente não vivemos às cegas; fazemos escolhas o tempo todo e temos que responder por elas. Olhando para trás, entretanto, às vezes temos a sensação de que nada podia ser modificado no tempo vivido, o que não deixa de ser um consolo. E, claro, o tempo é a percepção do tempo e tudo que vem junto com ele. A mãe e o filho das duas histórias vivem durante a escrita de suas histórias. Nenhum deles, porém, pôde se ler enquanto personagem. E se pudessem talvez as suas duas histórias não tivessem sido contadas.

Daí talvez porque a idéia de “destino” seja tão atraente para nós. A idéia de tempo, a idéia da finitude e a idéia da dor, quando desprovidas de “finalidade” – isto é, na vida da cultura humana nada se dirige necessariamente a lugar nenhum –, têm um toque absurdo, uma imensa solidão; mas são excelentes temas para a literatura. O filho e o lugar. Foi preciso o pai e a filha, escritor e escritora, nas suas duas narrativas,



usarem dois adjetivos que representam, metafórica e misteriosamente o limite do humano. O filho *eterno* e o lugar *escuro*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, Roland. O efeito do real. In: __. *O Rumor da Língua*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BAUDRILLARD, Jean. *O Crime Perfeito*. Tradução de Silvina Lopes. Lisboa: Relógio D'Água, 1996.

FOUCAULT, M. A escrita de si. In: __. *O que é um autor?* Lisboa: Vega, 1992. p. 26.

SEIXAS, Heloísa. *O Lugar Escuro*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

_____. *Diário de Perséfone*. São Paulo: Editora Record, 1998.

TEZZA, Cristóvão. *O Filho Eterno*. São Paulo: Record, 2007.

_____. Literatura e Paternidade. *Ler & Cia*, Florianópolis, n. 27, p.6, jul./ago.2009.



A PROPÓSITO DO CORPO FEMININO NA VOZ: A DOR QUE SE TRANSMUTA NAS CANTORAS DO RÁDIO

Pedro de Souza

A história de um conjunto de cantoras brasileiras que ficaram conhecidas como “as cantoras do rádio” está marcada pelo regime de produção de si a que deveria submeter cada aspirante ao canto, sobretudo nas décadas de 1940 e de 1950, quando surgem, entre outras duas divas do canto feminino: Dalva de Oliveira e Ângela Maria. Nesta época, não bastava possuir uma voz. Era preciso mostrar-se singular em seu canto, mediante a maneira de colocar a voz e o modo de explorar as diferentes notas de uma melodia. Era preciso ostentar, no ato de cantar, além do corpo, o domínio espontâneo da técnica de abandonar-se às notas e à cadência dos versos de uma canção, sobretudo, servir-se da voz para produzir em si o sujeito que canta.

No entanto, o campo em que se observa o regime de constituição da subjetividade da mulher que canta não se dá em ruptura com o problema da impossibilidade e da ausência do direito do feminino dizer a si mesmo em espaço público. Pelo contrário, ainda que quase nada de libelo feminista se possa assinalar à cantora popular nos anos de 1950, algo da condição restrita do feminino diante da dominância do masculino concorre para o modo singular com que, pela voz da cantora de rádio, o silêncio de uma e de toda mulher se fazia escutar.



A época que se configura historicamente como a era do rádio corresponde a um período de uma série de tabus em torno da figura de mulher que ousasse escapar do domínio que lhe era imputado por natureza e obrigação. Basta aludir ao lugar-comum de que o espaço da mulher deveria ser o da lida doméstica. A aparição pública, no exercício de uma arte, em especial a que demandasse a exposição de seu corpo, condenava qualquer mulher, mesmo a mais recatada e respeitosa, à fama de prostituta.

Nesse panorama moralmente restritivo para mulher, a cantora do rádio aponta para uma forma de ser sujeito em um campo em que discursivamente o ofício de cantar significava, para as mulheres, uma especial representação política, quer naquilo em que era convertida pelos regimes de poder dominante, quer para o que significa como lugar de enunciação que ecoa a voz feminina anulada no cenário público e privado de dominação masculina.

Não é o caso de estender sobre o tema, mas apenas sugeri-lo como elemento incidental na história do modo como muitas cantoras driblaram esse regime de restrição a que a condição feminina estava enredada. Daí que retirar a atuação das cantoras do rádio de uma tradição que faria delas o emblema de uma militância feminista é fundamental para compreender o processo de subjetivação que, a meu ver, é singular nessas cantantes.

Explico desta maneira porque pretendo mostrar analiticamente uma subjetividade feminina que, na voz cantante, demanda saída de si. O sair de si a que aludo diz respeito ao ato de escapar ao assujeitamento que ensurdece a voz feminina, mas não afinando a própria voz junto ao coro das suplicantes ou revoltadas mulheres de Tróia,¹ a denunciar dramas e maus-tratos urdidos em esfera privada. É certo que, no instante em que as cantoras soltavam a voz, vinha atrelado ao som vocal, o corpo

¹ Alusão à tragédia *As troianas*, de Eurípedes.



da mulher sofrida, mas tratava-se do corpo da voz soando e ressoando, em meio a silêncios entrecortados de notas carregadas de intensidade. Daí era dado ao ouvinte, de orelha colada às emissões radiofônicas, escutar um vozeado que se produzia de modo quase que independente do fraseado melódico e ao arranjo sintático dos versos da canção. Da interpretação de uma Dalva de Oliveira, por exemplo, o que se fixava aos ouvidos era o *ritornello*,² de lírico agudo, pelo qual a melodia perseguia a voz, e não o contrário. É desta autonomia vocal enraizada no corpo da cantante – no que a este se atribui como recurso advindo dos pulmões, do diafragma e das cordas vocais – que outra possibilidade de subjetivação entra em vigência na cena acústica do ato de cantar.

Essas cantoras do rádio – pouco importa se de modo consciente ou não –, dispunham a voz em função de um desafio maior do que o simplesmente protestar, ainda que do domínio íntimo de suas relações. Elas abandonavam a voz ao movimento do canto para aí tornar-se outra, levada, em ondas sonoras emitidas na própria voz, para muito além do que fazia delas e de toda mulher a ordem masculina de assujeitamento.

Não se trata de pensar a cantora atuando como atriz, ou mesmo o contrário: a atriz representando uma personagem através do canto. Nesse caso, seria conceber a interpretação vocal inteiramente entregue à demanda do que prescreve as rubricas de um texto de teatro. Mas não é essa a orientação que quero adotar, justamente porque construo aqui uma seriação de cantoras nas quais quase nenhuma distância se impunha entre a paixão vivida e a paixão cantada. Por isso a concepção da voz, neste quadro, pressupõe o corpo inteiro da intérprete, pedra de toque que rege o tom por cima e por baixo da letra da canção. Isso se aplica, de modo particular, a uma linhagem de cantoras, cuja marca de seu processo de singularização consistia no uso de ingredientes melodramáticos combinados com seus recursos vocais.

² Ver em DELEUZE, GUATTARI, 1995, “Nós inventamos o *ritornello*”. [?? Se for citação, colocar aspas e indicar pág., após a data].



Deste modo, na história da música popular brasileira, já não vejo mais uma série de cantoras celebrizadas pela maneira com que enunciavam cantando amores mal-sucedidos. Mesmo que, pelo menos no caso específico de Dalva de Oliveira e Maysa Matarazzo, no momento de sua aparição e ascensão no rádio, suas próprias desilusões amorosas fossem a forma de expressão melódica e o conteúdo das canções que interpretavam. Antes de apontar para um estado de coisas sugeridos pelas letras, muitas vezes compostas especialmente para a voz feminina, proponho que a *performance* vocal não remete nem para o conteúdo, nem para a pessoa que canta, mas para o sujeito que se faz enquanto canta. A questão é saber como, através da enunciação cantada, certas cantoras de rádio agiam vocalmente para tornarem-se, enquanto durasse o cantar, outra diferente de si.

Descarto assim as abordagens funcionalistas que definem a voz como um modo de expressão de sentimentos. Com efeito, é preciso procurar a motivação do cantar fora dos investimentos psicologizantes que levam o sujeito a expressar suas paixões. Mais adiante, mostro que, por mais que Dalva de Oliveira tivesse vivido uma cena passionai minutos antes de subir ao palco, não era no plano desta contingência que se encontrava a motivação de seu cantar. O foco da observação deve recair sobre a cena em que uma subjetividade desaparece à medida que se desvincula do quadro previsível de efeitos de sentido, mostrando-se como pura possibilidade de significação.

Parto então do universo discursivo no qual as cantoras emergem, isto é, no contexto em que tudo o que uma mulher pode dizer publicamente de si vem como já dito, já inscrito em domínios de memória que o ato de cantar leva instantaneamente ao esquecimento. Refiro-me aos elementos biográficos que, no mundo do *show business*, precedem e são contemporâneos à exposição do artista e sua arte. Assim como entre as estrelas hollywoodianas, também entre as cantoras brasileiras do rádio o que se escrevia e dizia de sua vida pessoal era constitutivo do seu modo de ser, o mesmo que determinava seu destino de artista.



Mas cada novo escândalo em esfera privada tornava ainda mais potentes os instantes em que a cantora abria a boca, fazendo desaparecer pela voz o perfil de mulher ancorado na infâmia. Não que houvesse no ato de cantar uma busca consciente ou inconsciente da sublimação, de um si socialmente abjeto. Tratava-se mais, em muitas das cantoras do rádio, de transgredir e converter suas dores na possibilidade de outra vida, a que não deixa de lado, não sublima, mas emprega as mesmas dores como matéria inerente a um outro – instantâneo e inusitado – modo de ser. Para além de toda a ordem moral de discurso, a forma pouco condescendente de figurar a mulher no espaço público fica suspensa e posta entre parênteses graças ao concurso de uma voz.

No canto, eis que outro quadro se apresenta, e o vazio do sujeito fora de si ganha substância e constrói um lugar de testemunho mediante esta saída de si, este movimento que situa o sujeito feminino ante a possibilidade ou impossibilidade de dizer cantando. Não se aplica aqui a idéia de uma alternativa de liberdade frente ao assujeitamento pressuposto pelas regras do dizer dada num regime enunciativo que não provê para a mulher lugar algum de tomada da palavra. Muitas mulheres, na era das cantoras do rádio, estão impossibilitadas de falar. Neste âmbito é que emerge a cantora do rádio como a que dá testemunho das que, em nome do decoro feminino, devem permanecer caladas.

Não interessa saber se a faculdade de entoar a voz no canto é um dom de poucas, embora esse imaginário acerca do talento para o canto fosse dominante na era do rádio. Trata-se tão somente do espaço que o dizer cantando abre para dar existência a mulheres que não podem falar, justamente porque reduzidas à condição de lugar vazio numa ordem discursiva em que, para todos os efeitos, apenas os homens detêm direito e voz. Em outros termos, trata-se de pensar a cantora do rádio em uma modalidade de enunciação no interior da qual importa mostrar esse si sobre o qual a voz exerce uma dobra exterior, ponto preciso em que se representa a mulher por vir no ato mesmo de cantar. Penso no que Derrida (1994) propõe, através de Husserl, sobre o sujeito que, na ação de dizer, representa-se dizendo.



De modo generalizante, a fim de que se perceba o surgimento de uma outra figura subjetiva no ato de cantar, a atenção deve se voltar para a escuta da interpretação, buscando o traço da singularidade da cantante que só se constitui no tempo em que canta. Temos aqui a ponta do novelo com que a análise deve pinçar, na voz da cantora, recursos que remetem aos traços singularizantes abertos pela *performance* vocal das tradicionais cantoras do rádio.

A VOZ FEMININA COMO RESISTÊNCIA

É preciso ressaltar que a série de mulheres cantantes a que me refiro, ao menos no momento em que irrompem como divas da canção popular na era do rádio, produzem-se como cantoras ao mesmo tempo no limiar e em ruptura com sua vida pessoal. São mulheres que pelo fato de terem optado por uma arte tão profana apagam em si o limite do recato desejável e a despudorada exposição do corpo, cujo motor de desvelamento é a voz. Bastava deixar que sua voz ultrapassasse, por ondas médias ou curtas, os limites dos afazeres domésticos, para que uma mulher, até então anônima, entrasse em um ritmo de subjetivação constantemente infame.

Tanto Dalva quanto Maysa – isso está autorizadamente registrado em versões da biografia de cada uma – operam vocalmente com os estilhaços de uma experiência amorosa conturbada seguida de casamento desfeito. No entanto, o que resta dessa esfera de paixão e intimidade escuta-se como vestígio na voz: aguda e amplamente projetável a partir do peito e da garganta de Dalva de Oliveira, ou na voz grave e intensamente contida de Maysa Matarazzo. A condição para que apagasse na mulher cantante o sujeito da queixa era servir-se da voz como força no corpo, seja para subsidiar a manutenção da integridade sintática dos versos da canção – caso de Dalva –, seja para fazer a voz destacar-se, não do corpo de que é feita sua sonoridade, mas da partitura e da literalidade da melodia – caso de Maysa. Basta prestar atenção ao modo como, em



Tudo acabado, a voz de Dalva de Oliveira diz a linha melódica sem deixar perder a sintaxe de cada frase. Em *Ouçã*, o traço rouquenho da voz de Maysa Matarazzo concorre para sutis suspiros e leves suspensões respiratórias, colocando em segundo plano a manutenção do arranjo sintático das palavras que compõem o verso da canção.

Trata-se, em cada uma, de diferentes regimes de solicitação do corpo na ficção de si.³ Próximo ao virtuosismo, no canto lírico, em Dalva o corpo cantante que se solicita na emissão feminina do melodrama popular é aquele que se distancia de si no âmbito das paixões vividas para se entregar a um plano ausente de si, posto que abstraído do corpo. Já em Maysa a afecção corporal é matéria-prima do canto. Nela, o corpo afetado de paixão ancora uma voz solta no limiar das frases melódicas que entoa.⁴

Quero aqui mostrar como Dalva de Oliveira e Maysa Matarazzo tornaram-se, cada uma a seu modo, as cantoras que foram graças à modulação de uma voz. Sendo únicas, ambas as vozes ecoavam as incursões de toda uma violência imposta à mulher de seu tempo, sem, porém, cair no *fait-divers* patético. A questão é saber como podiam cantar tornando-se outra em relação àquela mulher das mazelas amorosas prolongadas no diz-que-diz-que da imprensa e das rodas mundanas.

Na história da música popular brasileira, entre outras artistas que compõem o arquivo das cantoras do rádio, concentro-me nas duas cantantes citadas porque nelas há uma linha que liga o plano do canto a pontos da narrativa de suas vidas que transformam o ato de cantar em superfície ao mesmo tempo de projeção e difração. O propósito é traçar o processo enunciativo da diferença entre sujeitar-se ou resistir

³ Alusão à expressão usada por Baptista, 1998.

⁴ Aplico aqui uma síntese da dicotomia entre dois modos da *performance* lírica estudada por Nancy (2007) em relação à voz feminina nas tragédias musicais na França e na Itália do século XVII. Desta comparação, retiro uma síntese, falando não da distância do corpo, mas da maneira com que, em cada caso, o corpo afetado de paixão participa de uma emissão vocal, e aplico, respectivamente, a Dalva de Oliveira e Maysa.



no interior da ordem do discurso de referência, para a consideração da *performance* vocal da mulher que canta.

Mas vamos por parte. Embora o propósito seja tomar o que há de envolvimento do corpo passionalmente afetado como fio condutor que permite aproximar dois estilos femininos de colocação de voz, é necessário respeitar a especificidade subjetiva que originou o canto e o cantar das duas cantoras. Levo em conta também os momentos do período do rádio em que despontam cada uma. Dalva emerge no apogeu do rádio, enquanto Maysa desponta em um momento de transição entre esse e a televisão. A consideração deste último aspecto deve dar a dimensão de uma voz tão distante do corpo quanto seu poder de desenhar a imagem de uma cantante e da voz tão junto ao corpo quanto sua potência de metaforizar e metonimizar a figura de uma mulher. Foi Manuel Bandeira quem primeiro mostrou o quanto a boca e os olhos de Maysa se confundiam com sua voz.

Começo pela estrela Dalva. No show *Pássaro da Manhã*, montado em 1977, em São Paulo, Maria Bethânia introduz a interpretação de uma canção popularizada na voz de Dalva de Oliveira, declarando confidencialmente:

Toda vez que eu faço um espetáculo de teatro, um show de teatro, eu tenho um repertório que eu obedeço desde a estréia até o último dia da temporada. E normalmente quando eu volto pra minha casa nos meus dias de folga, eu sempre me pego com o violão cantando músicas não incluídas no repertório de cena. Normalmente são músicas muito românticas, muito apaixonadas. Apenas ligadas ao coração. Essas músicas sempre me são lembradas através de gravações da extraordinária Dalva de Oliveira. A Dalva tinha a coragem, o jeito de cantar no palco o que até então eu só tinha coragem e jeito de cantar dentro da minha casa. (Texto de Maria Bethânia. Extraído do Programa de Espectáculo do show *Pássaro da Manhã* - 1977)



Eis aqui o ponto que, no confronto entre duas vozes colocadas sob a mesma partitura melódica, traça uma linha que vai de uma cantora contemporânea a uma cantora do rádio, ou seja, de Maria Bethânia a Dalva de Oliveira ao som de *Há um Deus*, composição de Lupicínio Rodrigues. Na voz de Bethânia, atualizada no show de 1977, ecoa virtualmente a de Dalva; e nesta, atualizada em discos e em centenas de espetáculos da Rádio Nacional, virtualiza-se a voz de qualquer mulher.

O problema – o mesmo que levanto mais adiante para a *performance* de Maysa – não se encerra em fazer saber quem sou eu que aqui lhes canto, mas quem devo deixar de ser quando canto e enquanto durar o meu cantar. O depoimento de Maria Bethânia alude à atitude a ser adotada pela cantora ao interpretar a letra e a melodia de uma canção. Bethânia sugere a presença, em Dalva, de um gênero de *performance* vocal que lhe permitia colocar à distância os próprios sentimentos, para deixar vir a voz como vetor único e exclusivo de sua subjetivação como cantora. Uma justa medida aí deveria ser encontrada para que a participação da intérprete não comprometesse a qualidade musical da voz. A questão não é se a cantora deixava ou não transparecer que o conteúdo cantado dizia respeito ao que ela própria estava experimentando em sua vida. Tampouco se trata de fingir ser outra, mas sim de fazer do que é expresso na letra das canções não um testemunho ilustrativo do próprio sofrimento da cantante, mas a matéria de uma experiência outra, a que diz respeito à voz a justificar e a constituir a presença do sujeito no ato de cantar. Isso conduz então a pensar que a singularidade do canto de Dalva de Oliveira reside na maneira com que esta mulher usa a voz ultrapassando a expressão da subjetividade que a habita, para mostrar-se como totalmente outra. Pela voz, Dalva soube interpor-se ao dado subjetivo da mulher que padecia dos próprios desencantos amorosos narrados nas canções que interpretava.

Proponho então seguir, na superfície do texto enunciado na voz de Maria Bethânia, os vestígios da voz com que Dalva de Oliveira fazia corpo. Adoto então a perspectiva que permite interpretar os termos



coragem e *jeito*, encadeados teatralmente na enunciação de Bethânia, como palavras que mostram e definem o ato de cantar sendo movimento explícito de enunciação pelo qual a mulher que canta se afasta de si. Afastar-se de si, conforme interpretação que quero sugerir, é o correlato da *coragem* e do *jeito* de cantar fora da forma que outras só fariam dentro de casa.

Pode parecer arriscar-se demais sustentar aqui uma interpretação baseada no que tem de anedótico na biografia de Dalva de Oliveira. Não importa. O que interessa é o quanto esses irrisórios burburinhos são a representação do que pode e não pode a mulher destituída de fala. É contra essa corrente discursiva que uma voz pode dizer de si melhor do que o fazem os boatos distorcidos. Mais que um risco, portanto, trata-se de recuperar nos rumores que construíram, fora do canto, a biografia da cantora, a mais-valia de uma articulação discursiva. Quando Bethânia distingue duas atitudes, a da voz colocada em espaço público e a da colocada em domínio privado, e diz ser preciso coragem para cantar fora o que só se cantaria dentro de casa, interpõe ao já-dito sobre a história da cantora, a que se refere um outro discurso. Este tem a função de consubstanciar na cena do canto a verdade da mulher constituindo-se indiferente à ordem que a interdita.

A sequência de desavenças conjugais e os escândalos de seu conturbado casamento com Herivelto Martins são uma produção discursiva trilhada sonoramente por um punhado de boleros e sambas-canção, os mesmos que deram conta de dar existência à figura de mulher, simultaneamente vítima de uma violenta dominação masculina e detentora da voz que a levaria para bem longe da identidade que lhe aplicavam os discursos que a precediam.

No mesmo momento em que manchetes encomendadas forjavam sua infâmia – em enunciados como: “Dalva de Oliveira: indigna de ser mãe” –, sua voz, para além de lamentar todo amor acabado, propiciava-lhe o poder de renunciar a uma forma subjetiva de mulher para poder atingir outra, a que lhe era dada ser na contingência do canto.



A presença pulsante desta cantora, no rádio e em grandes shows, era contemporânea à exposição da memória recente de sua vida construída e propagada em manchetes como “Dalva, rainha do despudor”, “Boa cantora, péssima esposa”, “Não é mãe: teve filhos”. Ouvir Dalva de Oliveira, em meio a essas advertências morais, poderia equivaler à exposição ao canto tentador da sereia. Mas o enredo que tece a atuação vocal desta cantora conduz a uma outra narrativa, cujo protagonismo da voz feminina, como diria Gilles Deleuze (1995) a respeito do ato de contar histórias, não tem a ver com o que foi visto, mas com o que foi ouvido. Por minha conta, acrescento aqui que o ato de contar cantando tem ainda mais a ver, não com o que foi, mas com a voz que narra o que foi ouvido.

A que se deve a capacidade que tinha essa cantante de preservar o próprio da voz sem se deixar confundir com os rumores sobre sua vida conjugal? Por certo, Dalva de Oliveira conseguia fazer de seu canto o acontecimento que fazia surgir em sua garganta um espaço vocal de subjetivação absolutamente exterior à política de difamação envolvendo seu nome de artista. No momento em que passava por um processo tumultuado e doloroso de separação, Dalva não hesitou em cantar uma fileira de canções, compondo musical e romanescamente a seriação de um litígio amoroso: *Tudo acabado entre nós*, *Segredo*, *Errei sim*, *Que será*, etc. Mas sua disposição para cantar em público fatos que só convinham ser ditos em domínio privado certamente foi bem além do desabafo e da confissão. Esta cantora poderia ser criticada por ter cantado demais a própria vida e em seus detalhes mais íntimos, como se isso tivesse bastado para chegar ao estrelato.

Há um mistério, neste fenômeno, que pode ser explorado se considerarmos, não o conteúdo das canções que corajosamente cantava, mas a voz que ecoava por sobre as palavras e seu sentido. O que se exibía assim como corpo audível nos palcos e nos discos era um gesto vocal a invalidar qualquer discurso moral ameaçando a resistência libertada e libertadora de uma voz feminina. A figura visível em cena de uma mulher esvaindo-se em queixas e lamentos parece, ao contrário, pôr-se



a desaparecer, no processo de constituição de uma cantora, efetivado na esteira mesma do escândalo que lhe custou, por certo período, a perda da guarda dos próprios filhos. Lembremos o que diz seu filho Pery Ribeiro, na memória que dedicou à mãe: “o mundo feminino estava a favor dela, numa projeção de seus próprios dramas pessoais” (RIBEIRO, DUARTE, 2006, p. 141).

Mas a verdade é que a escuta de Dalva de Oliveira nos conduz à produção de uma figura feminina absoluta e unicamente redutível à sua voz. Por mais que a letra de *Tudo acabado* – primeiro grande êxito musical logo que Dalva se separou do marido – levasse o público a identificar a cantora com sua vivência, a força da verdade de Dalva não podia se reduzir ao sentido das palavras cantadas. Foi preciso aguardar o fim de tempestuosa avalanche de canções, pelas quais melodramaticamente o casal se retrucava a céu aberto, para que a força viva da mulher que canta viesse apenas do poder acústico de sua presença, isso a despeito de tematizar sempre a própria miséria amorosa nas canções que interpretava.⁵ Para além de toda empatia com o público, o que permanecia mesmo era o eco de uma série de enunciações, cujos efeitos vinham da partilha de uma voz em toda sua musicalidade. É para o valor da voz como realidade fônica e melódica destituída de sentido que quero chamar atenção.

No conto *Um rei à escuta*, Ítalo Calvino (1995) constrói a personagem de um soberano que é colocado imóvel em seu trono e destinado a se relacionar com seu reino apenas pelos sons que vinham do ambiente ao redor. Ele não podia ver nada, nem ninguém. Apenas ouvir. Todo o problema daquele rei era saber quem era a favor ou contra ele. O sentido que Calvino dá à sua história tem a ver com a possibilidade

⁵ Em *Errei sim*, com letra e música de Ataufo Alves, há um momento em que sua voz, entoada numa tessitura menor que a que costuma interpretar outras canções da mesma série, faz uma alusão quase literal ao comportamento do ex-marido; “lembro-te agora que não é só casa e comida que prende por toda a vida o coração de uma mulher”. À garantia de sustentação corresponde metaforicamente a miséria amorosa.



de alguém conhecer os que povoam seu reino apenas pelas vozes em seus timbres e tons. Assim é que o soberano podia descobrir em quem poderia confiar.

No cotidiano de sua escuta, imóvel em seu trono, um dia o rei escuta, em meio a ruídos e muitas vozes, uma muito diferente de todas as outras. Esta voz é a de uma cantora. Calvino narra precisamente o que se passa com o rei no momento da escuta desta voz:

E quando no escuro uma voz de mulher se entrega ao canto, invisível no parapeito de uma janela apagada, eis que de improviso voltam-lhe pensamentos vitais, seus desejos tornam a encontrar um objeto: qual? Não aquela canção que deve ter ouvido tantas vezes, não aquela mulher que você viu, sente-se atraído pela voz enquanto voz, como se oferece ao cantar. Aquela voz certamente vem de uma pessoa única, inimitável como qualquer pessoa, porém uma voz não é uma pessoa, é algo de suspenso no ar destacado da solidez das coisas (p. 78).

Trata-se então de optar pela escuta da voz, mais do que enfatizar, à revelia de seu cantar, o perfil da mulher que canta. De tal modo que a verdade de si, em Dalva, não advém da relação entre as palavras que aludem ao que poderia ser o discurso de sua história de vida, mas da singularidade que se retira da voz dirigindo-se a outros no instante em que canta. É assim que se explica como Dalva de Oliveira não foi levada a calar sua voz, malgrado a campanha de difamação moral que Herivelto Martins e David Nasser empreenderam nas páginas do *Diário da noite*, no Rio de Janeiro.

Para um público capturado pela rígida moral familiar dos anos de 1950, o lógico seria desligar o rádio toda vez que tocassem um disco de Dalva. Tendo sua imagem associada a uma mulher do “mais baixo nível”, sua voz soaria tão perigosa como as das sereias de *A Odisséia*. A que mundo de perdição não poderia ela atrair suas ouvintes quando, cantando, confessava “errei sim, manchei o teu nome”.



Um dos fatores que faz com que a cantora ao cantar transforme-se em outra, descolada do sujeito que padece das dores de que fala a canção, consiste nisso, ou seja, no fato de exaltar a voz sob o comando da canção, mantendo sob controle as sobras ofegantes em que a voz se arriscaria a sucumbir ao domínio das paixões tristes que afetam o corpo da intérprete no momento em que libera a voz.

Neste ponto é que se torna imprescindível que a cantora imponha-se uma distância entre o corpo que de fato experimenta a dor da mulher trocada por seu amado pela orgia,⁶ e o corpo da cantante pelo qual as mesmas palavras melodramáticas desmancham-se no ar, cedendo espaço apenas para o suave e lírico ecoar de uma voz. Tudo isso espontaneamente operado por uma técnica vocal que Dalva administrava com parcimônia.

A economia da participação do corpo na emissão vocal equivalia ao cuidado e esmero no controle da respiração, cujo resultado era o refinamento nos alongamentos vocálicos e o quase completo desaparecimento de interferências ruidosas vindas de inspirações e suspiros soando fora de lugar na melodia. Apagar um corpo que pulsa, transformado em puro canal de passagem do ar, é o mesmo que fazer desaparecer o mísero sujeito que existe antes e fora do ato de cantar. Isto é o que, por certo, fazia de Dalva a estrela do canto: seu compromisso disciplinado de não deixar que seu cantar estabelecesse coerência com aquilo que ela mesma vivia fora do canto. Afinal seus ouvintes só queriam sua voz.

Assim é que a platéia que partilha a região mais exposta da biografia da cantora não se dá conta, porém, muito mais do que testemunhar o desabafo da cantora, deixa-se inebriar pelo efeito puramente acústico de sua *performance*. A certa altura, já não importa o que a voz quer dizer quando emite “destruímos hoje o que podia ser depois”. O enunciado melodramático, que coincide com o acusticamente vivido

⁶ Alusão ao verso “Deixavas-me em casa me trocando pela orgia”, da composição de Ataulfo Alves, *Errei sim*, feita especialmente para Dalva de Oliveira.



nos auditórios e nas ondas radiofônicas com o vivido fora daí, encontra seu potencial maior, não no sentido das palavras, mas na voz que se descola da enunciação cantada traçando sozinha uma linha de fuga aberta para a singularização do sujeito cantante, relativamente à série de discursos que o violentam.

O CORPO DA E NA VOZ EM MAYSÁ

Aludi antes que, historicamente, é dito que o diferencial das divas do canto lírico no apogeu da tragédia musical na Europa, no século XVII, não era uma melhor ou pior *performance* no canto, mas o modo de cada cantora ao emprestar a voz para constituir a verdade do sujeito que canta e é cantado. De um jeito um tanto anacrônico e heteróclito – não tematizo aqui nem o período clássico da ópera, nem o perfil de cantoras líricas –, quero aplicar entre Maysa Matarazzo e Dalva de Oliveira o mesmo crivo comparativo. Apenas procedo por um ponto de vista diverso dos especialistas em canto lírico desta época.⁷ Ou seja, mantenho como fio condutor o argumento de que a distância entre essas duas cantoras e seu canto não se traça entre aquela que canta e o suposto eu lírico a que alude a letra da canção. Como afirmo desde o início, trata-se muito mais da distância entre a vivência da própria intérprete pressupostamente implicada no conteúdo do que canta e uma outra figura de subjetivação, que advém do simples fato e do modo como dispõem a voz a serviço do ato de cantar.

Tal como na biografia de Dalva de Oliveira, também na de Maysa Matarazzo a desavença amorosa, seguida do matrimônio desfeito, é inseparável do acontecimento do canto de ambas. As circunstâncias são obviamente diferentes. As incompatibilidades entre Dalva e o marido

⁷ Refiro-me sempre ao estudo já citado de Sarah Nancy. Não posso aqui ater-me aos detalhes de estudo tão especializado, portanto minhas remissões serão sempre exíguas e alusivas.



nada tinham a ver com a profissão, mesmo porque ambos – marido e mulher – cantavam. Maysa, sim, foi levada a escolher: ser cantora ou permanecer sendo respeitosa mãe e esposa, segundo os ditames da alta sociedade a que pertencia a família de seu marido.

Em todo caso, há no canto de ambas as cantoras um mesmo desencanto amoroso tornando-se, em todo o período referente ao surgimento de cada uma, o apelo para a produção de uma voz. Enfim, vejo nas duas o mesmo mistério da voz que atua, sem mediação interpretativa, atrelada a um corpo afetado pelas paixões da intérprete.

Da mesma forma que Dalva de Oliveira, Maysa canta os próprios males de amor, e o mistério consiste em deixar-se perder na origem dos sentimentos a que aludem e tornar-se outra na tônica da voz. Nesses termos, é sempre em relação à mesma discursividade restritiva acerca do feminino que a enunciação cantada conspira para a fuga. Mas se em Dalva isso se dá ainda que sob concessão da moral acerca da mulher que mancha o nome do marido, em Maysa a voz vem como efeito do canto entoado do lado de fora do discurso, que “não podia admitir que uma mulher descasada ousasse retomar nas mãos as rédeas da própria vida” (NETO, 2007, p. 89).

Maysa, na maior parte do tempo não está preocupada em responder cantando às intrigas que a colocavam, moral e socialmente, em uma posição suspeita de mulher. Não pretende tampouco vitimizar-se como objeto de amor excluído do desejo do amado. Foi considerada, sim, uma intérprete emblemática das mais tristes canções de amor; por isso foi chamada “a rainha da fossa”. Contudo é preciso anotar a forma singular com que interpretava esse gênero de música e letra, sobretudo porque foi, com Dolores Duran, pioneira em cantar suas próprias composições. A voz era colocada grave e chorosa sobre os acordes de cada canção. Em *Meu mundo caiu*, sua voz denunciava a presença no corpo do sujeito do fracasso amoroso. Mas no limite desta afecção a voz ressoava, na extremidade dos últimos versos da música, dando a ver outro processo subjetivo em ação: “se meu mundo caiu,



eu que aprenda a levantar”. É o caso de repetir, em relação a Maysa, guardando as devidas distâncias, o que diz Arthur Nestrosviski (2000, p. 104-105) sobre Ella Fitzgerald: “talvez não haja outro modo mais imediato de alimentar a presença do afeto fora do próprio afeto senão nessas palavras tão engenhosamente simples e nessas melodias tão simplesmente engenhosas, que a voz dela faz flutuar no ar”.

Quando canta, o corpo de Maysa permanece pleno do afeto da mulher que transgride, com dor, a condição feminina. Entretanto, coloca este corpo afetado em uma relação diversa e inusitada para qualquer outra que queira como ela falar da mesma aflição. Diferente de Dalva de Oliveira, Maysa caminha de outro modo para extrair do corpo os recursos da voz. Nela a gravidade marcante, a proeminência na inspiração e na emissão da garganta⁸ – mesmo que o som aí resultante não passe do seu inconfundível e musical traço de rouquidão – atestam o envolvimento do corpo no canto.

Maysa está longe daquilo que aproximava a *performance* de Dalva do lírico. Nem por isso, tal como Dalva, Maysa deixou de sobreviver ao naufrágio da ausência de obra na voz, ausência que o risco de cantar na vizinhança das mazelas pessoais poderia acarretar. Tudo porque, por mais patética que pudesse parecer a letra de uma canção como *Franqueza*, somente a atraente sonoridade rouquenha tomava seus ouvintes. Não importa identificar a intérprete com o que cantava. Basta simplesmente escutar em seu canto uma voz ecoando fora dos limites do discurso que sujeita qualquer mulher.

Para falar do sujeito que Maysa se torna e do que deixa de ser quando decide ser cantora, basta atentar para o que diz, no fio da letra, a canção *Resposta*. Esta composição de Maysa, incluída no seu primeiro disco, gravado em 1956, pode ser lida como a síntese descritiva de uma

⁸ As mesmas características foram referidas por um psiquiatra para atribuir a Maysa um perfil psicológico problemático (NETO, 2000, p. 113). Mas aqui as utilizo apenas para descrever a voz de Maysa.



voz, bem como a réplica explicativa do porque não só escolheu, mas precisou cantar.

Maysa expõe sutilmente em *Resposta* aquilo que remete direta e imediatamente à voz. A letra alude ao ato de responder a um chamado, e aquilo que chama só pode ser a *dêixis* vocal ostentando sonoramente o espectro do sujeito constituindo-se ao cantar.

Ninguém pode calar dentro em mim
Esta chama que não vai passar
É mais forte que eu
E eu não quero dela me afastar
Eu não sei explicar como foi
e nem quando ela veio
Eu só faço o que quero, só digo o que penso
e aquilo que creio.

Ao mesmo tempo em que a cantora anuncia dentro de si a presença do que nomeia – “esta chama que não vai passar” –, também declara nada saber sobre a origem e o tempo da chegada desta chama em si. Maysa compõe esta letra e música, e intencionalmente ou não, acaba testemunhando a experiência de cantar como algo que não tem tempo e nem se explica. Daí não poder se tratar de outra coisa a não ser a voz, a que atravessa as ondas radiofônicas no mesmo tempo em que desfilam manchetes de jornais a alardear: “O rádio separou Maysa Matarazzo do marido” (DIÁRIO CARIOCA apud NETO, 2007, p. 87).

A cantora responde aos dizeres que sentenciam seu destino de mulher desquitada, apartando-se desse lugar discursivo: “Serei cantora enquanto houver alguém que queira me ouvir”, declarava ao jornal *Folha da tarde* (DIÁRIO CARIOCA apud NETO, op.cit., p. 88) no dia em que seu desquite foi consumado. Mas a cantante que está por vir situa-se bem distante da imagem feita pelas manchetes de jornais.

“Eu só faço o que quero, só digo o que penso e aquilo que creio”: pode-se pensar aqui em um manifesto, na trama do qual o sujeito se



enreda, em uma discursividade que garante a si próprio autonomia e liberdade. Entretanto, o mistério da expressão “esta chama que não vai passar” não deixa de agir ao longo da cadeia desta fala cantada. É possível destacar nisto a incidência da natureza do sujeito falante, em cuja fala sempre ressoa uma outra voz que dota de singularidade um corpo, uma memória. “Quem és tu, voz misteriosa, que me chama e me empurra ao caos da boemia” (NETO, op.cit, p. 54), escrevia Maysa em seu diário muito antes de tornar-se a estrela da fossa... Anos depois, é como se “esta chama que não vai passar”, como eco do registro no diário, não cessasse de remeter a outro lugar de enunciação sugerido pela maneira com que a voz de Maysa introduz, na gravação de 1956, o primeiro verso da canção. No disco, a orquestra entra antes em um arranjo que, metaforicamente, funciona como os acordes de uma trombeta anunciando algo. E atravessando os acordes do acompanhamento orquestral chega a voz de Maysa. Acusticamente ela não avança. Entra na melodia soando como que recuada, exterior ao local onde estão seus ouvintes. Mais precisamente, a orelha de quem ouve esta faixa no disco é levada a deter-se no movimento de aproximação de alguém cantando ao longe, e cuja voz chega aos ouvidos deste outro lugar, antes mesmo de prefigurar o corpo todo da dona da voz. Deste modo, o verso “esta chama que não vai passar” vem aos ouvidos incorporado por uma melodia que faz desaparecer, na cena do canto, uma vida amorosa preexistente. Ao mesmo tempo em que compõe esta sequência, Maysa serve-se dela para constituir-se em seu canto.

Se algo se responde, é já desde o tom irônico do título da canção – *Resposta* –, pois Maysa – ao emendar o verso em destaque com a frase melódica “é mais forte que eu e não quero dela me afastar” –, mostra, nesta composição, a voz como algo não passível de retorno. Perante o que ninguém pode calar em si, o sujeito declara-se impossibilitado de ação. A letra da canção nos conduz assim a pensar que o canto de Maysa e em Maysa é apenas o registro do limite entre o sujeito que ela é e precisa deixar de ser ao cantar. Daí vem ironicamente a resposta que não responde.

É como se não importasse tratar-se ou não dessa mulher cantando. Importa é que, seja lá quem cante, uma voz toma Maysa como sítio de



incorporação. Trata-se então do em si que se realiza e se materializa mediante a voz alhures, a que dá lugar ao sujeito que canta e aponta para si enquanto canta.

Partindo do espaço enunciativo da canção, pode-se chegar a um fragmento de biografia da cantora. Mas é preciso não só romper com a ilusão biográfica, mas entregar-se ao fluir da voz que sobrevoa como resíduo do melódico e expor-se aí ao limite entre o que acontece antes e depois da passagem ao ato de cantar. Trata-se de renunciar a um sujeito que existe independente de seu canto ou do fato de que canta. Mas trata-se também de, no espaço do canto, fazer ver o acesso de um si, já dito, para outro, a dizer.

Este é o instante em que a voz incorpora um sujeito fora de si. Nisto consiste o que há de singular na textura ou grão da voz, ou seja, mostrar um processo subjetivante que não pode se oferecer inseparável da voz. Esta subjetividade é, portanto, efeito extremo do que na voz permanece como o irredutível na fala e no canto. Isso só se faz perceber no tom irreverente com que, na letra da canção, Maysa diz “eu só faço o que quero, só digo o que penso e aquilo que creio”.

É preciso atentar para a intensidade com que o presente se marca no verbo conjugado em primeira pessoa e no tempo presente como *dêixis* de uma temporalidade instantânea, inédita. A composição de Maysa ressoa o antes e o depois do drama folhetinesco colhido em sua biografia. Maysa desloca-se no tempo permanecendo na intensidade do presente em que canta. É no atual do ato de cantar que ela traça o limite entre o que foi antes e o que poderá ser depois, remetendo unicamente àquilo que é pelo fato de cantar. Nesse ponto é que ela diz:

Se a alguém interessa saber
sou bem feliz assim
muito mais do que quem já falou
ou vai falar de mim.

Deslocando-se do específico das letras, o que há de repetível no repertório de Dalva de Oliveira e Maysa Matarazzo é o fato de ambas



interpretarem o vivido no próprio corpo. E se há risco de queda no ridículo por esta ausência de distância entre o eu que canta e o eu cantado, compete à consistência singular da voz eliminar o risco. Quando a voz vem, já não importa se a dor ou alegria que canta é da intérprete ou da personagem que ela representa ao cantar: esse problema de indistinção desaparece pelo concurso de uma voz indiferente ao que é dito. Não é para o que é negado ao feminino que conduz a voz tanto em Maysa quanto em Dalva, e sim para o feminino que subsiste para além da dominante discursiva pautada por uma inexorável negação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAPTISTA, Abel Barros. *Autobibliografias*: solicitação do livro na ficção e na ficção de Machado de Assis. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

CALVINO, Ítalo. Um rei à escuta. In: *Sob o sol-jaguar*. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras. 1995. p. 57-89.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: 34, 1995. v. 1.

DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

RIBEIRO, Pery; DUARTE, Ana. *Minhas duas estrelas*. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

NANCY, Sarah. *La voix féminine et le plaisir de l'écoute, des rhétoriques à la tragédie en musique*. 2007. Tese de Doutorado em Literatura e civilização francesa. Centro de Linguas e literaturas francesa e latina. Université de Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2007.

NETO, Lira. *Maysa*: só numa multidão de amores. São Paulo: Globo, 2007.

NESTROVISKI, A. Ella Fitzgerald: Get Happy!. In: *Notas musicais*: do barroco ao jazz. São Paulo: Publifolha, 2000.



FIGURAÇÕES/TRANSFIGURAÇÕES: CORPO E ESCRITA EM PETER GREENAWAY E SEI SHONAGON

Maria Esther Maciel

el cuerpo y sus partes; cada parte una instantánea totalidad a su vez inmediatamente escindida, cuerpo segmentado descuartizado despedazado, trozos de oreja tobillo ingle nuca seno uña, cada pedazo un signo del cuerpo de cuerpos, cada parte entera y total...

Octavio Paz

I - PAISAGENS DO CORPO

O signo corpo vem adquirindo – sob o impacto das mudanças de ordem econômica, social e tecnológica das últimas décadas – uma dimensão cada vez mais complexa e intrincada na contemporaneidade. Os avanços científicos no campo da medicina e da biotecnologia, a conversão da doença em um fator produtivo da economia global, o incremento das práticas de *building-body* (plásticas, tatuagens, implantes, próteses), o exercício da vigilância e da disciplina, bem como a atenção quase que exclusiva conferida hoje a um ideal de físico perfeito e saudável são algumas das linhas de força que incidem na maneira como o corpo se inscreve na cultura contemporânea. O que tem deflagrado, conseqüentemente, uma vasta e não menos complexa miríade de teorias e reflexões sobre o tema, em distintos campos disciplinares.



Verifica-se, mais do que nunca, que o corpo ocupa um lugar privilegiado no tempo presente, como se ele fosse, hoje, o único domínio possível de afirmação de uma identidade social, cultural e política diante de um horizonte instável e desprovido de utopias. Como afirma Francisco Ortega, hoje, não podendo mudar o mundo, resta-nos mudar o corpo, considerado “o único espaço que restou à utopia, à criação” (2008, p. 48). Mas um espaço que, não obstante se afirme como o atestado concreto de nossa existência no mundo, sustenta-se, paradoxalmente, numa “rejeição corporal da corporeidade” em prol de um de um ideal de corpo artificialmente moldado pelos imperativos estéticos do mercado, virtualizado e subtraído de sua “carnalidade”. Como afirma o pesquisador:

O virtual não é mais o oposto do real, aparece como seu prolongamento, e o corpo é basicamente uma imagem que se apresenta dotada de materialidade, em concorrência com a materialidade real do corpo físico. Trata-se de um corpo construído, despojado de sua dimensão subjetiva, descarnado (2008, p. 14).¹

Sob esse prisma, ao investir no próprio corpo, tomando-o como espaço por excelência de uma suposta construção identitária, num processo que Ortega chama de “somatização da subjetividade”, o sujeito contemporâneo não faz mais que transformá-lo – pela força dos clichês – em réplicas dos modelos corporais cultuados pela mídia e pela sociedade de consumo. O que não deixa de significar um conseqüente distanciamento (ou falseamento) do que, de fato, constitui um gesto criativo.

É mais ou menos no contrafluxo dessa tendência que alguns artistas contemporâneos têm atuado, enfocando o corpo fora de tais diretrizes, de

¹ O tema é denso e cheio de matizes, tendo sido abordado com muita competência por Ortega em seu livro.



forma a explorar suas múltiplas potencialidades como uma realidade palpável, um objeto de carne, osso e vísceras, que deseja, sofre, adoece, tem sensações, e ao mesmo tempo se dá a ver como um depositário de imagens, inscrições, estigmas, códigos de identidade e de alteridade.

Este é o caso do cineasta britânico Peter Greenaway que, desde os anos 1980, tem se dedicado ao signo corpo em seus filmes e trabalhos de artes plásticas, num viés distinto do que comumente se vê no cinema do nosso tempo. O corpo em diversas configurações físicas, idades e gêneros, em situações de prazer, doença, mutilação, tortura, morte e decomposição, ocupa um *topos* privilegiado no repertório de imagens e conceitos do cineasta, adquirindo, em certos momentos, uma feição enciclopédica.

Corpos nus, femininos e masculinos, jovens e velhos, proliferam nos filmes, exposições e instalações do cineasta britânico, em meio a referências e citações extraídas de tratados de anatomia, compêndios médicos, manuais eróticos, obras de arte e textos literários. Nesse sentido, ele se desvia da tendência predominante do cinema comercial, que privilegia apenas o corpo feminino jovem, com uma nudez que funciona sempre como prelúdio para as cenas de sexo. Greenaway opta por reacender, no imaginário fílmico contemporâneo, a fisicalidade das artes plásticas desde a Antiguidade clássica, como antídoto “às noções de corpo como fonte de dinheiro ou do que entendemos ser saúde, medicina e longevidade” (1999, p. 22). Com isso, o cineasta se propõe a compor o que ele mesmo chamou de “enciclopédia fisiológica da humanidade”, na qual reverberam imagens de vários séculos, incluindo as representações medievais do corpo nu de Jesus Cristo recém-nascido ou crucificado. Nas palavras do próprio Greenaway:

Todos nós fazemos parte de um mesmo fenômeno da corporalidade e não quero particularizar e, menos ainda, corresponder aos estereótipos que a moda e a cultura contemporâneas exigem. O que eu quero é um uso onipresente do corpo em todos os seus aspectos, contendo tanto o de dentro quanto o de fora,



o doente e o sadio, o mutilado, o deformado, o cego... É toda uma enciclopédia fisiológica da humanidade (1999, p. 24).

Esse exercício enciclopédico fica nítido, por exemplo, em um projeto de curadoria realizado pelo artista-cineasta no Museu Boymans-van Beuningen, de Roterdã, em 1991. O catálogo da exposição, publicado sob o título *The physical self* (GREENAWAY, 1992), apresenta o trabalho, que consistiu na seleção e reordenação de itens e imagens pertencentes ao acervo da instituição, com o foco nas questões relacionadas ao corpo humano. Da imagem de um recém-nascido ainda coberto de muco e sangue – usada (com fins equivocados e controversos, segundo Greenaway) numa propaganda da grife Benneton –, até obras canônicas da história da arte européia, passando por fotografias de Muybridge e reproduções de Andy Warhol, tudo o que se relaciona à condição física da espécie humana é aproveitado na exposição, de forma a criar um leque de referências anatômicas, estéticas, sociais, éticas e políticas.

Em meio aos artefatos da coleção vêem-se, inclusive, corpos vivos e pulsantes, expostos em vitrines espalhadas estrategicamente pelo museu. As pessoas que servem de modelos (ou *performers*) são de diferentes idades, estaturas, volumes, e se colocam em várias posições. O propósito é levar os espectadores a comparar os corpos reais de homens e mulheres, jovens e senis, às aventuras da imaginação que as obras inanimadas do museu trazem em suas representações do “eu físico”. Figurações de partes avulsas do corpo (cabeças, pés e mãos), mulheres grávidas, partos, casais em cenas eróticas, criaturas mitológicas compõem as seções da grande exposição. Acrescente-se aí um conjunto de objetos referentes ao tato e ao uso corporal, como luvas, talheres, sapatos e cadeiras, num instigante diálogo com as demais figuras e imagens.

Essa lógica da diversidade enciclopédica no trato da fisicalidade humana atravessa também a maioria dos filmes de Greenaway. Cabe mencionar, nesse contexto, *A barriga do arquiteto* (1987), em que o corpo



– centrado no aparelho digestivo de um arquiteto americano volumoso e voraz – surge na interface do erótico com o gastronômico e o patológico, deflagrando situações de prazer, doença e morte; ou *O cozinheiro, o ladrão, sua mulher e o amante* (1989), filme que associa sexo, comida e escatologia, com direito a uma exuberante cena de canibalismo, numa explícita remissão crítico-alegórica à sociedade de consumo do final do século XX. A estes filmes se juntam *Zoo – um z e dois zeros* (1985), ficção darwinista sobre as 8 etapas do processo de decomposição orgânica, e *A última tempestade* (1991), adaptação de *A tempestade*, de Shakespeare, que apresenta uma profusão barroca de corpos de todos os tipos e explora em primeiro plano a quase nudez do protagonista, Próspero – um homem sábio e idoso, representado pelo ator veterano John Guildud. Os filmes para televisão, como *M is for man, music, Mozart* (1991) e *A TV Dante* (1989) também são significativos no que se refere à “*imagerie*” do corpo em suas figurações anatômicas, orgânicas, simbólicas e enciclopédicas.

Com se vê, o repertório de filmes dentro dessa linha de corporalidade é vasto e diversificado. E em quase todos Greenaway alia à sua pulsão enciclopédica uma forte preocupação estética, que o leva a explorar – a partir do signo corpo – uma variedade de metáforas visuais, associações poéticas e sinestesias, capaz de intensificar o próprio caráter corporal, material, da linguagem fílmica. O que se dá a ver, de maneira exemplar, na longa-metragem *O livro de cabeceira*, de 1996, que, através de sofisticados recursos tecnológicos e de referências literárias extraídas do diário de mesmo título da escritora japonesa medieval, Sei Shonagon, encena a ideia do corpo como um espaço de criação, associado ao exercício escritural.

II - O CORPO ESCRITO

Em *O livro de cabeceira*, as tríades corpo-livro-filme e pele-página-tela se fundem e se confundem como suportes de uma narrativa ao



mesmo tempo contínua e descontínua, visual e textual, erótica e escatológica, na qual também se imbricam gêneros sexuais e textuais, culturas do Oriente e do Ocidente, línguas, registros de escrita e de imagem, tempos, espaços e tradições distintas.

A trama do filme, que – ao contrário do que se pensa – não foi extraída nem adaptada do livro de Shonagon, mas criada pelo próprio Greenaway, resume-se na história de uma japonesa de Kyoto, Nagiko, que tinha, quando criança, a cada aniversário, o rosto caligrafado pelo pai escritor, num ritual de celebração que marcaria toda a sua história de vida. É nessa mesma época que ela tem acesso ao *Livro de Cabeceira* de Sei Shonagon, um clássico da literatura japonesa medieval, que se tornará sua obra de referência, seu livro de cabeceira. Na idade adulta, vivendo em Hong Kong, onde se torna modelo de um estilista japonês, Nagiko começa a buscar amantes que escrevam no seu corpo, de forma a reeditar a cena escritural paterna. Mas após o encontro com Jerome, um tradutor inglês bissexual, que a desafia (ou incita) a assumir ela mesma o papel de escritora, a moça passa a escrever livros em corpos de outros homens, de idades e compleições físicas variadas, enviando-os a um velho editor, com quem Jerome mantinha uma ligação amorosa. Por coincidência, o mesmo editor que explorara o pai da protagonista nos tempos remotos de Kyoto. Depois que Jerome morre e tem o corpo escrito por Nagiko, o editor, enciumado, manda desenterrar o cadáver do rapaz, arranca-lhe, cirurgicamente, a pele caligrafada e a transforma literalmente em um livro. Nagiko escreve, ao todo, treze livros em corpos masculinos, sendo que o décimo terceiro, *O Livro dos Mortos*, dá o desfecho ao filme. Recuperando o livro feito com a pele do amante inglês e guardando-o sob um vaso de bonsai, Nagiko aparece na cena final com o corpo tatuado, com a filha recém-nascida nos braços, para em seguida, com o pincel, caligrafar no rosto do bebê uma mensagem de aniversário.

Vale ressaltar a presença incisiva do diário de Sei Shonagon ao longo de toda a narrativa, o qual figura tanto como um texto provedor de imagens e palavras para a composição da trama, quanto como uma



espécie de personagem, dotado de concretude física e convertido em objeto de culto por parte da protagonista.

Enfim, *O livro de cabeça* é um filme em que a conjunção entre corpo e textualidade é levada às últimas consequências, não apenas nos âmbitos temático e narrativo, mas também no que tange à própria materialidade significativa da linguagem. Para além da mera analogia assentada na ideia do corpo como texto e o texto como corpo, o jogo proposto por Greenaway abre-se a muitas variantes e desdobramentos, levando-nos também a pensar nas funções e figurações do corpo na sociedade e no imaginário contemporâneos. O corpo como um território de prazer e gozo, o corpo na condição de carne, o corpo prostituído, o corpo dilacerado, o corpo estetizado, tomado como matéria e suporte da escrita, o corpo na condição de cadáver, são algumas dessas variantes exploradas por Greenaway, sempre a partir da conjunção sexualidade-textualidade. Conjunção esta, aliás, sugerida pela própria Sei Shonagon em seu diário, ao afirmar – em tom confessional – que duas coisas são indispensáveis na vida: os deleites da carne e os deleites da literatura, experimentados, de preferência, a um só tempo.

O fato de o Japão ser a grande referência cultural e geográfica do filme potencializa, sem dúvida, o empreendimento de Greenaway. Como diz Roland Barthes em *O império dos signos*, o corpo, na cultura japonesa, “existe, se abre, age, se dá sem histeria, sem narcisismo, mas segundo um projeto erótico” (2007, p. 18).² Como também acontece com a arte japonesa da escrita, caracterizada por Barthes igualmente como uma atividade corporal: “O pincel que escreve”, diz ele, “tem seus gestos, como se fosse dedo, desliza, torce, levanta-se, e o traçado se cumpre, por assim dizer, no volume do ar, tem a flexibilidade carnal,

² Barthes acrescenta: “Ora, acontece que no Japão o império dos significantes é tão vasto, excede a tal ponto a fala, que a troca de signos é de uma riqueza, de uma mobilidade, de uma sutileza fascinantes, apesar da opacidade da língua, às vezes mesmo graças a essa opacidade” (p. 18).



lubrificada, da mão” (2007, p. 8).³ A isso se somam o culto da caligrafia na tradição asiática, tomada como uma arte da palavra e da imagem, simultaneamente, e a prática milenar da tatuagem, que no Japão passou por vários estatutos simbólicos, associando-se tanto à ideia de punição (os criminosos do período feudal tinham os corpos tatuados), quanto à de decoração (a partir do séc. XVII) e aos rituais místicos.

O diário de Sei Shonagon, dentro desse conjunto de referências, ocupa um lugar especial. Primeiro porque a autora foi uma das figuras mais importantes do Japão medieval, integrando, ao lado de sua contemporânea e rival, Murasaki Shikibu, autora de a *História de Genji*, uma plêiade de escritoras que farão surgir toda uma literatura em língua vernácula, num momento único da história da literatura oriental. Sobre sua biografia pouco se sabe. Consta que foi dama da corte da Dinastia Heian e viveu em fins do séc. X, num ambiente social refinado, no qual predominavam os valores estéticos e, em especial, o culto à poesia e à caligrafia. Dedicou-se, sobretudo, ao registro de detalhes da vida na corte, documentando, com sensibilidade e não sem malícia, um mundo cuja realidade parecia ter abolido, pela força dos rituais, as leis de gravidade que a sustentavam. Como afirma Maria Kodama, que traduziu com Borges alguns excertos de *O livro de cabeceira* para o espanhol, a escrita de Shonagon “revela uma personalidade de mulher aguda, observadora, bem informada, ágil, sensível às belezas e sutilezas do mundo, ao destino das coisas, em suma, uma personalidade complexa e inteligente” (2004, p. 9).⁴ Uma quase protofeminista, acrescenta Greenaway, numa época patriarcal em que as mulheres da corte permaneciam, na maioria, silenciosas, quietas e disponíveis dentro de

³ O autor chama a atenção para o fato de que, no seu livro, Oriente e Ocidente não podem ser tomados como “realidades” a serem aproximadas ou colocadas em oposição por vias históricas, filosóficas, culturais e políticas. Ele os concebe, sim, como sistemas simbólicos diferentes.

⁴ Tradução minha.



casa durante toda a vida.⁵ Não à toa, ela lamenta a situação das mulheres de seu tempo, ao dizer:

Quando me ponho a imaginar como deve ser a vida dessas mulheres que ficam em casa atendendo fielmente seus maridos, sem expectativa de nada e que, apesar de tudo, se consideram perfeitamente felizes, encho-me de desprezo. Em geral, elas são de bom nascimento, mas não têm nenhuma oportunidade de descobrir o mundo. Eu queria que elas pudessem experimentar um pouco a vida na corte, mesmo que isso signifique prestar serviços como empregadas, de modo que lhes fosse dado conhecer as delícias que essa vida oferece (SHONAGON, 1980, p. 38).⁶

III - OS SENTIDOS DO CORPO

Sei Shonagon registrou em seu diário 164 listas de coisas agradáveis, desagradáveis, irritantes, esplêndidas etc., encenou intimidades

⁵ Uma correspondente possível (numa espécie de simetria inversa) desta mulher, no Ocidente, talvez seja Santa Hildegarda de Bingen, escritora, musicista, médica, pintora, visionária, enciclopedista alemã, que viveu no século XII. Autora de mais de setenta sinfonias e dezenas de quadros, em forma de iluminuras, escreveu poemas, livros de teologia e de história natural, num contexto em que poucas mulheres eram alfabetizadas ou tinham acesso à cultura canônica. Não bastasse isso, Hildegarda colocou o corpo no centro de suas preocupações médicas e estéticas, contra a orientação da Igreja, que o via como algo abominável, indigno de ser levado em consideração, ainda mais por uma mulher religiosa. Como expõe Maria Tereza Horta em um artigo sobre o lugar (ou não-lugar) do corpo na Idade Média, “essa época escamoteou o corpo num jogo ambíguo, tapando-o e destapando-o, mostrando-o e iludindo-o”. E completa: “Sobretudo o corpo feminino, tomado como imperfeito, conspurcado pelo pecado de Eva”. Cf. HORTA, Maria Tereza. A história do corpo ou o corpo da história. In: *Diário de Notícias* (Caderno de Artes). Lisboa, 15.03.2005. Disponível em: <http://dn.sapo.pt/2005/03/15/artes/a_historia_corpo_o_corpo_historia.html>. Último acesso em: 24.11.2008. Embora num viés bem distinto de Sei Shonagon, Hildegarda também era fascinada por listas, descrições, receitas e verbetes, nutrindo um especial apreço pelo exercício estético dos sentidos. Tanto que sua poesia, à feição dos escritos de Shonagon, primam pela sinestesia, compondo uma cadeia iconográfica de imagens que convocam a totalidade dos sentidos audição, olfato, visão, tato e paladar.

⁶ Tradução minha.



vividas e postizas, recriou sensações e criou guias diários de ideias. Consta que esse diário foi precursor de um gênero tipicamente japonês conhecido como *zuihitsu* (escritos ocasionais), apresentando também observações sobre plantas, pássaros e insetos, diálogos, poemas, descrições de pessoas, registros de encontros amorosos, além de críticas dirigidas aos homens medíocres. Tudo isso numa escrita transparente, ágil e de uma inquietante modernidade, através da qual vemos, como apontou Octavio Paz, “um mundo milagrosamente suspenso em si mesmo, perto e distante ao mesmo tempo” (1992, p. 111).⁷ Mundo *up to date*, com os olhos fixos no presente, movido pelo sentimento de fugacidade das coisas. Nesse sentido é uma obra completamente distinta do romance de Murasaki Shikibu (considerada por muitos como uma legítima precursora oriental de Marcel Proust e do grande romance francês), por evocar uma atmosfera similar à que também evocou Baudelaire ao recorrer à moda para tratar do caráter transitório e circunstancial da modernidade.

Aliás, a propósito do gênero literário *zuihitsu*, ele definia, inicialmente, os diários mantidos dentro dos travesseiros de madeira, como o de Shonagon, passando, mais tarde, a designar livros afrodisíacos para amantes insones, até se converterem em manuais de sexo para amantes entediados ou para iniciar no sexo os inocentes. Em sua fase tardia, eles se inseririam, portanto, dentro do que Foucault, com o intento de diferenciar as formas de se lidar com a sexualidade no Ocidente e no Oriente, chamou de *ars erotica*, em contraponto à *scientia sexualis*, predominante no mundo ocidental.⁸ No que tange à *ars erotica*, o prazer é concebido como uma arte e, como explica Octavio Paz – que também

⁷ Tradução minha.

⁸ Segundo Foucault, a China, o Japão e a Índia dotaram-se de uma *ars erotica*, em que “a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como uma prática e recolhido como experiência”. Já a nossa civilização, segundo ele, “pelo menos, à primeira vista, não possui *ars erotica*”. “Em compensação”, completa, “é a única, sem dúvida, a praticar uma *scientia sexualis*”. Cf. Foucault, 1984, p. 57.



incursionou no estudo das diferenças entre as concepções ocidentais e orientais de corporalidade –, “não há a mais leve preocupação com a saúde, exceto como condição do prazer, nem com a família, nem com a imortalidade”. Em resumo, o prazer aparece como uma ramificação da estética (PAZ, 1979, p. 98-99).

Mesmo que *O livro de cabeça* de Shonagon não se enquadre em nenhuma dessas categorias, a não ser a de diário íntimo, pode-se dizer que Greenaway aproveitou todos os desdobramentos do gênero em seu filme, conferindo à trama uma forte carga erótica, a qual, no plano da linguagem, se intensifica esteticamente, graças à sua força visual e sinestésica. E é sob essa perspectiva que o filme também se *produz sensualmente*, à feição do que Barthes denomina, em *O prazer do texto*, de *escritura*, ou seja, uma prática, um fazer, uma *poiésis*, que escapa a uma existência meramente conceitual e narrativa, afirmando-se como “a ciência dos gozos da linguagem, seu Kamasutra” (1977, p. 11). A textualidade fílmica assume, assim, também uma explícita corporalidade, ao se converter numa espécie de anagrama de nosso corpo erótico.

A literatura, sob esse prisma, pode ser também associada, no filme, a “uma arte da tatuagem”, a qual, segundo Severo Sarduy, “inscreve, cifra na massa amorfa da linguagem os verdadeiros signos da significação” (1979, p. 53). Mas tal inscrição (indelével) nunca é possível sem ferida, sem perda. Ainda nas palavras de Sarduy: “A escritura seria a arte desses *grafos*, do pictural assumido pelo discurso, mas também a arte da proliferação. A plasticidade do signo escrito e seu caráter barroco estão presentes em toda literatura que não esqueça sua natureza de *inscrição*, o que se poderia chamar de sua *escrituralidade*” (1979, p. 54).

Cabe dizer que esses efeitos escriturais do filme se devem, em parte, à maneira como Greenaway incorpora o texto de Shonagon no filme. Este é trazido à flor da tela, potencializado através de sucessivas sobreposições de imagens e textos. Os ideogramas da escrita oriental aparecem na tela como metáforas vivas do corpo. E dialogam, de forma produtiva, com diferentes tipos de textos que proliferam ao longo



do filme, e que vão de passagens bíblicas em inglês e latim a letreiros luminosos de lojas e livrarias, títulos de livros e grafites. Para não mencionar o uso estratégico das legendas em inglês correspondentes às falas e escritas estrangeiras do filme, que acabam adquirindo também, pela força da caligrafia, uma função poética enquanto texto inscrito/traduzido nas margens da tela. Inscrições em japonês, francês, italiano, inglês, chinês, com caracteres kanji, hiragana e katakana, letras góticas e fontes exóticas também cobrem as peles dos personagens e a superfície da tela, num jogo babélico de impressionante força sinestésica.

Ademais, ao evocar visualmente os escritos de Sei Shonagon, Greenaway procurou ainda mostrar o papel das mulheres na constituição da própria língua japonesa, visto que, segundo fontes históricas, foram as mulheres que, confinadas no seu espaço doméstico, inventaram a escrita japonesa, num momento em que os homens ainda se valiam do chinês em seus escritos e o japonês era usado apenas como um idioma coloquial. Consta que a literatura douta desse período era escrita em chinês, por homens, enquanto os gêneros considerados de divertimento – o diário e o romance – eram escritos em japonês, por mulheres (PAZ, 1992, p. 114). Daí a importância destas para a constituição de uma língua literária própria do Japão. Maria Kodama elucida esses dados:

Pode parecer curioso o fato de que esse período, um dos mais importantes da literatura japonesa, esteja representado quase exclusivamente por mulheres. [...] As mulheres utilizam os silabários japoneses hiragana e katakana, este último com traços mais geométricos, destinado à transcrição dos nomes ou palavras estrangeiras. Por isso, em Murasaki Shikibu ou em Sei Shonagon encontramos os ideogramas chineses só para nomes próprios, títulos ou citações; é impossível encontrar em todas as suas obras uma só palavra ou locução chinesa (2004, p. 11).

Greenaway traduz, portanto, para a linguagem do cinema e para o espaço da cultura ocidental, uma série de aspectos culturais da tradição



japonesa, ao mesmo tempo em que promove uma mistura desses mundos, evidenciando que, hoje, as noções de exotismo, centro, periferia, tradição, modernidade perderam, para usar aqui as palavras de Serge Gruzinski, “sua nitidez outrora apaziguadora” (2001, p. 117). Corpos humanos, vestidos e desnudos, ocupam a tela inteira, numa mesclagem ornamental de estilos, em que estampas de roupas coloridas combinam com o claro-escuro europeu. Configura-se, dessa forma, um festim visual, que envolve carne, pele e caligramas, num *mix* de Oriente e Ocidente, no qual incide, inclusive, a arte européia influenciada pelo Japão, como as pinturas de Gauguin, Degas, Whistler e Klimt. Para não falar das melodias chinesas ocidentalizadas, do *rock* japonês, das músicas ritualísticas tibetanas e de canções francesas contemporâneas que se entrecruzam na película. Como ainda observa Gruzinski, “a câmera trata das relações entre Oriente e Ocidente sem mais se preocupar com a questão do Outro; ela explora a mistura dos mundos que Greenaway declina em todas as formas” (2001, p. 117).

Ademais, fica patente ao longo deste e de outros trabalhos do diretor, que ele se insurge veementemente contra a presença pasteurizada do corpo no cinema atual e em toda uma cultura somática contemporânea que estimula o culto do corpo como objeto de *design* e bem de consumo. Com isso, busca reinstaurar, no horizonte cultural do presente, o corpo como conflagração múltipla de formas, experiências, temporalidades, sentidos e identidades, potencializando-o como um espaço criativo, onde imperam – em exuberância – os sentidos e os poderes da imaginação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, Roland. *O império dos signos*. Tradução de Leyla Perrone. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.



BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1977.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GREENAWAY, Peter. Corpo e cinema pela boca aberta de Peter Greenaway *Revista Sexta-Feira: antropologia, artes, humanidades* (volume especial sobre corpo), São Paulo, v. 4, p. 16-45, 1999. . Entrevista concedida a Evelyn Schuler e Thomas H. Lehmann.

_____. *The physical self*. Rotterdam: Museum Boymans-van Beuningen Rotterdam, 1992.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

KODAMA, Maria. Prólogo. In: SHONAGON, Sei. *El libro de la almohada*. Selección y traducción de Jorge Luis Borges y Maria Kodama. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 7-12.

PAZ, Octavio. *Conjunções e disjunções*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. Tres momentos de la literatura japonesa. *Las peras del olmo*. Barcelona: Seix Barral, 1992, p. 107-135.

SHONAGON, Sei. *The pillow book*. Trad. Ivan Morris. London: Penguin Classics, 1980.

SARDUY, Severo. *Escrito sobre um corpo*. Tradução de Lúcia Chiappini Leite e Lúcia Teixeira Wisnik. São Paulo: Perspectiva, 1979.



O CINEMA E AS RELAÇÕES DE GÊNERO PELAS LENTES DE ANA CAROLINA

Rosana Kamita

A representação feminina nos discursos culturais alterna presença e ausência. Na maior parte das vezes está presente como objeto a partir de um olhar masculino e como imagem esmaecida quando se trata de responsável pela criação de sentido. Um número expressivo de filmes reproduz uma ideologia que autoriza determinado discurso oficial como sendo o masculino enquanto ignora ou desautoriza manifestações insurgentes. Assim, a representação da mulher, quando está de acordo com o paradigma de dado momento histórico, é amplamente divulgada, já a representação que não se insere nos moldes tradicionais ou na ótica de uma cineasta com posicionamento crítico, não terá a mesma visibilidade.

A teoria feminista do cinema pretende lançar um novo olhar a esse espaço obscurecido pela construção social de homens e mulheres. Essa perspectiva feminista visa a questionar os valores atribuídos à figura feminina, além de reagir ao poder centralizador masculino. Manifestações culturais em geral, e o cinema em particular, inscrevem de maneira nem sempre sutil as marcas ideológicas da construção da identidade dos indivíduos.



O processo cultural que transforma a diferença sexual a partir de uma constatação biológica e transcende esse dado físico a um modelo de atitudes e comportamentos é o que determina a representação dos papéis masculinos e femininos a serem desempenhados na sociedade. Essa representação social e culturalmente construída, e imposta aos diversos setores da sociedade, encontra-se impressa de maneira praticamente indelével ditando posturas a serem adotadas.

A teoria feminista do cinema tem entre seus principais objetivos estabelecer um percurso histórico da presença da mulher no cinema e desconstruir os fundamentos que encaminham diferentes possibilidades de interpretação dos filmes. Estabelecer uma nova visão sobre a linguagem cinematográfica é uma forma de subverter as bases nas quais se sustenta historicamente o cinema. Marguerite Duras é um exemplo singular, pois se tornou diretora de cinema somente após uma carreira já consolidada como romancista e roteirista, transferindo para seus filmes uma preocupação ideológica em relação à produção cinematográfica produzida por mulheres:

Duras busca, portanto, um cinema que saia do espetacular, recusando todas as convenções do cinema narrativo industrial. A recusa mais sensível diz respeito à ficção e seus artifícios. Duras nem pensa em manipular os lugares filmados; ela concebe não tocar no local como uma oposição vívida ao decorativo, ao cenário fabricado. Filmes como *Les Mains négatives* (1978) ou *Césarée* (1978), filmados em Paris, respectivamente nos grandes bulevares e entre as Tulherias e a praça la Concorde, são feitos de planos longos, “documentais”, cujo valor e cujo sentido são estabelecidos por sua relação dialética com um texto dito em *off* [...] (AUMONT, 2004, p. 81) .

Quando a mulher se posiciona atrás das câmeras, muitas vezes sua intenção é justamente essa, imprimir uma nova ótica da representação



de homens e mulheres que não se restrinja aos parâmetros ainda muito próximos à tradição patriarcal. O que muitas propõem é estabelecer a construção de um olhar cinematográfico em bases diversas, originadas de uma nova forma de pensar as relações de gênero. Isso equivale a dizer que muitas cineastas optam por um contracinema, subsidiado por linhas teóricas que apóiem essa nova perspectiva.

Um projeto crítico que procura tornar visível o que passava despercebido – dando a falsa impressão de inexistência – leva em conta não apenas a representação da mulher, mas sua participação na indústria cinematográfica. A teoria feminista do cinema oferece a possibilidade de se indagar pelo sentido feminino nos filmes, tanto como representação quanto como sujeito, ao idealizar e produzir filmes que estejam engajados em uma estética diferente da comumente valorizada.

Tentativas de análise da imagem da mulher nos filmes encaminham-se muitas vezes no sentido de classificar as personagens femininas segundo estereótipos representados. Os papéis baseiam-se em um jogo binário de imagens positivas e negativas. O jogo entre as imagens de anjo e de demônio é um dos mais famosos, ao qual se segue uma lista de outros.

Essas imagens dicotômicas são utilizadas à exaustão, especialmente pelo cinema narrativo clássico, cujo paradigma é aquele realizado por Hollywood. Esse tipo de narrativa abusa do chavão mãe virtuosa contra *vamp* sedutora. A divisão entre mulheres virtuosas e não-virtuosas, além de se coadunar com o discurso oficial patriarcal, reforça a hierarquia que essas imagens representam, ou seja, a valorização das mulheres virtuosas e, do outro lado, a morte, solidão ou algum outro destino funesto às transgressoras. A valorização dentro do discurso cinematográfico estabelece, portanto, uma hierarquia de valores aos papéis outorgados. Esse sistema axiológico, do qual Eva/Maria constitui-se exemplo, não é prerrogativa do cinema, mas tem aparecido em outras manifestações culturais ao longo do tempo. Uma atitude comum em muitos filmes é transformar a transgressora em



vítima, quase como uma purgação e redenção por seus “pecados”. Assim, após se rebelar, de alguma forma, às normas instituídas, expor a insatisfação e desviar-se do estereótipo, resta “aprender” que revoltar-se não é uma boa atitude. Cumpre destacar que o trabalho da teoria feminista do cinema será o de superar esse esquema no qual se organiza boa parte do filmes.

O “modelo” de cinema produzido para ser consumido oferece uma narrativa linear, delimitada em começo, meio e fim. Geralmente são protagonizados por homens ou por mulheres a partir de uma perspectiva masculina. O protagonista passa por uma série de obstáculos que são ali depositados justamente para valorizar sua conquista ao final. A partir desse “modelo”, o filme tem como resultado a casualidade, uma sucessão de acontecimentos que se encadeiam de maneira mais ou menos previsível, encaminhando para um final “fechado”. Ou seja, baseia-se em uma estrutura pré-definida e que obedece a um pacto com o espectador que vai ao cinema esperando assistir justamente a um filme assim, estabelecendo essa via de mão dupla que prescreve o cânone narrativo cinematográfico. Outros elementos são fundamentais para efetivar esse modelo, como os cenários, figurinos, iluminação, som, entre outros, que colaboram para criar o efeito de realidade, responsável, em grande parte, por fazer com que o público se deixe encaminhar, muitas vezes passivamente, pelo relato. Aos personagens masculinos são geralmente atribuídas qualidades de autonomia, coragem, capacidade de decisão; já as personagens femininas são em sua maior parte românticas e dependentes.

Alterar esse sistema que gera expectativas em relação aos papéis que cada um tem a cumprir na sociedade não é tarefa fácil. Muitas cineastas encaminham seus trabalhos nesse sentido, construindo novas imagens da mulher e da feminilidade, em contraposição aos discursos hegemônicos. Essa postura extrapola os *sets* de filmagem e espraia-se por setores filosóficos, antropológicos, econômicos. O caso de Marguerite Duras é um exemplo:



Duras permanece mais envolvida em sua origem verbal, escrita, e sua preocupação essencial é preservar um lugar do sentido ideal, que não está nem na realidade filmada nem, ainda menos, nas imagens visuais, mas no verbo em seu potencial (potencial de imagem incluída). Um filme é verbo, e apenas por aí ele se tornará imagem (daí o papel primordial da escuta de uma palavra em seus filmes). Trata-se, portanto, de rejeitar o cinema não apenas como espetáculo, mas como barreira a esse potencial do verbo; deve-se, assim, limitar “o cinema” ao mínimo necessário: ‘Quando faço cinema [...] estou em uma relação de assassinato com o cinema’ (AUMONT, 2004, p. 82-83).

No entanto, não basta produzir um filme em bases diferentes. É necessário que haja uma sintonia em relação àqueles que assistem a essas produções sob um novo olhar. Assim, ao se considerar o cinema narrativo clássico como um meio de reprodução da imagem estereotipada da mulher, cumpre buscar alternativas a esse padrão. O cinema comumente produzido por Hollywood enfatiza o papel normativo da mulher na sociedade e, conseqüentemente, manipula um sistema de punição àquelas que negligenciam essa postura a ser adotada. Nesse sentido, o cinema tem contribuído diretamente com um modelo de sociedade tradicionalista, institucionalizando um modo de representação da mulher.

No entanto, mesmo que haja cineastas que se disponham a criar novas abordagens cinematográficas, resta questionar o papel dos espectadores frente a essa epistemologia divergente. A teoria feminista do cinema, além de refletir sobre a mulher nos dois lados da câmera, ocupa-se também com a recepção dos filmes.

A espectadora pode ocupar um lugar hipotético, a partir do discurso fílmico, ou apresentar-se como a mulher real, que faça parte da audiência, com uma identidade própria. A maneira como a figura da mulher é concebida na sociedade encaminha, ainda hoje, a que muitas



se identifiquem com as imagens veiculadas pelo filme, em boa parte das vezes apresentando um conceito de mulher a partir da visão do homem. Apenas uma espectadora consciente desses mecanismos que compõem a sociedade assiste aos filmes com um olhar capaz de desvelar as imagens representativas femininas projetadas na tela, na qual em grande parte a mulher é apresentada como “o outro”.

Muitas cineastas objetivam um cinema que tenha por base as premissas feministas de se buscar uma nova linguagem, na qual se construa uma mulher marcada por múltiplos aspectos, fundamentados na diferença e na diversidade e que não corrobore com a imagem veiculada pelas narrativas fílmicas tradicionalistas. Ou seja, uma mulher representada como sujeito complexo, em uma multiplicidade de papéis e distanciada da construção do discurso “oficial”.

A ruptura com a representação institucional possibilitou trabalhos nos quais as mulheres não estão limitadas ao estatuto de objeto de prazer ou dependentes de uma tutoria masculina. Muitas cineastas optam pela não-linearidade do relato, propõem alternativas como finais abertos e maneiras diferentes de manipular imagem e som. Não apenas subvertem, mas reivindicam uma nova postura para a mulher no cinema, através de linguagens e representações alternativas. Essas vozes ecléticas e menos deterministas abrem novas possibilidades e perspectivas no cinema. As cineastas que optam por uma temática questionadora do papel feminino contribuem para difundir reflexões sobre as relações de gênero que respondem ao anseio de reivindicações há tempos debatidas em diversos setores.

O cinema é uma área importante para que se estabeleçam discussões sobre gênero e o discurso cinematográfico pode se constituir em um campo no qual se inserem alternativas à cultura patriarcal. A relação entre cinema e gênero encaminha a busca para uma nova produção de sentido e questionamentos do senso comum em relação às atribuições masculina e feminina na sociedade. Assim, a posição das cineastas pode ser a de se encaminharem como vozes consoantes



ou dissonantes, em adesão às idéias pré-concebidas ou surgindo como alternativa ao discurso hegemônico. Nesse sentido, a autoria feminina não garante, por si só, uma reação ao tradicional, mas depende de uma consciência de reprodução ou reação ao tradicionalmente estabelecido. A linguagem cinematográfica é complexa e polissêmica, podendo veicular tanto a ideologia dominante e a sujeição às normas vigentes quanto uma postura dissidente. Na introdução a uma entrevista concedida por Ella Shohat, em 2000, quando esteve no Brasil, a apreciação crítica sobre seu trabalho destaca: “Articulando as questões de gênero com questões de classe e etnia, ela mostra como as relações de dominação são bem mais complexas e como elas se reproduzem também entre mulheres” (MALUF, COSTA, 2001, p. 147).

As cineastas que idealizaram seus filmes criando representações femininas de transgressão, que não foram punidas por isso, são exemplos de vozes dissonantes, o que se constitui em uma renovação a partir do paradigma da narrativa tradicional anteriormente referida. Muitas vezes, tal postura as insere nas margens do cinema, por postularem uma identidade feminina diferente da estabelecida, como é o caso da cineasta Ana Carolina.

Elizabeth Ann Kaplan, no livro *A mulher e o cinema* (1995), discute a questão do olhar masculino cerceador, levando à dominação e repressão da mulher, devido ao poder de seu ponto de vista como referência ao discurso e desejo femininos. Essa obra, cuja primeira edição data de 1983, é uma referência relevante em relação à atuação da mulher como atriz ou cineasta. Quando se reporta à representação feminina, destaca a natureza “construída” da imagem, que a narrativa hollywoodiana, tomada por parâmetro, esforça-se por ocultar através do “realismo” em que se baseia. Isso faz com que a imagem veiculada escamoteie o fato de ter sido construída, e os espectadores a tomem como sendo um resultado “natural”. A autora destaca que “nossa tarefa ao assistir aos filmes de Hollywood é, portanto, desmascarar as imagens, o *signo* da mulher, para ver como funcionam os significados subjacentes aos códigos” (KAPLAN, 1995, p. 38).



Seu estudo tomou por base alguns filmes de diferentes décadas para analisar a maneira pela qual a figura feminina era apresentada. Um dos selecionados foi *A dama das camélias* (1936), de Geogre Cukor, adaptação do romance homônimo de Alexandre Dumas. A imagem da prostituta de bom coração sempre foi bastante explorada, inclusive em outras artes, como a literatura, no caso brasileiro, com a contribuição de José de Alencar, que escreveu *Lucíola* inspirado no romance francês. A história em si é bastante conhecida, um amor impossível sob o rigoroso olhar da sociedade. Renunciando à paixão para não “comprometer” Armand, Marguerite sacrifica-se e deixa-se levar rumo à morte, fato que restabelece a ordem instituída. Esse é um exemplo de como a personagem feminina acaba por purificar-se, passando de pecadora a vítima.

A este seguem-se vários outros exemplos, sempre no sentido de tentar compreender como se dá o processo de representação da mulher no cinema. No entanto, a autora destaca a importância em se avançar nas reflexões, enfatizando outras questões:

A esta altura, então, temos de usar o que aprendemos nos últimos dez anos para caminharmos, teoricamente, para além da desconstrução, no sentido da reconstrução. Embora seja essencial para as críticas de cinema feministas examinar os processos significantes com cuidado a fim de compreenderem o modo pelo qual as mulheres foram construídas na linguagem e no filme, é igualmente importante não perder de vista o mundo material no qual vivemos, e no qual nossa opressão adquire formas concretas e muitas vezes dolorosas. Precisamos de filmes que nos mostrem, uma vez que tenhamos dominado (isto é, compreendido integralmente) os discursos existentes que nos oprimem, como nos colocamos em posição diversa em relação a tais discursos. O conhecimento é, nesse sentido, poder. Precisamos saber como manipular os discursos reconhecidos, dominantes, para começarmos a nos



libertar *através* – e não para além – deles (pois o que existe “além”?) (KAPLAN, 1995, p. 200-201).

Kaplan defende que as diretoras assumam uma postura menos dogmática em relação ao cinema, destacando que o “realismo” é uma representação com muitas limitações e não a “verdade” estabelecida. Os limites desse cinema devem ser extrapolados, sendo necessário ousar em novas técnicas. Quando as cineastas adotam essa postura mais transgressora, conforme anteriormente discutido, diferentes filmes acabam surgindo, conduzindo ao que ela denomina um “cinema feminista”.

Portanto, muitas cineastas trilharam por esse caminho alternativo e filmes de diretoras de diferentes pontos geográficos passam pela apreciação de Kaplan. Ao explorar as diversas possibilidades de um cinema assim concebido, ela oferece a oportunidade de conhecer as alternativas para a construção da imagem feminina fora dos moldes narrativos tradicionais. A questão extrapola as fronteiras de simplesmente oferecer oportunidade de mostrar outra imagem da mulher, antes indagando como elas podem se estabelecer a partir de uma posição previamente delimitada pelo senso comum.

A análise dessas produções cinematográficas possibilita conhecer os diferentes recursos utilizados e abre uma perspectiva de ampliação para a atuação destas e de outras cineastas. Na segunda parte do livro, intitulada “O cinema feminista independente”, surgem nomes como Marguerite Duras, Margarethe Von Trotta, Yvonne Rainer, Laura Mulvey e Sara Gómez, com filmes produzidos entre as décadas de 1970 e 1980, os quais imprimiram uma nova marca para o cinema e influenciaram as produções de filmes nos anos subsequentes.

Ao oferecer opções de filmes aos que já apresentou em seu livro, Kaplan destaca a produção cinematográfica que poderia ser usada além daquela idealizada pela cineasta cubana Sara Gómez, em *One way or another*, e, dentre outros, sugere *Mar de Rosas*, de Ana Carolina. Essa citação revela o reconhecimento da cineasta brasileira, de sua capacidade



em destacar em seus filmes uma representação feminina que fuja aos estereótipos.

Em “A intervenção feminista”, Robert Stam (2003) destaca os pontos fundamentais da teoria feminista do cinema, partindo das seguintes contribuições: “o marxismo forneceria a teoria da sociedade e da ideologia, a semiótica, a teoria da significação, e a psicanálise, a teoria do sujeito” (p. 192). Aos poucos, no entanto, as questões de classe e ideologia cederiam espaço a outras preocupações sociais, espaço no qual se inseriram os estudos sobre cinema em uma perspectiva feminista. O objetivo desses estudos era não apenas examinar a inserção da mulher no cinema, como também transformar as relações sociais fundamentadas na iniquidade entre os sexos:

O feminismo cinematográfico vinculava-se, nesse sentido, ao ativismo dos grupos de conscientização, às conferências temáticas e às campanhas políticas que traziam à tona variados temas de particular importância para a mulher: estupro, violência doméstica, educação infantil, direito ao aborto etc., sempre em um ambiente no qual “o pessoal é político” (STAM, 2003, p. 192).

O século do cinema foi também um período importante para as reivindicações feministas, em especial o movimento de liberação feminina nos anos 1960. Os estudos de cinema sob a ótica feminista manifestaram-se nos anos 1970, com o surgimento dos festivais de cinema de mulheres e com livros que estabeleciam o elo entre cinema e feminismo. Dentre as obras fundadoras destacam-se *From reverence to rape*, de Molly Haskell, *Popcorn venus*, de Marjorie Rosen, e *Women and sexuality in the new film*, de Joan Mellon. Esses livros focavam questões relativas à representação da mulher. Segundo Robert Stam: “Haskell criticava tanto os filmes reacionários antifeministas hollywoodianos como os falocêntricos filmes de arte europeus” (STAM, 2003, p. 194).



Cumpre destacar que neste trabalho o cinema narrativo hollywoodiano tem sido usado como parâmetro, mas produções cinematográficas de outros países, com características diversas, reproduzem o estereótipo feminino, como apontado por Haskell. Ainda sobre Haskell, destaco a seguinte passagem:

Na indústria do cinema, nós tivemos uma máquina dedicada em grande parte a reforçar a mentira. [...] Hollywood promoveu uma fantasia romântica de papéis matrimoniais e euforia conjugal e cronicamente ignorou os fatos e os medos que apareceram com a consciência do FIM [...] (HASKELL, 1987, p. 2).¹

Este excerto foi retirado do capítulo “The big lie”, do livro mencionado acima, publicado pela primeira vez em 1974. O posicionamento de Haskell é o de desmistificar o mundo cor-de-rosa que surgia em boa parte dos filmes, que eram assim produzidos para agradar aos espectadores e, ao veicular os ideais tradicionalistas, colaboravam para a manutenção de uma sociedade patriarcal.

Superar as idéias desses primeiros tempos foi tarefa a qual se dedicaram várias teóricas, dentre as quais Laura Mulvey, Pam Cook, Rosalind Coward, Jaqueline Rose, Kaja Silverman, Mary Ann Doane, Judith Mayne, Sandy Flitterman-Lewis, Elizabeth Cowie, Gertrud Koch, Parveen Adams, Teresa de Lauretis (STAM, 2003). O enfoque nessa altura referia-se à superação do primeiro momento dos estudos feministas sobre cinema, que se centravam na representação da mulher a partir da identidade sexual determinada pela natureza. O prisma seria deslocado para a construção social do gênero, e implicaria que,

¹ No original: “In the movie business we have had an industry dedicated for the most part to reinforcing the lie. [...] Hollywood promoted a romantic fantasy of marital roles and conjugal euphoria and chronically ignored the facts and fears arising from an awareness of The End [...]”.



em relação à natureza, pouco ou nada restava fazer, mas as relações de gênero podem ser (re)construídas.

Laura Mulvey escreveu um dos textos mais importantes desse período, “Prazer visual e cinema narrativo”. Neste ensaio, a autora parte de uma retrospectiva histórica da forma como o cinema operou no passado, o encantamento inicial, a novidade que representou nos primeiros tempos. No entanto, como enfatizado anteriormente, o momento agora seria o de propor uma teoria e uma prática que desafiassem antigos pressupostos, com a psicanálise a nortear suas reflexões, tal como norteou as análises de Kaplan. A apropriação da teoria psicanalítica funcionou como instrumento político e através dela se poderia compreender melhor os padrões que regiam a sociedade e a maneira como o cinema se estruturava nesse contexto.

A ótica psicanalítica possibilita compreender o instinto escopofílico, o “prazer em olhar para uma outra pessoa como um objeto erótico”, contrapondo-se à libido do ego “formando processos de identificação”. Ambos atuam como mecanismos e um cinema que se pretende inovador procuraria alternativas a essa relação conforme ela se apresenta no “filme narrativo ilusionista” (STAM, 2003, p. 451-452).

A ordem simbólica estabelecida entre homens e mulheres baseava-se em uma hierarquia, que já havia sido apontada por Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo* (2000): ao homem corresponde o Um, o sujeito, e à mulher corresponde o Outro. Essa hierarquia transpõe-se para as telas, como Mulvey observa:

Não importa o quanto irônico e autoconsciente seja o cinema de Hollywood, pois sempre se restringirá a um *mise en scène* formal que reflete uma concepção ideológica dominante do cinema. O cinema alternativo por outro lado, cria um espaço para o aparecimento de um outro cinema, radical, tanto num sentido político quanto estético e que desafia os preceitos básicos do cinema dominante. Não escrevo isto no sentido



de uma rejeição moralista desse cinema, e sim para chamar a atenção para o modo como as preocupações formais desse cinema refletem as obsessões psíquicas da sociedade que o produziu, e, mais além, para ressaltar o fato de que o cinema alternativo deve começar especificamente pela reação contra essas obsessões e premissas. Um cinema de vanguarda estética e política é agora possível, mas ele só pode existir enquanto contraponto (MULVEY, 2003, p. 439-440).

Para Mulvey, interessava aprender com o passado para terminar por rejeitá-lo, e assim novas construções se tornariam possíveis. Era o momento de romper com o cinema normativo e trabalhar com perspectivas diversas, estabelecendo uma experiência cinematográfica original. Para isso, seria necessária a rejeição dos modelos antigos, além de ousadia para transgredi-los e criatividade para conceber o filme sob outro prisma. Os códigos cinematográficos reproduzem estruturas sociais com papéis definidos e hierarquizados, sobre os quais há que se refletir criticamente e através dessa reflexão sugerir propostas que viabilizem uma oposição ao cinema dominante.

Robert Stam (2003, p. 196) destaca que, para Mulvey, “o cinema co-reografa três tipos de ‘olhar’: o da câmera, o das personagens olhando-se umas às outras e o do espectador [...]”. O olhar da câmera é aquele que registra o pró-fílmico, ou seja, tudo o que existe à sua frente e é por ela registrado; o dos personagens, que está “dentro” da narrativa fílmica; o da platéia acompanha o filme. Mulvey pondera que o filme narrativo convencional tende a rejeitar o olhar do processo de registro e o dos espectadores, estabelecendo uma relação de dependência em relação àqueles que assistem aos filmes “com o objetivo consciente de eliminar sempre a presença da câmera intrusa e impedir uma consciência distanciada da platéia” (MULVEY, 2003, p. 452).

Um filme que se distancie do processo tradicional de narrativa fílmica visa dar maior liberdade aos olhares específicos do cinema, ainda



que para isso sacrifique o prazer do espectador de ser o “convidado invisível” e direcione o olhar da platéia a uma postura dialética, de confronto em relação às convenções.

O sujeito da narrativa, na maior parte das vezes, identifica-se com o universo masculino, enquanto a dimensão feminina constitui-se objeto passivo. O cinema assim reproduz/ia essa estrutura que evidencia as relações de poder também fora das telas.

Esse texto suscitou muito debates e controvérsias e a própria autora fez uma autocrítica, particularmente “por encaixar as espectadoras em um molde masculino” (STAM, 2003, p. 197). *Camera Obscura*, em edição especial de 1989, publicou cerca de cinquenta respostas ao ensaio citado: “Seu modelo era agora considerado excessivamente determinista, insensível às várias formas pelas quais as mulheres subvertem, redirecionam ou sabotam o olhar masculino” (STAM, 2003, p. 197).

Em *Teoria contemporânea do cinema*, outro artigo de Laura Mulvey, publicado pela primeira vez em 1981, retoma o texto anteriormente referido: “Reflexões sobre ‘Prazer visual e cinema narrativo’ inspiradas por *Duelo ao sol*, de King Vidor (1946)”. Nesse ensaio, a autora faz uma auto-reflexão sobre o fato de se referir ao espectador utilizando apenas a forma masculina: “Padrões de prazer e identificação construídos internamente impõem a masculinidade como ‘ponto de vista’; um ponto de vista que também se manifesta no uso geral da terceira pessoa no masculino.” (MULVEY, 2005, p. 381). Mulvey se detém, neste segundo artigo, na análise de duas questões que considerou adiadas no primeiro: 1) “[...] se a mulher espectadora simplesmente se deixa levar pelo texto, ou se o seu prazer tem raízes mais profundas e complexas” e 2) “como o texto e suas conseqüentes identificações são afetados por um personagem feminino que ocupa o centro da arena narrativa” (MULVEY, 2005, p. 381-382). Recorrendo aos estudos de Freud sobre a feminilidade, Mulvey pondera que a incapacidade dessa personagem em alcançar uma identidade sexual estável “encontra eco no ‘ponto de vista’ masculino da mulher espectadora. Ambas criam uma noção da dificuldade de



diferenciação sexual no cinema que falta ao espectador indiferenciado de ‘Prazer visual e cinema narrativo’” (MULVEY, 2005, p. 382).

Alguns filmes produzidos nos últimos anos possuem o que Robert Stam chama de “intenção feminista-teórica”, ou seja, refletem de maneira imanente sobre o fazer cinematográfico. *O Piano* (1993), de Jane Campion, mostra um olhar complexo sobre a figura da mulher, adotando um ponto de vista feminino. No século XIX, uma mulher e sua filha chegam à Nova Zelândia, onde a protagonista deverá se casar. No entanto, envolve-se com um rude morador do local. O filme é o relato de um exílio pessoal, a pianista, muda, não se adapta socialmente e busca a evasão através da arte, recurso a que muitas mulheres lançaram mão, em especial em séculos passados. Ao desafiar a moral dominante, a protagonista recebe um castigo cruel: a perda de um dedo. No entanto, espera-se o castigo maior, a morte, uma vez que ela “pecou” excessivamente. Mas Jane Campion opta por um final sem essa punição. Em *Um casamento à indiana* (2001), Mira Nair apresenta duas histórias de romance que correm paralelas: a de um casamento arranjado entre famílias mais ricas e uma aproximação mais espontânea entre dois jovens de origem humilde. Além desse contraponto, surge outra dicotomia: Adita, a noiva, apresentada como indecisa, insegura, e se dispondo a uma união por conveniência e a prima, Ria, chamada de “solteirona”, que pretende continuar estudando no exterior e tornar-se escritora. Várias cenas mostram o antagonismo entre os comportamentos das duas personagens, mas uma em particular chama a atenção. As primas estão lado a lado, dormindo e, displicentemente próximas a elas, duas leituras provavelmente feitas antes de dormirem. Adita lia *Cosmopolitan* e próximo a Ria estava o livro do escritor indiano Rabindranath Tagore. A referência é sutil, no entanto, oferece oportunidade para reflexão.

A teoria feminista do cinema permite que se lance um novo olhar em direção à participação da mulher no cinema, abrangendo questões como as nuances da representação feminina e a postura adotada pelas cineastas ao levar às telas a imagem da mulher.

Neste momento do texto, o destaque recairá sobre a produção cinematográfica de Ana Carolina, com comentários sobre sua trilogia em que trabalhou com o feminino, *Mar de rosas* (1977), *Das tripas coração* (1982) e *Sonho de Valsa* (1987), desenvolvidos a partir de reflexões subsidiadas pela teoria feminista do cinema.

Ana Carolina Teixeira Soares nasceu em 1949 em São Paulo. Fez incursão por áreas como Medicina e Ciências Sociais, mas terminou por fixar-se no Cinema, em que se iniciou como continuísta de Walter Hugo Khoury, no filme *As amorosas* (1967), para logo em seguida estreiar seu primeiro curta em co-direção com Paulo Rufino, *Lavra-dor* (1968).

Até meados de 1970, Ana Carolina trabalha com documentários, em vários curtas e média-metragens. Seu primeiro longa será *Getúlio Vargas* (1974), que projeta seu nome de cineasta. Esse trabalho influenciou diretamente na produção de *Mar de rosas*. Ao trabalhar com os vários arquivos e documentação sobre o mito que Vargas se tornou, a cineasta fica impressionada e sofre um impacto em relação ao ex-ditador, representação masculina do pai, protetor, provedor, mas que é falível. Esse fato remeteu à questão da família, no sentido de questionar o poder da figura do pai. Em uma cena de *Mar de rosas*, a filha, já moça, pergunta para a mãe: “Mãe, o que você gosta mais, de mandar ou de obedecer?” A mãe responde: “Eu gosto de mandar”. A filha se altera: “Mentira, é mentira!”

O fio que liga as três narrativas é o elemento feminino: são filmes nos quais a cineasta destaca as relações de poder na sociedade. As protagonistas são apresentadas por Ana Carolina de maneira a terem visibilidade. É a partir delas, e em torno delas, que a história transcorre. As narrativas levadas às telas representam um questionamento, uma reflexão acerca da condição feminina. Nesse caso, temos os dois lados da câmera, tanto a cineasta quanto as personagens principais interagem através de um discurso feminino/feminista.

Essa interação nem sempre ocorre de maneira clara e serena, por vezes transmitindo a sensação de enredar-se na tessitura do próprio

discurso. Não há respostas, mas busca pelas respostas e esse percurso torna-se mais valioso do que chegar a uma conclusão.

As relações de gênero e as forças simbólicas que representam homens e mulheres na sociedade são constantemente questionadas, o que equivale a dizer que não são relações estáveis, com uma hierarquia rígida, mas pressupõem a possibilidade de desvios, conflitos, trocas, transformações e desafios aos paradigmas norteadores da conduta masculina e feminina.

Várias questões que envolvem o universo feminino são transpostas para os filmes, como matrimônio, maternidade, busca por autonomia, além de alegrias e frustrações que permeiam estes assuntos. Logo, a intenção não será a de esgotar as possibilidades de análise em relação à trilogia, mas destacar alguns dos aspectos relevantes sobre a postura assumida pela cineasta frente a alguns temas e a maneira como as personagens femininas são tratadas nos filmes.

As relações de gênero são abordadas por Ana Carolina a partir do ponto de vista feminino, é o olhar da mulher que conduz os espectadores pelas narrativas, através dos vários conflitos apresentados. Não apenas, mas na época da produção dos três filmes aqui abordados as mulheres por trás das câmeras ocupavam um espaço ainda colocado em dúvida ou não considerado verdadeiramente legítimo. Ainda que aí tivessem chegado, continuavam fazendo parte de um grupo social maior e com capacidade de controle, em uma espécie de auto-regulamentação às normas, incluídas quanto às relações de gênero. Jutta Brückner (1986) reflete sobre as dificuldades das cineastas para conceberem filmes que se distanciassem dos padrões instituídos:

O passo repentino de ser um objeto amado e manipulado a ser um sujeito autônomo e autodeterminado é um pouco demasiado radical e súbito para que não haja atritos entre o patrocinador financeiro e a diretora, entre a equipe de filmagem e a diretora, entre o filme e o público. Mas, sobretudo, as



mulheres estão produzindo atritos dentro de si mesmas (p. 155-156).²

No caso das cineastas que resistem às convenções e procuram um caminho autônomo, são muitas as dificuldades. Ao optar por uma postura de vanguarda, subentende-se a reinterpretação da história, inclusive da própria história do cinema. No Brasil, já nas primeiras décadas do século XX houve mulheres cineastas. No entanto, podemos questionar essa participação, pois elas ainda se mantinham, em seus filmes, muito próximas do papel socialmente construído atribuído às mulheres.

Somente procuram meios alternativos as pessoas que se sentem incomodadas com os paradigmas vigentes. Ao dirigir um filme e imprimir na tela uma nova visão, diferente da comumente veiculada, as cineastas revelam, de certa maneira, a insatisfação com a forma como a sociedade está estabelecida. E podem ser incompreendidas pelos espectadores que não compartilham seu modo de pensar. Sempre haverá aqueles que discordam quando assistem a um filme, mas refiro-me aos grandes descompassos. Por essas décadas a que estamos nos atendo, uma divergência de grande intensidade poderia mesmo findar uma carreira. Como assinalou Brückner, há questões externas à adoção de uma postura de vanguarda, inclusive o apoio financeiro necessário para as produções. Esse é um elemento cerceador relevante, que inibe posturas que poderíamos chamar, em um grau mais extremo, de iconoclastas.

Um dos desafios para as cineastas, dessa e de outras épocas, seria o de superar a posição limítrofe entre a utopia e o pragmatismo. A postura política a ser adotada para essa superação dependerá em grande medida, das estratégias adotadas pelas próprias mulheres ligadas ao cinema.

² No original: "El paso repentino de ser un objeto amado y manipulado a ser un sujeto autónomo y autodeterminado es un poco demasiado radical y súbito para que no haya fricciones entre el patrocinador finaceiro y la diretora, entre el equipo de filmación y la diretora, entre la película y el público. Pero, sobre todo, las mujeres están produciendo fricciones dentro de sí mismas."



Em entrevista concedida a Geraldo Sarno (1999),³ Ana Carolina declarou que considerava a elaboração de um filme uma questão de “formalizar a esquizofrenia”. Afirmou que os personagens vêm surgindo, suas vozes, o que dirão, seus trajes, os cenários. Depois desse primeiro impacto, ela diz sair desse “estado patológico” e voltar ao “normal”. Muitas cenas de seus filmes guardam grande proximidade com a esquizofrenia inicial do processo criador, como no caso de *Mar de rosas*. Um casal em conflito, a instituição familiar em xeque e o olhar da filha adolescente sobre essas circunstâncias – assim se apresenta o filme. Imprimindo um tom cômico, a cineasta expõe a disputa entre o pai e a mãe pelo poder e, posteriormente, entre mãe e filha.

O casal Sérgio e Felicidade discute na presença da filha, Betinha. A esposa reclama com o marido: “Toda vez que eu começo a falar você me interrompe e ainda por cima destrói tudo”. Em outro ponto da discussão, refere-se à filha: “Eu não quero que ela passe o que eu passei com minha mãe e acho que a minha mãe com a minha avó”. Sérgio se defende, julgando que ela espera demais de uma união: “Sabe o que eu vou fazer? Vou procurar no dicionário e no Código Civil a definição de casamento e dar pra você, assim você fica sabendo de uma vez e pode levar sua vida como quiser, sua vida e seu casório”. No hotel continuam discutindo, e Felicidade diz não suportar o “papel feliz de santa esposa”.

Ao fugir do hotel junto com a filha, Felicidade se distancia do marido, mas encontra Orlando. Ele aparece dando ordens e se responsabilizando por tudo: “A senhora não se impaciente com isso não. A senhora pode contar comigo agora tranquilamente”. Logo adiante: “Deixa tudo comigo que depois eu acerto tudo aqui”. Depois de presenciar o outro homem que entraria na vida da mãe, Betinha declara: “É mãe, o castigo anda a cavalo”. O personagem Orlando representa o estereótipo masculino de que o homem não fala, cita conhecimentos. Em uma cena

³ As declarações da cineasta citadas neste trabalho referem-se a entrevistas concedidas a José Carlos Avellar, Heloísa Buarque de Hollanda, Ivana Bentes, José Antônio Pinheiro, Geraldo Sarno, na Série *A linguagem no cinema*, dirigida por este último.



em que está conduzindo mãe e filha, ele discorre sobre a agricultura: “É preciso calcular tudo na agricultura, é uma coisa quase matemática. A altura da espiga, o número de grãos, o número de grãos em cada fileira da espiga...”. Felicidade e Betinha tentam deduzir: “Trabalha com agricultura?”. Ele arremata: “Não, não, eu já vendi implementos agrícolas”.⁴ Os diálogos são apresentados sem uma sequencia rígida, às vezes passando a impressão de que são trechos de frases, retirados de um contexto maior tão previsível que a diretora prefere oferecer apenas algumas amostras. Junto com a fala das espigas, logo Orlando lança outra frase: “Eu sou a favor de se respeitar as hierarquias, as leis devem ser cumpridas”. Nas cenas em que os dois procuram Betinha, que saiu correndo pelas ruas, ele retoma o discurso pelo respeito às normas: “Olha aí no que é que dá, essa liberdade já virou anarquia”.

O encontro com outro casal, formado por Dirceu e Niobi, é a constatação de que o matrimônio como instituição apresenta muitos problemas. Direcionando o filme ao caminho da “loucura”, da anormalidade, o grupo, formado pelos dois casais e Betinha, fala o tempo todo de maneira desconexa, frases do dia-a-dia que se repetem de tal forma que já não significam praticamente nada. Quando Niobi se afasta dessas frases feitas, diz: “Acabei trazendo essa caterva para a gente se distrair e acabar com essa m... dessa monotonia”. Felicidade repete frases como: “Eu sou contra a mulher que trabalha” e “Eu sempre fiz tudo o que o meu marido quis”.

O fato de estarem distantes de sua casa colabora para a busca por aventurar-se. Conhecer outras pessoas, agir de maneira diferente da postura comumente adotada. Mãe e filha estão em trânsito, buscando literalmente os caminhos a seguir.

Betinha presencia o casamento fracassado dos pais, a tentativa frustrada da mãe de encontrar carinho e consideração e o desmoronamento

⁴ Todos os diálogos citados neste texto foram retirados dos filmes *Mar de Rosas*, *Das tripas coração* e *Sonho de valsa*. Fitas VHS.



da instituição familiar. A mãe simboliza a mulher que não encontrou a satisfação pessoal, na verdade seu nome deveria ser Infelicidade. Betinha representa o lado feminino subversivo, distanciado do padrão de comportamento para uma mocinha, ou seja, em muitos momentos ela chega a ser cruel e sempre tenta impor-se nas diferentes situações apresentadas no filme. Ao final, ela joga na ribanceira a mãe, que passou todo o tempo reclamando da vida, e Orlando, a representação do homem detentor do saber e do poder.

Em *Das tripas coração*, Ana Carolina transgride a prática cinematográfica convencional, adotando um modo diverso de contar sua história, que se distancia da narrativa fílmica linear mais comum. A cineasta recorre às possibilidades que a câmera e a linguagem cinematográfica podem oferecer.

Os sistemas educacionais e religiosos são enfocados no filme de maneira crítica. A trilha sonora reforça a idéia de tradicionalismo e respeito, pois seu repertório inclui, por exemplo, o *Hino do Estudante do Brasil*, o *Hino da Independência* e o *Hino à Bandeira Nacional*.

Guido, um dos professores do colégio, cita em diversas cenas trechos de *O elogio da loucura*, de Erasmo de Rotterdam. Em tom professoral, solene, à frente de várias alunas, ele discursa: “Senhor! Dá uma mulher ao homem, porque embora seja a mulher um animal inepto e estúpido, ela saberá temperar com sua loucura e com seu humor a nossa áspera e triste vida. É pela loucura, e unicamente por ela, que a mulher é mais feliz que o homem”. Além dessa, outras referências são feitas, como cita Heloísa Buarque de Hollanda:

Acrescente-se ainda uma peça rara que é um sermão recolhido no livreto do capelão do Colégio Santa Inês de São Paulo (sendo impossível transcrever inteiro, indico apenas o final: “Elas têm uma virtude de pureza cuja irradiação nos faz bem, a nós que estamos sempre em luta para conservar, essa mesma pureza. Quando sabem manter-se em seu lugar – e é delas



unicamente que depende a atitude dos rapazes – podem ter uma influência profunda. Meu Deus, fazei com que nossas irmãs, as moças, sejam harmoniosas de corpo, sorridentes, e que se vistam com gosto. Faizei com que sejam sadias e tenham a alma transparente. Que sejam conosco simples, maternais, sem modelos nem afetação. Faizei que o mal não se insinue entre nós”) (HOLLANDA, 1982).

A educação e a religião são questionadas durante todo o filme. Seja nas cenas das aulas, seja durante os atos religiosos, o comportamento das alunas mostra que o discurso funciona apenas na superfície. Durante a missa, o padre entoava em seu sermão: “Caríssimas, hoje, antes de rezar a nossa última missa, eu gostaria de reativar em vossos corações o júbilo, a alegria de ser mulher. E, me atreveria até a dizer, o júbilo e a alegria desse porvir, desse devenir, enfim, dessa aurora de ser mulher que vocês vivem. O próprio Deus deve sorrir ao vê-las passar”. Nessa mesma cerimônia, as internas passam um baralho erótico-profano de mão em mão, com imagens sagradas de um lado e sensuais de outro. O comportamento das alunas demonstrava o quanto estavam distantes das características prefiguradas para elas socialmente. O antagonismo entre imagem e essência vai ao limite máximo, como recurso para a reflexão.

O triângulo amoroso formado pelas duas dirigentes mais jovens do colégio, Miriam e Renata, e o interventor/professor, Guido, estimula uma disputa entre as duas. Uma questão que permeia todo o filme é a identidade da mulher. As personagens refletem sobre a questão: “que mulher eu sou?”. E só podem tentar respondê-la a partir do momento em que a principal figura masculina, representante da autoridade instituída, adormece. Assim, no plano onírico, seria possível ousar nas respostas. *Das tripas coração* é a tentativa feminina de extrapolar os limites, ainda que seja, ou mesmo por ser, através do sonho. Um diálogo entre as dirigentes mais jovens reproduz as incertezas, Miriam diz: “Você que teve marido, tem casa, tem uma boa mesada.” Renata



responde: “Eu tenho mesada, casa, mas e você? Foi para os Estados Unidos, namorou quem você quis, publicou até aquela bobagem daquela tua tese”. Desde as jovens internas até as dirigentes mais velhas, buscam testar os limites e se questionar sobre as escolhas que fizeram ou pretendem fazer. A pedagogia e a religião representam a repressão e, nesta “exacerbação de identidade”, várias regras são quebradas, muitas normas desafiadas.

Sonho de valsa fecha a trilogia iniciada com *Mar de rosas*. Apresenta uma linguagem fragmentada e situa-se no plano onírico e da fantasia, lançando polêmicas diversas. A densidade impressa por Ana Carolina se destaca principalmente através da protagonista Teresa, que vive no limite entre a realidade e o devaneio, nas conflitantes relações que mantém com o pai, o irmão e seus relacionamentos amorosos.

O título do filme dissimula seu verdadeiro significado, pois induz a pensar que se trata de um filme romântico, evocando algo doce como o bombom homônimo. Veremos que não se trata bem disso.

A mulher de trinta anos à espera de um grande amor dá oportunidade à cineasta de lançar mão de vários clichês sobre o tema. O humor que se depreende das cenas é cáustico e mais perturba que diverte. Os clichês são levados às últimas consequências. A personagem sonha em encontrar o seu “príncipe”, a figura do homem protetor que a ame. O filme mostra isso em várias sequências, entre elas a que Teresa está junto ao pai e ao irmão na sala da casa da família, classe média alta, bem mobiliada com uma grande janela envidraçada. O assunto é encontrar um homem que realmente seja para sempre, aquele que a fará feliz: “Sabe essa coisa de encontrar o amor?”. Uma suave música com tilintar de sinos encaminha o olhar de Teresa à janela, e, do lado de fora, somente ela pode contemplar um belo príncipe em um cavalo branco, mirando-a com ar embevecido e apaixonado, pronto a lhe dar um beijo encantado. Mas tanto a música quanto o príncipe somem e o diálogo em família é retomado.

O tema do filme é o erro amoroso, tanto ao escolher a outra pessoa quanto em como se posicionar no relacionamento. Teresa demonstra



sempre um desconforto e, em determinado momento do filme, há uma ruptura com o plano do “real” e seus delírios se iniciam, levando-a ao calvário, carregando mesmo a cruz de suas escolhas equivocadas.

Suas fantasias a levam, no final, a isolar-se em um campo, caminhando só, vestida de branco. As cenas são a representação de várias máximas populares. Sentada em meio ao matagal, declara com um suspiro: “É fundamental engolir sapos” – e dá uma mordida no anfíbio. Quando se aproxima de um gado pastando, diz: “E aí, bem vestida, sem imaginação e com tédio, corajosamente, dê nome aos bois” – e prossegue apontando – “Você se chamará José, e você, Caco”.

Teresa monta uma cruz, coloca nos ombros e sai em seu “calvário”. Em sua caminhada arrastando a cruz, ela cai em um poço e, “no fundo do poço”, faz uma reavaliação da vida, dos homens que conheceu, dos sonhos e decepções e, com grande dificuldade, usa a própria cruz para sair dali. Ao sair do poço, pela primeira vez no filme, Teresa sorri de modo sereno.

Ana Carolina elegeu várias personagens femininas com diferentes nuances: transgressoras, como Betinha e muitas alunas do colégio; submissas, como Felicidade; inseguras quanto às escolhas feitas e por fazer, como Miriam e Renata, as dirigentes do colégio, e Teresa, que, sozinha, conseguiu superar os obstáculos, garantindo sua autonomia. Não houve a seleção de uma mulher “forte” que tudo enfrenta, em uma “lição de vida” (usando um clichê, recurso caro à cineasta em sua crítica ao senso comum) para as prováveis mulheres “fracas” que possam estar assistindo aos filmes. A postura adotada pela cineasta evita que as mulheres sejam apresentadas como essencialmente vítimas ou plenamente capazes de gerenciar a própria vida.

Ana Carolina elege algumas estratégias para tratar do universo feminino em seus filmes e da dificuldade de comunicação entre homens e mulheres, em especial o recurso ao sonho e ao delírio para dar a liberdade de novos comportamentos às personagens femininas. No entanto, o recurso ao plano onírico, mesmo constante, não impediu



que aspectos políticos, econômicos e sociais fossem questionados ao se tematizar os vínculos de poder entre os gêneros. Não se trata mais, nos anos 1970-1980, de uma mulher atuando por trás das câmeras, mas a forma como essa atuação se efetiva.

O cinema, assim como outros setores, tem funcionado como um mecanismo de exclusão da mulher enquanto sujeito. Já com um percurso histórico de décadas, são poucas as cineastas que alcançaram prestígio no meio cinematográfico, nacional e internacional. A atuação de mulheres cineastas permanece sendo em número menor e ainda mais reduzida é a participação das que levam em conta aspectos questionados pelo feminismo. Nas últimas décadas, a consciência de que as relações de gênero compõem a estrutura cinematográfica levou a uma revisão de vários filmes, gêneros cinematográficos, condições de exibição, recepção pela crítica, dentre outros aspectos.

Os filmes de Ana Carolina foram uma contribuição importante no cenário da segunda metade do século XX. E a construção social remete a pensar nos papéis destinados ao universo masculino e feminino. A trilogia apresenta os questionamentos de algumas mulheres, principalmente no tocante a reflexões sobre o matrimônio. Se a opção for a de se casar, pode se constituir um problema, como no caso de Felicidade, em *Mar de rosas*, que dedicou quinze anos ao marido e à filha e enfrentava uma crise pessoal por tal escolha. Não se casar também não deixa de ser apresentado como problemático, porque pode acontecer, como aconteceu à Teresa, de se padecer uma síndrome do conto de fadas e ficar aguardando um “príncipe”. No entanto, o final de *Sonho de valsa* aponta no sentido de se estar bem só, uma vez que a protagonista superou seu calvário e literalmente saiu do poço com suas próprias forças. Ainda assim é apenas uma sugestão. Percebe-se que a cineasta tende a deixar que o leque de possibilidades a partir das cenas seja o mais amplo possível.

O que se propõe é um novo olhar em direção ao discurso cinematográfico, no sentido de garantir uma valorização do papel da mulher



no cinema, e que os filmes, ao invés de perpetuarem a representação da imagem feminina estereotipada, contribuam para as (re)construções sociais dos gêneros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUMONT, Jacques. *As teorias dos cineastas*. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 2004. (Coleção Campo Imagético)

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. v. 1.

BRÜCKNER, Jutta. Mujeres tras la camara. In: ECKER, Gisela (ed.). *Estetica Feminista*. Tradução de Paloma Villegas. Barcelona: Icaria Editorial, 1986.

HASKELL, Molly. *From reverence to rape: the treatment of women in the movies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Leia o filme e veja o texto. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 11.12.1982. Caderno B. Disponível em: <<http://acd.ufrj.br/pacc/literaria/anacarolina.html>>. Acesso em: 07.2005.

KAPLAN, E. Ann. *A mulher e o cinema: os dois lados da câmera*. Tradução de Helen M. Potter Pessoa. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

MALUF, Sônia Weidner; COSTA, Cláudia de Lima. Feminismo fora do centro: entrevista com Ella Shohat. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 147-163, 2001.

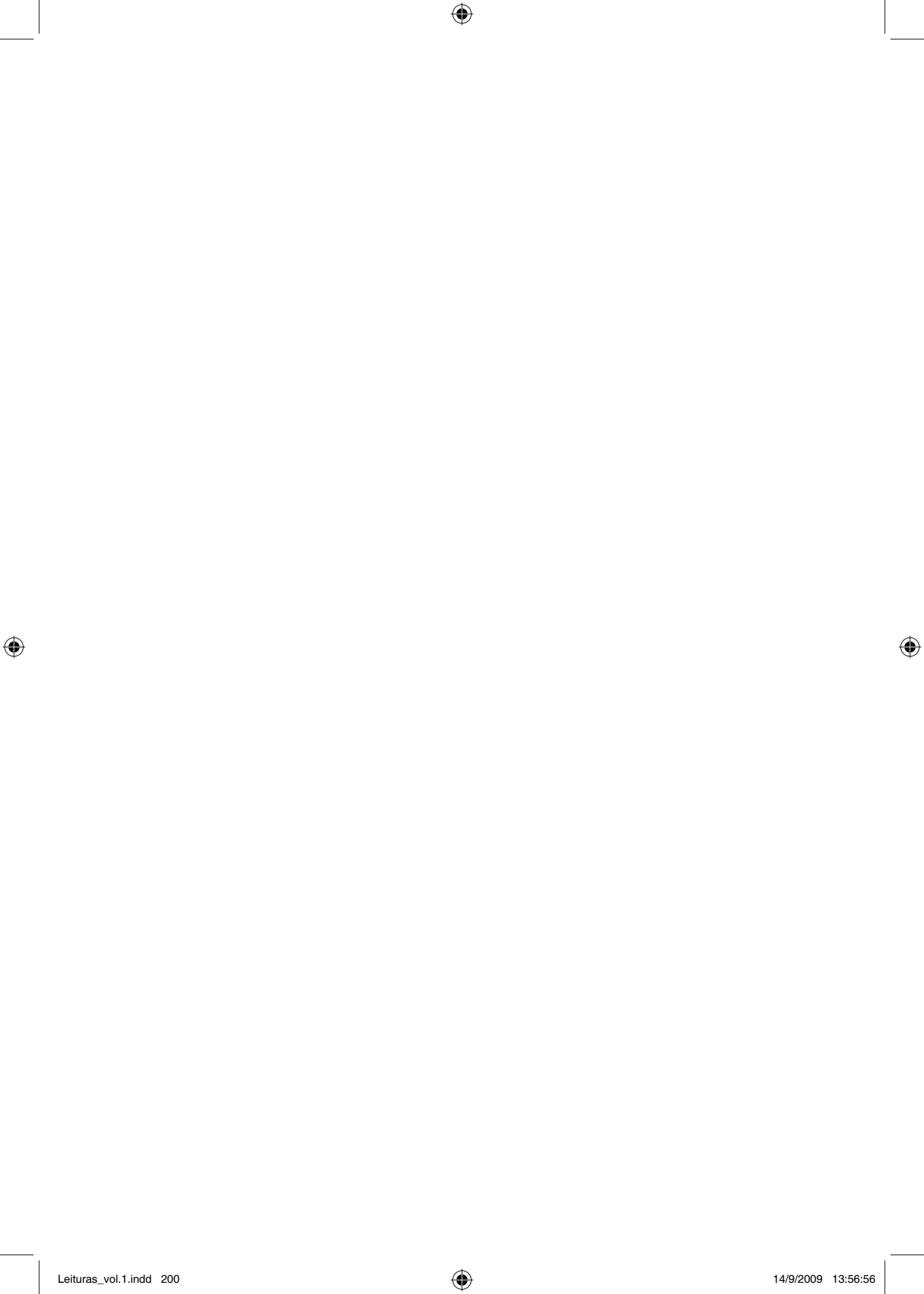
MULVEY, Laura. Prazer visual e cinema narrativo. In: XAVIER, Ismail (org.). *A experiência do cinema: antologia*. 3. ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Graal; Embrafilmes, 2003. p. 439-440.



_____. Reflexões sobre 'Prazer visual e cinema narrativo' inspiradas por *Duelo ao sol*, de King Vidor (1946). In: RAMOS, Fernão Pessoa (org.). *Teoria contemporânea do cinema*. São Paulo: Ed. Senac São Paulo, 2005. v. I.

SARNO, Geraldo. Ana Carolina no país do cinema. In: _ (concepção, produção e direção). *A linguagem no cinema*. Saruê Filmes; Riofilme, 1999. (Série exibida no Canal Brasil). Fita VHS.

STAM, Robert. *Introdução à teoria do cinema*. Tradução de Fernando Mascarello. Campinas, SP: Papirus, 2003.



GRITO, LOGO EXISTO!: CORPO, VIOLÊNCIA E ESTADO DE EXCEÇÃO

Durval Muniz de Albuquerque Jr.

Devido ao meu precário estado de saúde e à terrível depressão emocional que me impossibilita de continuar a escrever e a lutar pela liberdade de Cuba, estou pondo fim a minha vida. Nos últimos anos, mesmo me sentindo muito doente, pude terminar minha obra literária, na qual trabalhei por quase trinta anos. Deixo-lhes pois como legado todos os meus terrores, mas também a esperança que em breve Cuba será livre. Sinto-me satisfeito por ter contribuído, mesmo que modestamente, pelo triunfo da liberdade. Ponho fim a minha vida voluntariamente porque não posso continuar trabalhando. Nenhuma das pessoas que me cercam estão comprometidas (sic) nesta decisão. Só há um responsável: Fidel Castro. Os sofrimentos do exílio, a dor de ter sido banido, a solidão e as doenças contraídas no desterro – certamente não teria sofrido isto se pudesse ter vivido livre em meu país.

Conclamo o povo cubano, tanto no exílio quanto na Ilha, a seguir lutando pela liberdade. Minha mensagem não é uma mensagem de derrota, mas sim de luta e esperança.

Reinaldo Arenas. Antes que anoiteça. 2001.

Esta é a carta de despedida do poeta e escritor cubano Reinaldo Arenas. Homossexual, perseguido pelo regime castrista, preso por dois anos no cárcere de El Morro, acusado de um estupro que nunca cometera, exilado, após ter fugido clandestinamente da Ilha, em



1980, aproveitando o episódio da invasão da embaixada peruana por centenas de cubanos que queriam sair do país, resolve dez anos depois pôr fim a sua própria vida, resolve se matar. Talvez tenha sido este o último gesto de um rebelde: o de apoderar-se de sua própria morte, o de não submeter-se a seus desígnios. O suicídio de Arenas coroa a trajetória de uma subjetividade e de um corpo sempre em desacordo com a ordem, uma subjetividade e um corpo dissidentes, uma subjetividade e um corpo sempre desconfortáveis com a sociedade onde se encontravam, uma subjetividade e um corpo solitários, ilhados por um vasto mar de preconceito, incompreensão, violência e ódio.

Michel Foucault (2008) vai caracterizar os Estados modernos como sendo aqueles que não apenas exercem o direito de matar, mas que fundamentalmente se voltam para gerir a vida. Na Modernidade, a vida se torna uma questão política, aquilo que os gregos antigos denominavam de *zoé*, a vida, em sua natureza mesma, se torna matéria de intervenção política, passa a ser objeto de uma biopolítica, impensável na antiguidade, em que a vida política, o homem público, era aquele que, através do *logos*, do uso da linguagem, se distanciava desta vida animal, e constituía outro tipo de vida, a vida propriamente humana: a *bios*. Giorgio Agamben (2007) vai chamar atenção, no entanto, para o fato de que esta *zoé*, o que chama de vida nua, nem sempre será tratada pelos Estados modernos somente através de seus mecanismos de inclusão a uma dada ordem política, social e econômica, através da disciplinarização, da higienização, da docilização pedagógica dos corpos, tão ressaltadas pelas reflexões de Foucault. Para Agamben, se os Estados modernos buscam gerir a vida, mais do que infligir a morte, tal como pensava Foucault, nunca deixaram de reivindicar o direito de matar – de, no seio da própria ordem jurídica, alojar o que chamam de Estado de exceção, em que contraditoriamente a própria lei permite a sua violação em casos excepcionais. Se, para Foucault, o poder disciplinar moderno se diferenciava do poder soberano por se apoiar sobre a gestão e maximização da vida, mais do que pelo direito de morte, pelo



exercício de uma violência controlada, pedagógica, individualizada e, ao mesmo tempo, coletiva, no âmbito da população, Agamben adverte que assistimos no século XX, com a emergência da sociedade de controle, da sociedade globalizada e midiática, ao crescente funcionamento, no âmbito dos próprios Estados, de práticas de extermínio, de tortura e de violência sobre aqueles corpos considerados também como corpos de exceção, corpos que se destacam e se excluem da ordem social, da multidão, da população, corpos que se individualizam por sua rebeldia diante da soberania da lei ou da norma. Estes seriam corpos irremediáveis, irrecuperáveis para a ordem, anomalias, os quais, tal como pregavam as teorias políticas e sociais de base biológica, desde o século XIX, deviam ser extirpados do corpo social, como uma espécie de cancro ou tumor (AGAMBEN, 2002).

O episódio em que o escritor Reinaldo Arenas deixa Cuba talvez ilustre bem as reflexões feitas por Agamben. Nos primeiros dias de 1980, um chofer de ônibus atirou o veículo contra a porta da embaixada do Peru em Havana e pediu asilo político, gesto que foi seguido por todos os passageiros. Fidel Castro chamou de volta todas as pessoas, mas o embaixador respondeu que estavam em território peruano e que, segundo as leis internacionais, teriam direito ao asilo político. Dias mais tarde, para atemorizar as pessoas, Castro resolveu retirar a escolta que fazia à segurança da embaixada, o que abria espaço para uma invasão das forças de segurança do regime. Só que, ao ficarem sabendo que a embaixada estava sem escolta, milhares de pessoas entraram para pedir asilo político. No dia seguinte já havia mais de dez mil pessoas dentro da embaixada e outras cem mil, vindas de toda a Ilha, querendo entrar. O governo tratou de dispersá-las com violência e infiltrou agentes de segurança na embaixada para assassinar ex-integrantes do governo que estivessem pedindo asilo político, além de cortar a água e a luz, bem como impedir a entrada de qualquer alimento no prédio, tentando forçar uma desistência em massa. O próprio Fidel e seu irmão Raul vieram até os portões da embaixada e pela primeira vez, desde



que assumira o poder, ouviu as pessoas xingando-o, chamando-o de covarde e criminoso e pedindo liberdade. Ele mandou então metralhar todas as pessoas que, nos últimos quinze dias, dormiam em pé por falta de espaço para se deitarem, sobrevivendo em meio aos próprios excrementos – e que, em resposta, começaram a entoar o hino nacional. O regime não conseguiu impedir que a rebelião popular se tornasse notícia em toda a imprensa estrangeira. Diante das pressões internacionais e do estado de tensão interna – pois mesmo diante da dura repressão continuava a chegar pessoas a Havana para pedir asilo político, havendo ameaças de invasão a outras embaixadas –, o regime decidiu, em suas próprias palavras, publicadas no jornal oficial *Granma*, “fazer uma sangria num organismo doente”. Fidel Castro, em discurso proferido ao lado de Gabriel García Márquez e Juan Bosch, que o aplaudiam efusivamente, acusou todos os que estavam na embaixada de serem anti-sociais e depravados sexuais. O porto de Mariel foi então aberto para que, nas palavras de Castro, toda aquela escória fosse embora de Cuba. O regime espalhou pela cidade faixas com inscrições como: “Vão embora, a plebe deve ir embora. Que os homossexuais vão embora. Que a escória vá embora”. A ordem foi então de sair todos os indesejáveis. Aproveitando que os exilados cubanos em Miami, e também o próprio governo americano, se apressaram em oferecer ajuda para a saída dos amotinados, enviando barcos e concedendo visto de entrada, Fidel resolveu esvaziar as cadeias e hospícios do país, enviando para os EUA todos os presos comuns e os doentes mentais (ARENAS, 2001, p. 306-314). O Estado cubano, tal como Agamben define o Estado de exceção, não apenas gere e cuida da vida de milhares de pessoas, procurando educá-las, administrando saúde, adestrando-as nos esportes, vigiando cada movimento de seu cotidiano, ofertando-lhes lazer e trabalho, mas também exclui determinadas vidas e corpos, considerados anti-sociais, depravados, indesejáveis, dissidentes, anormais, perigosos, corpos de uma escória que não faz a menor falta para este Estado. Estas vidas e corpos, considerados como dejetos, como excrementos, como vermes,



como piolhos, tal como os judeus o foram pelos nazistas, podem ser simplesmente metralhados, mortos, encarcerados, torturados, violentados, atirados ao mar, jogados fora.

Queria chamar atenção para o fato de que os corpos considerados abjetos, considerados indesejáveis, além de terem uma marca política e moral, têm uma marca de gênero. O governo cubano, ao se decidir a extirpar o que “havia de podre na Ilha”, escolheu algumas categorias que seriam privilegiadas: a primeira delas era a dos homossexuais. A homofobia irmana as direitas e esquerdas do mundo, notadamente em um país cujos ícones da Revolução eram símbolos de virilidade e masculinidade. Esse fato gerou situações tragicômicas, como a de que as delegacias de polícia de bairro se encheram de homens desmunhecando, para provar às psicólogas de plantão que eram homossexuais. O próprio Reinaldo Arenas foi submetido a uma prova como essa, depois de responder a uma entrevista em que foi perguntado se era ativo ou passivo, já que, na cultura sexual cubana, o parceiro que exerce o papel ativo na relação sexual não é considerado homossexual. Concluída a perícia psicológica, o tenente gritou para outro militar: “Esse aí pode mandar direto” (ARENAS, 2001, p. 310). No entanto, teve ainda que assinar um documento no qual afirmava que saía do país por motivos estritamente pessoais e por ser indigno de viver em meio a uma sociedade transformada pela Revolução, por não ter abandonado práticas só condizentes com a decadente sociedade burguesa. O policial que preencheu seus documentos avisou: “Agora, já sabe: se quiser dar uma festa de despedida com todo mundo nu, tem de ser na sua casa; se não estiver em casa quando a permissão de saída chegar, vai perder a vez” (ARENAS, 2001, p. 311). Ironicamente, talvez, a permissão chegou daí a uma semana dizendo que deveria apresentar-se dentro de trinta minutos para deixar o país num lugar chamado Cuatro Ruedas.

Assim que na delegacia de polícia o consideraram indesejável, entregaram-lhe um número e mandaram que não saísse de casa. Tinha início o processo de despersonalização de um corpo considerado pelo



Estado de exceção como corpo a ser excluído da ordem e, portanto, da proteção do próprio Estado. Retirar o nome, recolher os documentos, pedir de volta a caderneta de racionamento de alimentos, evitar que leve consigo uma carta, um endereço, um número de telefone, um objeto qualquer – são procedimentos que fazem parte da transição de um corpo, da condição de ser político, da condição de cidadão, para a condição de vida nua, da condição de *bios* para a condição de *zoé*. Todos os corpos que naqueles dias foram arrolados como deportáveis, embora tendo recebido um salvo-conduto expedido pela Segurança do Estado, passaram a ser corpos matáveis, elimináveis, aos quais o Estado negava qualquer tipo de proteção. Os que iam deixando a embaixada peruana para esperar em casa a hora de sair ficaram sujeitos a todo tipo de violência. As multidões organizadas pela Segurança do Estado ficavam esperando do lado de fora para baterem nas pessoas que saíam, além de procurarem retirar os documentos que davam a elas a condição de exilados, fazendo que estes corpos não fossem mais nada do ponto de vista jurídico. Eles já não eram mais cubanos e nem sequer corpos amparados pelo direito internacional; eram corpos que podiam ser linchados nas ruas, tiroteados, humilhados. Arenas conta que um rapaz foi agredido até quedar inconsciente na rua por ter ido ao correio passar um telegrama para familiares em Miami. Um homem, na tentativa de não apanhar, jogou o carro sobre a multidão e foi alvejado na testa por um agente de segurança. No jornal *Granma*, este episódio foi narrado como um ato heróico de um defensor da Revolução, por ter matado um anti-social. As casas dos que aguardavam permissão para sair do país eram cercadas pela multidão e apedrejadas. Lázaro, o grande amor da vida de Arenas, que entrara na embaixada e lá ficara por vinte dias, saindo pesando vinte quilos a menos, ao sair do táxi que o levava ao porto de Mariel para embarcar para os Estados Unidos, recebeu inúmeras cacetadas nas costas e saiu correndo sob uma chuva de pedras e frutas podres (ARENAS, 2001, p. 309-310). Era isto que representavam aqueles corpos: frutas podres caídas da formosa e frondosa árvore



da Revolução, o lixo social, corpos mortos juridicamente e socialmente, disponíveis para serem abatidos.

As centenas de corpos sem nome, sem rosto, sem amparo jurídico, social ou político que hoje vegetam na base naval de Guantánamo, sob o rótulo genérico de terroristas, sujeitos a todo tipo de sevícias, torturas, desrespeitos, humilhações – tal como os corpos dos prisioneiros de Abugraibe ou daqueles espalhados pelas dezenas de campos de concentração ou acampamentos gerados pelas guerras que varreram o século XX, a exemplo dos nazistas, como os sequestrados encurralados em cerca de arame das Farc colombianas, as mulheres sistemática e planejadamente violentadas sexualmente na guerra dos Bálcãs –, corpos masculinos e femininos prontos para serem violados e mutilados, são testemunhas de que o terror infringido aos corpos, e através deles aos demais indivíduos que compõem uma dada sociedade, não é uma característica apenas dos Estados absolutistas ou do poder da soberania. O país que se vangloria de ser o modelo de democracia Ocidental é o mesmo que não tem pejo de manter centenas de pessoas em condição de vida nua, de negar-lhes a condição jurídica de seres humanos, com direitos universais a serem observados. É o mesmo que prevê em sua legislação o direito de matar atribuído ao Estado e de manter corpos encarcerados sem o devido processo legal e a devida imputação de algum crime. São corpos colocados à disposição discricionária do Estado e que, portanto, perdem seus direitos sociais e individuais, passando a ser apenas carne exposta aos ditames daqueles que encarnam o Estado, seus agentes e capatazes, inclusive das multidões furiosas, manipuladas pelas propagandas midiáticas estatais, que, afinal, são quem sustentam e legitimam qualquer forma de governo ou regime.

Muitas vezes, na sociedade de controle, nos Estados totalitários ou de exceção, a busca do anonimato, da despersonalização, do desaparecimento no meio da multidão pode vir a se constituir uma forma de sobrevivência ou de resistência à própria vigilância e ao controle. A história de Reinaldo Arenas, um menino que cresceu sob a ditadura



de Fulgêncio Batista, um adolescente e um adulto que teve que viver sob o regime capitaneado por Fidel Castro, poderia ser resumida como a tentativa permanente de sobreviver, de se manter vivo e de criar, de produzir sua poesia e sua literatura. Para isso teve, em muitos momentos, que viver em semiclandestinidade, que se tornar um seminômade, sem moradia certa, sem trabalho a realizar; moradia e trabalho negados pelo regime em represália ao teor de seus escritos, sempre críticos ao regime e, tendo como principal tema a sexualidade, considerados atentatórios à moral, escritos que criariam uma imagem negativa de Cuba no exterior, favorecendo a contra-revolução. O fato de conseguir retirar do país o que escrevia, apesar de toda a vigilância do regime, usando para isso os amantes estrangeiros que conhecia na Ilha, e graças a Jorge e Margarita Camacho, amigos que, na França, o ajudavam a encontrar editora que publicasse seus textos, levou a que passasse a ser sistematicamente vigiado e perseguido (ARENAS, 2001, p. 52-59; 70-72; 79-80; 147-149; 192-207). Foi demitido do emprego que conseguira na Biblioteca Nacional, mandado a realizar trabalhos forçados no corte da cana, teve sua máquina de escrever furtada com a conivência da própria tia que lhe alugava um quarto e que também mantinha o governo informado de suas atividades, inclusive de sua movimentada vida sexual, o que terminou por levá-lo à prisão, acusado de levar uma vida depravada e realizar atividades de conspiração contra o regime. Foram dois anos de prisão como preso comum, após fugir de uma delegacia, tentar sair do país através da base americana de Guantánamo, escapando por pouco de pisar em uma mina terrestre, de ser alvejado pelos guardas da muralha e de ser comido pelos crocodilos que infestavam o trecho do rio que separa o território cubano do território americano. Foi capturado depois de viver como um anônimo, quase como um animal em meio ao bosque do parque Lenin, no centro de Havana, por mais de um mês. Aí redigiu uma denúncia contra o regime cubano e uma carta onde contava a sua situação, enviando-as ao exterior através de Joris Lagarde, que seus amigos de Paris, preocupados com



seu desaparecimento, haviam enviado a Cuba. O documento, publicado no *Le Figaro*, atraiu ainda mais o ódio dos que faziam o regime (ARENAS, 2001, p. 156-168; 208-209). Reinaldo Arenas viveu, assim, por muitos anos, a situação de ter um nome de escritor, de intelectual, de ser alguém reconhecido no exterior, mas também a de um corpo anônimo, de um homem desconhecido, desprezado, silenciado, um marginal em seu país. Um corpo que o Estado podia enviar para uma antiga fortaleza colonial, construída pelos espanhóis para evitar ataques de piratas e corsários ao porto de Havana. O Castillo del Morro podia perfeitamente simbolizar esta espécie de coexistência de práticas medievais de punição com o aparato do Estado moderno. Ao colocá-lo numa prisão comum e acusá-lo de ser um estuprador, os agentes do Estado esperavam que seus companheiros de infortúnio fizessem o serviço sujo que não queriam ou não podiam realizar; esperavam que ele fosse morto, que seu corpo e sua vida, únicas coisas que lhe restavam, fossem definitivamente retirados. Mas Arenas conseguiu sobreviver não só a El Morro, mas a Villa Marista e a Torres, dois locais para onde foi transferido na tentativa que alguém eliminasse este perigo para o Estado (ARENAS, 2001, p. 210-256). Após lutar anos para conseguir continuar vivo em Cuba, na hora de deixar o país, Arenas teve que, ainda uma última vez, negar seu próprio nome para escapar do controle do Estado. Ao saber que no campo de concentração de El Mosquito, onde as pessoas aguardavam o embarque, aquelas que tinham autorização para deixar o país deviam mostrar o passaporte a um agente de segurança que conferia, numa lista, as que não podiam deixar o país – por seus nomes, pela importância e destaque que tiveram no próprio regime, na sociedade cubana ou na comunidade internacional –, Arenas adulterou seu próprio nome do passaporte transformando o *e* de Arenas em um *i*. Assim Reinaldo Arinas, e não Arenas, deixou Cuba para trás, num barco que curiosamente chamava-se *San Lázaro*, o mesmo nome de seu grande amor. Teve Arenas, ainda, que presenciar a última violência do regime contra os corpos daqueles que atravessam



a fronteira da ordem: na hora em que o barco ia saindo, um membro da guarda-costeira jogou seu fuzil na água e começou a nadar em sua direção, lanchas dele se aproximaram e foi morto a golpes de baioneta em pleno mar (ARENAS, 2001, p. 312-313). Assim que saiu do porto de Mariel, seu nome passou a ser chamado em todos os alto-falantes da cidade e a polícia o buscou durante dias (ARENAS, 2001, p. 315). Na curiosa dialética do nomear e do silenciar, que é um dos componentes do exercício do poder no Estado moderno, o mesmo Estado que o quis calar, silenciar, que quis arruinar o seu nome, a sua imagem e o seu próprio corpo, era agora quem gritava por ele aos quatro ventos, era quem procurava o seu nome, a sua voz, o seu rosto, o seu corpo. Arenas, por seu turno, que tivera que lutar diuturnamente para não perder o seu nome, para construir um nome de autor, uma obra que garantisse a sua sobrevivência mesmo depois da morte, uma espécie de testamento antecipado, mesmo pondo em perigo o seu próprio corpo, era agora quem se negava a se identificar, era quem tentava borrar o seu nome, o seu rosto, era quem procura esconder o seu corpo, sequestrá-lo do Estado que o havia capturado.

Georges Bataille (1993, 1996, 1998) contrapõe à idéia de soberania encarnada pelo Estado a de soberania que se consome totalmente em um instante, que coincide com as formas nas quais os homens doam-se a si mesmos: o riso, o combate, o luxo e o erotismo. Para ele o elemento político originário é a vida nua, vida colhida na dimensão extrema da morte, do erotismo, do sagrado, do luxo, vida pensada em sua riqueza e gratuidade, a vida do bando, daquilo que Deleuze e Guattari (1996) chamam de máquinas de guerra, que se alimentam da potência das vidas e corpos individuais que as compõem e de cuja potência e captura se alimenta a forma Estado. O soberano nasce do bando, mas dele se destaca e contra ele se volta, no ato de conter, ritualizar e dominar a violência que o possibilitou. A experiência radical da vida nua, a experiência trágica de colocá-la em risco, de experimentar os seus limites, é tudo o que a biopolítica (FOUCAULT, 2008) visa evitar e administrar.



O Estado moderno nega o caráter matável e, ao mesmo tempo, o caráter sagrado da vida nua, tentando retirar dela todas as ambiguidades e ambivalências entre o puro e o impuro, o repugnante e o fascinante. O corpo tabu das sociedades tradicionais, o corpo ambíguo entre o divino e o diabólico, o benigno e o maligno, o alto e o baixo, o corpo em risco e que se arrisca em busca da fama e da glória, em busca do sagrado e do mistério, dá lugar ao corpo máquina, ao corpo racionalizado, ao corpo higienizado, dessacralizado, desodorizado, ao corpo disciplinado. Enquanto o Estado moderno pensa o corpo político através da lógica da exceção e da regra, as sociedades tradicionais se definiam pelo prestígio do corpo sacrificial, o corpo que se deixa imolar ou para ser imolado.

A literatura e os relatos que nos deixou Reinaldo Arenas, do que teria sido sua vida, parecem colocá-lo no campo da transgressão e, portanto, no campo onde se misturam o sagrado e o profano, o canto à vida e o desejo de morte:

Lembro-me também de uma aventura com outro jovem militar. Nós nos conhecemos em frente a UNEAC (Unión de Escritores y Artistas de Cuba); dei o meu endereço, ele foi à minha casa e sentou-se na única cadeira que havia. Não precisamos falar muito; ambos sabíamos o que queríamos, pois nos banheiros da Coppelia ele já havia revelado sinais de uma excitação inadiável. Entregamo-nos a um combate sexual bastante notável. Depois de me possuir com intensa paixão e gozar, vestiu-se calmamente, pegou um bloquinho do Departamento de Ordem Pública e me disse: “Venha comigo; está preso por ser veado.” Fomos até a delegacia. Todos lá eram rapazes como aquele que me havia enrabado. Ele afirmou então que eu era veado e que tinha chupado sua pica. Expliquei a verdade e disse que ainda devia haver uma certa quantidade de sêmen dentro do meu corpo. Isso provocou uma discussão. Como ele era ativo, achava não ter cometido



nenhum delito. Ou talvez se visse como uma virgem violentada por algum depravado. O fato é que ele havia realmente gozado e agora queria me meter em cana. Os policiais ficaram perplexos diante desta confissão; o escândalo era demasiadamente óbvio. Acabaram dizendo que era uma vergonha um policial fazer tais coisas; porque eu, pensando bem, tinha minha fraqueza, mas para ele, que era macho de verdade, o fato de se meter com um veado era realmente imperdoável. Acho que houve um processo contra ele, que acabou sendo expulso da polícia, ou, pelo menos, transferido.

Tive problemas deste tipo com outros militares. Certa vez, fiquei no hotel Monte Barreto, em Miramar, com um soldado. Desde o início, falamos claramente; ambos estávamos excitados. Quando chegamos ao local em questão, ele me disse: "Abaixe-se e segure-me aqui." Apontou para sua barriga. Segurei-lhe o membro, que já estava fora da calça, mas ele levou minha mão mais para cima, até o cinto e o que senti foi um revólver. Ele pegou o revólver e disse: "Vou te matar, seu veado." Comecei a correr, ouvi uns tiros, dei um grito e me atirei no matagal. Fiquei ali um dia inteiro, ouvindo carros de polícia me procurando. Com toda certeza, o militar que perdera toda a sua excitação devia estar me perseguindo, mas não me encontrou.

Sua vida aparece como o experimentar constante de situações limite, como uma rebelião constante contra todas as formas de poder, contra todas as instituições, como uma experiência agonística. Se tornar um dissidente político em Cuba foi apenas uma das diversas formas que encontrou de praticar a vida como uma aventura arriscada, trágica, em que seu vigor, sua beleza e sua alegria residiam na ampla liberdade com que se empenhava em práticas e comportamentos que podiam colocar a sua própria vida, em perigo. Há na vida de Arenas um certo



ethos sacrificial, ele parece ser a ovelha que sempre parece caminhar para a beira do abismo e lá tenta se equilibrar e sobreviver. Cabrera Infante define Arenas como um homem apaixonado, um homem, portanto, em permanente estado de paixão, um corpo e uma subjetividade que sofrem, que se consomem no fogo do sexo e da política. Arenas foi, ao longo da vida, um corpo que se alimentou da paixão do sexo, um amante voraz, capaz de atender e deixar satisfeitos a todos os soldados de um batalhão, capaz de seduzir e fazer sexo com a quadrilha de ladrões que o queria roubar, que num só ano calculou haver mantido relações com oitocentos homens diferentes. O erotismo parece ter sido a forma encontrada por Arenas para afirmar a vida, para resistir ao contínuo e progressivo processo de matança de si que o regime cubano o submeteu. A sua liberdade sexual, o uso livre de seu corpo, parecia ser a única fronteira que o governo não conseguia vigiar e fechar. Arenas fez do seu corpo uma ilha de resistência ao controle, à opressão, à violência física e simbólica da sociedade machista, heteronormativa e totalitária em que vivia. Seu corpo desobedecia e, na desobediência, na transgressão, afirmava a sua condição de vida humana, de vida política, negando sua simples condição de vida natural. Embora o sexo possa ser visto como natural, na transgressão das normas que naturalizavam o sexo, na afirmação de sua diferença, de seu caráter criativo, estava a afirmação da sua condição humana, de que não era apenas *zoé*, mas *bios*. Política e corpo aí se encontram, tal como na biopolítica moderna. Sua literatura é a escrita de seu corpo rebelado, de seu corpo político porque rebelde e transgressor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.



ARENAS, Reinaldo. *Antes que Anoiteça*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

BATAILLE, Georges. *El Estado y el Problema del Fascismo*. Barcelona: Pre-Texto, 1993.

_____. *O Erotismo*. 3. ed. Lisboa: Antígona, 1988.

_____. *Lo que entiendo por soberania*. Barcelona: Paidós, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. 33 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.



ANTES DAS LETRINHAS: HOMOSSEXUALIDADE, IDENTIDADES SEXUAIS E POLÍTICA¹

Júlio Assis Simões

O jornal *Lampião* e o grupo Somos, de São Paulo, são consagrados hoje como referências da primeira onda de mobilização política em defesa da homossexualidade no Brasil.² O ano em que ambos vieram à luz, 1978, é considerado hoje como data inaugural do movimento homossexual brasileiro. Não cabe dúvida sobre a importância de ambos, mas vale ressaltar que o reconhecimento que a eles se presta, hoje, se deve não tanto por terem sido, respectivamente, o primeiro jornal e o primeiro grupo a tratar da homossexualidade como questão social e política, nem por terem representado (e como efetivamente foram) uma experiência marcante na vida de seus participantes diretos e de todos aqueles que de alguma maneira estiveram à sua volta. O fato de terem sido alvo de estudos e publicações deta-

¹ Versão modificada da comunicação apresentada na Mesa-Redonda 13 – Homossexualidades e transgêneros. Seminário Fazendo Gênero 8, UFSC, agosto 2008. Uma discussão mais ampla dos temas aqui tratados pode ser encontrada em Simões e Facchini, 2009.

² Sigo aqui a periodização proposta por Facchini, 2005.



lhadas – que, sobretudo em relação ao Somos,³ documentaram suas atividades e examinaram seu ideário e suas divergências internas – pesou decisivamente para transformar o seu estilo de militância em modelo – de época, pelo menos.

Neste texto vou recuperar algumas características que marcaram essas expressões da primeira onda do movimento político homossexual, notadamente seu despojamento organizacional, seu foco nas trocas experiências pessoais e suas ambições libertárias. Busco localizar também o modo como eram então nelas tratadas as diversas expressões de sexualidades dissidentes que se abrigavam no amplo guarda-chuva da homossexualidade e que, atualmente, se constituíram como novas identidades coletivas dentro do movimento mais amplo agora designado com LGBT. Além de sublinhar que várias das tensões e divergências, que presentemente marcam as relações entre essas diferentes identidades – seja dentro das organizações do movimento, seja nas conexões do movimento com as demais instituições da sociedade civil e da sociedade política –, se manifestavam e desenhavam já naquele momento, meu interesse é problematizar a configuração identitária do movimento nessa primeira onda. Apoiado no material aqui apresentado, busco mostrar que os protagonistas do movimento estavam divididos entre constituir ou não uma “identidade homossexual”; e que, mesmo nas formulações de identidades sexuais acionadas, as categorias mobilizadas e seus significados estavam longe de ser unívocos e convergentes. Considero que essa diversidade e divergência têm a ver com modos particulares de operar categorizações, classificações e vivências referidas à homossexualidade, bem como com o próprio campo de possibilidades aberto pela perspectiva de afirmação positiva da homossexualidade, na conjuntura focalizada.

³ Sobre o Somos, baseio-me especialmente em MacRae, 2007. Outra importante referência é Trevisan, 2007, especialmente Parte V, “A manipulação da homossexualidade liberada”. Alguma informação também pode ser encontrada em Green, 2000 (Cap. 6). Esses três autores foram participantes e testemunhas diretas do que relatam. Para uma visão do impacto do Somos nas interpretações posteriores do movimento homossexual, ver Facchini, 2005 e Simões e Facchini, 2009.



SAINDO DO GUETO

Brasil, março de 1978. Ventos favoráveis sopram no rumo de uma certa liberalização do quadro nacional: em ano eleitoral, a imprensa noticia promessas de um Executivo menos rígido, fala-se na criação de novos partidos, de anistia; uma investigação das alternativas propostas faz até com que se fareje uma “abertura” no discurso brasileiro. Mas um jornal homossexual, para quê? (LAMPIÃO, 1978, p. 2).

O primeiro parágrafo do editorial do número zero do *Lampião*, intitulado “Saindo do gueto”, reproduzido acima, resume o cenário político e cultural em que se desenhava a construção de um movimento político homossexual no país. Abafadas as dissidências à direita dentro do próprio regime, o governo do general Ernesto Geisel, em seu período final, acenava com uma distensão lenta, gradual e segura. O movimento estudantil voltara às ruas, e os operários dos setores de ponta da indústria não tardariam a usar novamente o direito de greve. Outras vozes políticas começavam a se fazer ouvir. Homossexuais que se apresentavam como uma “minoridade oprimida” juntavam-se, à sua maneira, ao coro de oposição à ditadura.

No formato tablóide, característico da imprensa alternativa da época,⁴ com 16 páginas e periodicidade mensal, *Lampião*⁵ teve a sua primeira edição experimental, de circulação restrita, em abril de 1978.

⁴ No Brasil sob a ditadura militar escancarada, com a grande imprensa manietada pela censura da ditadura militar, começaram a surgir, a partir de 1969 e ao longo dos anos 1970, jornais alternativos fora das grandes empresas de mídia, em formato tablóide, que funcionavam como veículos de crítica política e cultural. Eram chamados de “imprensa alternativa” ou “imprensa nanica”.

⁵ O nome completo do jornal era *Lampião da Esquina*, sendo o complemento “da Esquina” acrescentado por questões de registro comercial, já que existia então uma editora com o nome “Lampião”. Os exemplares, porém, estampavam a palavra “Lampião” em letras garrafais, e foi por esse nome que o jornal ficou conhecido. Por isso, vou me referir a ele aqui apenas dessa forma abreviada.



Além de reportagens e ensaios e entrevistas especiais, o jornal trazia páginas regulares de opinião, noticiário geral, cobertura de artes e espetáculos, seção de cartas e espaço reservado à publicação de poemas e contos. A receptividade inicial ao jornal foi boa e em breve a tiragem passaria a 15 mil exemplares, com distribuição ampliada em algumas grandes cidades do país, para além de São Paulo e Rio de Janeiro. Sua derradeira edição, de número 37, saiu em junho de 1981, perfazendo três anos de existência.

Lampião era, em vários aspectos, muito diferente de tudo o que lhe havia precedido em termos de imprensa homossexual. Para começar, reunia em seu Conselho Editorial um conjunto de jornalistas, escritores e intelectuais de considerável peso na vida cultural brasileira, que emprestavam uma inédita legitimidade à empreitada. Aguinaldo Silva, então repórter policial de *O Globo*, já era reconhecido como importante escritor, por livros como *Primeira Carta aos Andróginos* e *República dos Assassinos*. Antonio Chrysóstomo era um polêmico crítico de música popular, estabelecido no Rio de Janeiro, que trabalhara em *Veja* e *O Globo*. Darcy Penteado já era um respeitado e estabelecido artista plástico em São Paulo, que passara a se dedicar também à literatura. Gasparino Damata, jornalista, escritor e ex-diplomata, de origem pernambucana e radicado no Rio de Janeiro, fora organizador de duas antologias pioneiras de contos homoeróticos. Jean-Claude Bernardet já era um dos mais importantes críticos e pesquisadores de cinema do país, autor de um renomado estudo sobre o Cinema Novo. João Antonio Mascarenhas tinha uma longa carreira como alto funcionário do Ministério da Educação. João Silvério Trevisan era um emergente escritor paulista, tendo publicado um elogiado livro de contos, *Testamento de Jônatas deixado a Davi*. Peter Fry já era uma das principais referências no ensino e na pesquisa em Antropologia Social no meio acadêmico brasileiro. Completavam o grupo de notáveis no Conselho Editorial os jornalistas Adão Acosta, Clóvis Marques e Francisco Bittencourt. A lista de colaboradores



reunia nomes igualmente expressivos no âmbito do jornalismo, das letras e da universidade.

Alguns dos editores do *Lampião* tinham também um histórico diversificado de engajamento político, incluindo, em alguns casos, contatos com os movimentos políticos homossexuais fora do país. Em Pernambuco, antes do golpe militar de 1964, Aguinaldo Silva fora próximo de ativistas do PCB, embora não mantivesse vínculo formal com a organização. Em 1969, permaneceu numa cela incomunicável por 45 dias no presídio da Ilha das Flores, no Rio de Janeiro, por ter escrito um prefácio a uma edição dos *Diários* de Che Guevara. Mais tarde, foi colaborador do *Opinião* e um dos fundadores do *Movimento*, assim como Jean-Claude Bernardet. João Silvério Trevisan, nos anos 1960, militara nas organizações estudantis da esquerda católica e no grupo Ação Popular (AP). Peter Fry tinha estado nos EUA, no começo dos anos 1970, quando tentara se aproximar do movimento gay de lá. Também no começo da década de 1970, João Silvério Trevisan morou por algum tempo nos EUA, onde conheceu ativistas do *Gay Liberation Front*, e também vários estudantes de esquerda, inclusive um jovem formado em Ciências Políticas, James Naylor Green, militante de uma organização trotskista, o qual, estimulado por Trevisan, viria em seguida ao Brasil tornar-se participante ativo do Somos e colaborador do *Lampião*. João Antonio Mascarenhas teve acesso às informações sobre movimento homossexual internacional por meio da emergente imprensa gay britânica e norte-americana.

Lampião se diferenciava também no modo como abordava a homossexualidade. O jornal procurava oferecer um tratamento que combatesse a imagem dos homossexuais como criaturas destroçadas por causa de seu desejo, incapazes de realização pessoal e com tendências a rejeitar a própria sexualidade. Mas não fazia isso de modo a se concentrar exclusivamente nos homossexuais, e sim os apresentando como uma dentre as várias minorias oprimidas que tinham direito a voz. O jornal se propunha a “sair do gueto” e ser um veículo pluralista



aberto a diferentes pontos de vista sobre diferentes questões minoritárias. Isso foi posto em prática com a publicação de matérias sobre movimento feminista, movimento negro, transexualidade, sadomasoquismo, populações indígenas, prisioneiros, ecologia e até mesmo uso de maconha. Embora o jornal não tivesse encontrado mulheres dispostas a atuar em seu Conselho Editorial, várias estiveram presentes como entrevistadas, entrevistadoras, autoras e focos de ensaios e reportagens. Matérias sobre feminismo e homossexualidade feminina foram publicadas regularmente.⁶ O jornal também se preocupava com as condições dos que se dedicavam à prostituição masculina e feminina, tendo realizado matérias e entrevistas com travestis, garotas e garotos de programa.

A visão política do *Lampião* orientava-se para uma alternativa libertária, que desafiava convenções e convicções políticas expressas na época tanto no campo conservador quanto na esquerda. Para isso, contribuíra também a postura adotada por alguns dos exilados políticos que retornavam ao país e os livros de memórias que passaram a ser publicados a partir de 1979, com destaque para *O que é isso, companheiro?*, de Fernando Gabeira, entrevistado na edição de n. 18 (nov./1979), em que um trecho de seu livro foi reproduzido, na seção de literatura. Em dezembro de 1979, o jornal lançou uma edição especial batizada de “libertários”, cuja chamada de capa anunciava “as mais explosivas entrevistas já feitas no Brasil sobre política sexual”, reunindo parte daquelas publicadas nos dois primeiros anos de existência do jornal, com um elenco eclético incluindo Fernando Gabeira, Abdias Nascimento, Ney Matogrosso, Lecy Brandão e Clodovil, entre outros.

⁶ *Lampião* publicou uma impactante entrevista com a cantora Lecy Brandão, em que ela falava abertamente de sua homossexualidade (n. 6, nov./1978). O jornal deu cobertura a vários eventos feministas. Cabe destacar também duas matérias produzidas em colaboração com mulheres participantes do grupo Somos, uma com vivências lésbicas, publicada no n. 12 (maio/1979), e outra com um roteiro comentado dos espaços de sociabilidade lésbica então existentes em São Paulo, no n. 13 (jun./1979).



Lampião sempre deu grande ênfase às questões de discriminação, violência e arbitrariedade policial que atingiam homossexuais, por meio de chamadas de impacto.⁷ O jornal combateu também a proposta, em voga em 1980, de oficialização da prisão cautelar, ao mesmo tempo em que denunciava os limites da campanha em favor da anistia política, por desconsiderar a situação dos presos comuns. Por conta disso, o jornal passou a sofrer inquérito policial em novembro de 1978, por supostas ofensas à moral e aos bons costumes. Durante o inquérito, seus editores foram submetidos a constrangimentos e vexames por parte de autoridades policiais. O inquérito foi arquivado em dezembro de 1979, mas as ameaças continuaram, ao longo de 1980, com bombas jogadas contra bancas em atentados promovidos por grupos paramilitares, acompanhados de panfletos contra “jornais alternativos e revistas e jornais pornográficos”.

No *Lampião*, o enfoque informativo, opinativo e politizado da homossexualidade e de todas as outras questões então tidas como minoritárias se fazia predominantemente por meio da incorporação da linguagem popular do meio homossexual, com farto uso de palavras como “bicha”, “boneca”, “viado” e equivalentes. Marcante nesse aspecto era a apimentada “coluna social” denominada *Bixórdia*, que o jornal passou a publicar regularmente a partir da edição de n. 5 (out./1978). Nesta coluna, a personagem Rafaela Mambaba exercitava

⁷ Por exemplo: “Crimes sexuais”, n. 6, nov./1978; “Geni é a mãe”, n. 22, mar./1980; “Querem matar os travestis”, n. 24, maio/1980; “A volta do esquadrão mata-bicha”, jun./1980. A referência a “Geni” se deve ao sucesso atingido, entre 1979 e 1980, pela canção “Geni e o Zepelim”, de Chico Buarque, que fazia parte da “Ópera do malandro”, uma adaptação da “Ópera dos três vinténs”, de Bertolt Brecht e Kurt Weil. Chico Buarque transformara a prostituta “Jenny”, da canção original, na bicha/travesti “Geni”, alvo de todo tipo de chacota e humilhação, que salva os moradores de sua cidade do ataque de um poderoso vilão, mas volta a ser vilipendiada por eles no final. O refrão era forte: “Joga pedra na Geni/ Joga bosta na Geni/ Ela é feita pra apanhar/ Ela é boa de cuspir/ Ela dá para qualquer um/ Maldita Geni”. Contrariamente às intenções críticas do compositor, o refrão se prestava como forma de ofensa pública a mulheres e bichas.



o linguajar ferino e malicioso atribuído às travestis e às “bichas loucas”. Isso distanciava o jornal da sobriedade de *Opinião* ou *Movimento* e o aproximava mais do estilo irreverente e anárquico de *O Pasquim*,⁸ embora *Lampião* procurasse também enfrentar o “machismo” que considerava “característico” deste último.

Havia desacordos e divergências entre editores e colaboradores do *Lampião* a respeito de quase tudo. Uma querela em torno dos termos que seriam apropriados para se referir à homossexualidade marcou os primeiros números do jornal. Havia quem fosse contrário ao uso de “gay” por considerá-lo imperialista e alheio à realidade brasileira. Na entrevista com Winston Leyland feita por João Silvério Trevisan e James Green, publicada na edição do n. 2 (jun.-jul./1978), o termo gay, abundantemente empregado pelo entrevistado, foi traduzido como “entendido”. Outro mal-estar era causado pelo uso das palavras consideradas pejorativas. Uma curta matéria de Aguinaldo Silva, na edição do n. 3 (ago./1978), defendia esse procedimento como estratégia para esvaziar seu potencial ofensivo:

O uso de tais palavras em *Lampião*, na verdade, tem um propósito. O que nós pretendemos é resgatá-las do vocabulário machista para, em seguida, desmistificá-las. Vejam bem, até

⁸ *O Pasquim* foi o pioneiro dentre os jornais da imprensa alternativa. Foi criado em 1969 por um grupo de jornalistas cariocas que usava de um estilo muito particular, marcado pelo humor anárquico e irreverente, para tratar de temas ligados a costumes e comportamento. Severamente perseguido pela censura, o jornal era obrigado a submeter suas matérias diretamente a Brasília – como ocorreu mais tarde com os semanários *Opinião* e *Movimento*, ambos de perfil mais sóbrio, voltados para a crítica política – e seus realizadores passaram por várias prisões coletivas. Ao tratar da homossexualidade, *O Pasquim* produziu algumas matérias célebres, como a entrevista com Madame Satã, famoso malandro homossexual da Lapa carioca, ao lado de inúmeras provocações com farta utilização da palavra “bicha”, que valeram ao jornal e a seus integrantes a qualificação de “machista”. *O Pasquim* foi o primeiro veículo de grande circulação a tratar (ainda que com sua proverbial idiossincrasia) da contracultura, do *underground* e do “desbunde”, termos que ajudou a difundir e a popularizar, como expressões de estar “fora do sistema” e de negar a “caretece”.



agora elas foram usadas como ofensa, serviam como o meio mais simples para mostrar a “separação” que existe entre o *nosso* mundo e o dos *outros*. Isso faz com que, temendo o peso de tais palavras, criemos outras igualmente mistificadoras, embora, para quem as adota, sem qualquer tom pejorativo: *entendido*, por exemplo; e até mesmo que empreguemos sutilmente termos de um outro idioma, como é o caso de *gay* (*Lampião* bagunçou logo o coreto, traduzindo-a para *guei*, que significa *absolutamente nada*).

A primeira coisa a fazer, portanto, é perder o medo das palavras. O caminho para isso é usá-las.

Outros debates e desentendimentos correlatos se davam em torno do “machismo”, descortinando as tensões entre o universo das “bichas loucas” e os propósitos da militância respeitável, encarnada, ainda que com variações, por parte considerável dos editores, colaboradores e leitores de *Lampião*. Na edição do n. 2, foi publicada uma crítica sobre o disco do popular grupo norte-americano Village People, em cuja notória capa os componentes encarnavam tipos combinando estereótipos de masculinidade, “raça” e “etnia”, bastante característicos do repertório de fantasias homoeróticas masculinas que projetam na figura do trabalhador braçal negro, indígena ou mestiço o “macho” ao mesmo tempo desejado e temido. Embora reconhecendo que tais figuras, no caso, se prestavam apenas à diversão descomprometida, o crítico Antonio Chrysóstomo deplorava não só a pobreza musical do disco, mas, sobretudo, o machismo subliminar e a “virilidade usada para o lucro safado”. Na edição do n. 4 (set./1978), em contraste, foi publicado um texto em que Peter Fry saía em defesa da imprensa caseira homossexual, contra o ataque violento de um leitor do jornal que a tachara de “produção de uma camarilha machista que só consegue se impor através do ridículo, da vulgaridade”.



Nesta mesma edição do n. 4, um texto de João Antonio Mascarenhas apontava o “machismo” das bichas pintosas e travestis em termos que ecoavam as críticas feministas aos estereótipos de gênero:

Quando o homossexual fala com voz de falsete, faz ademanos alambicados, dá gritinhos e requebra os quadris, ele, sem se dar conta, está, de um lado, imitando a mulher objeto sexual, a mulher cidadã de segunda classe, a mulher idealizada pelos machistas e, por outro lado, por deixar de aceitar sua orientação sexual com naturalidade (pois a efeminação é evidentemente artificial), acha-se a fornecer argumentos aos machistas que se negam a admiti-lo como homem comum, que usa sua sexualidade de forma pouco convencional... O travesti, então, leva essa atitude ao paroxismo, chegando a submeter-se a operações cirúrgicas para ocultar a identidade. Sua ambição máxima consiste em transfigurar-se na mulher vamp, no sofisticado objeto sexual tão comercializado por Hollywood nas décadas de 30 a 50.

Esse texto de Mascarenhas era um contraponto à primeira de uma série de matérias e imagens publicadas no *Lampião* que retratavam “os” travestis (na época, o termo era usado sempre no masculino) de um ponto de vista altamente positivo e até mesmo apologético. Essa primeira matéria, sobre a travesti Geórgia Bengston, era acompanhada de um ensaio fotográfico intitulado “Travestis! Quem atira a primeira pedra?”. Vários outros ensaios fotográficos com o tema voltaram a aparecer no jornal. No que foi publicado na edição do n. 11 (abr./1979) sob o título “Sugestões para o pesadelo da madrugada”, o texto realçava a capacidade das travestis de desencadear “o medo irracional que acomete muitas pessoas hetero nas quais o homossexualismo provoca um pavor, a sensação de já ter visto aquilo em algum lugar, provavelmente no mais íntimo de todos os seus pensamentos”.



Outra visão do fascínio por travestis e pela alteridade neles projetada pode ser encontrada no preâmbulo de João Silvério Trevisan a uma longa entrevista, publicada na edição do n. 19 (dez./1979), realizada na casa de Darcy Penteado, com duas travestis recrutadas na “batalha” no centro de São Paulo, junto com a advogada paulista Alice Soares, que então orientava um serviço de atendimento jurídico à clientela carente, com atenção especial a prostitutas e travestis: “Darcy abre a porta de sua casa para os dois travestis entrarem. Eles olham sem conseguir disfarçar o deslumbramento diante dos quadros e luzes. Eu, Alice Soares, Glauco Mattoso e Jorge Schwartz olhamos para eles não menos deslumbrados. Nossos mundos parecem estar a quilômetros de distância”.

Lampião publicou pelo menos duas matérias relevantes sobre transexuais. Uma delas, na edição do n. 5 (out./1978), reverberava o protesto diante da condenação do cirurgião plástico Roberto Farina pela Justiça de São Paulo, em julho de 1978, por ter realizado sete anos antes uma operação de “reversão sexual”, configurada como crime de lesões corporais dolosas de natureza gravíssima, equivalendo à mutilação do paciente. A ação contra o cirurgião não fora impetrada pelo paciente, Valdir Nogueira – que, ao contrário, saíra em defesa do médico, argumentando que ele lhe dera “uma nova vida” –, mas sim por um promotor público. A matéria trazia uma reportagem sobre um programa de TV dedicado ao assunto, apresentado pelo então popular animador Flávio Cavalcanti, no qual Darcy Penteado, convidado para o debate, tinha declarado, sob forte emoção, que a condenação era ridícula porque se tratava de um caso de direitos humanos. Aguinaldo Silva abria a matéria com um artigo em que salientava tratar-se de um caso de “julgamento moral”, motivado pela ameaça que as cirurgias de reversão sexual podiam representar para as instituições do casamento e a família, e concluía com reflexões provocativas sobre o papel da medicina em relação à transexualidade (referida, na época, como “transexualismo”). Vale citar um trecho:



O que se julgou – e a condenação, me permitam dizer, já existia antes mesmo da sentença do juiz – portanto, foi a ousadia de Valdir, que tentou mudar seu próprio destino, transformando-se em Valdirene. Tanto que não se utilizou do processo para levantar a única discussão realmente válida sobre o tema, que é a seguinte: o transexualismo... é um fato científico ou apenas uma figura criada pela medicina para justificar esse tipo de operação? Afinal, só se começou a falar em transexuais depois que os médicos descobriram que podiam operá-los. Não teria essa operação o objetivo de conseguir lucros às custas de homossexuais que, tendo aprendido desde cedo que em matéria de sexo só existem duas opções, e rejeitando aquela que a natureza supostamente lhes destinou, procurariam na outra uma saída para sua insatisfação?

Esse questionamento se repetiria na reportagem maior publicada na edição do n. 35 (abr./1981), cuja chamada de capa era “A bicha que virou mulher”, e incluía depoimentos curtos de várias travestis com opiniões sobre a cirurgia e uma entrevista maior com Claudie, transexual bem-sucedida que fizera operação no Marrocos, morara na Europa e, na época, circulava pelo Rio de Janeiro com um namorado argelino, a quem sustentava.

Referências sobre a bissexualidade eram esparsas no jornal. A discussão maior a esse respeito foi provocada pelas declarações de Darcy Penteado, num debate sobre o tema publicado na revista *Status*, publicação erótica de certo sucesso na época. Darcy Penteado afirmara que o “bissexualismo” (como se dizia então) era apenas “uma fachada para homossexuais enrustidos e mal-resolvidos”. O cineasta Antonio Calmon reagiu numa carta publicada na edição do n. 35 (abr./1981), ao lado de uma tréplica de Darcy Penteado. Seguem trechos do bate-boca, que ilustram tensões presentes até hoje:



Calmon: Nem todo bissexual, como afirma o senhor Penteado, usa a relação heterossexual como defesa diante da sociedade. Existem pessoas que simplesmente gostam das duas coisas. Sempre afirmei publicamente meu homossexualismo com orgulho, e sou bastante discreto com relação a meu lado heterossexual. Faço isso por uma visão política anti-sistema, visão sofisticada demais para o senhor Penteado e outras pessoas conservadoras... Alguém andou escrevendo no *Lampião* que bissexualismo é coisa de esquizofrênico. O que é que ele (ela) propõe: tratamento psiquiátrico, choques elétricos, campo de concentração? É uma posição idêntica a de certas esquerdas que combatem a ditadura para instalar um governo tão repressivo ou mais.

Darcy: Meu ataque (que você não quis entender) é ao bissexualismo que vem sendo usado como escudo por conhecidos homossexuais de nome ou imagens públicas, imaginando que este pega melhor que o homossexualismo declarado, perante o seu público consumidor. Ora, isso não deixa de ser enrustimento! Essa é a tal bandeira careta que citei, apesar de que, para mim, o bi é e será antes de tudo um homossexual, até que as denominações desapareçam, substituídas por um conceito genérico de sexualidade múltipla.

Essas divergências de opiniões e valores envolvendo travestis, transexuais e bissexuais conviviam com uma prudente abordagem da própria homossexualidade. Se, no *Lampião*, tendia a prevalecer a visão de que os homossexuais poderiam se articular em torno do interesse comum de reivindicar o direito “a uma existência não mistificada, limpa, confiante, de cabeça levantada” – para usar os termos de um artigo de Darcy Penteado, curiosamente intitulado “Homossexualismo, que coisa é esta?” – ao mesmo tempo se evitava oferecer e promover uma resposta definitiva a esta própria interrogação.



SOMOS SE ASSUME

Acreditamos que é necessária uma profunda transformação social, que ponha fim à divisão de classes na sociedade, sejam elas econômicas ou sexuais. Para tanto, é preciso que os homossexuais encontrem seus próprios caminhos. A mudança tem de começar em nós mesmos, na luta contra nosso machismo e nosso autoritarismo (SOMOS apud MacRAE, p. 146).⁹

Em abril de 1978, no momento em que vinha à luz a edição do n. zero do *Lampião*, o jornal *Versus*, já então ligado à organização trotskista Convergência Socialista (atual PSTU), promoveu uma semana de debates políticos que incluiu um dia de discussão sobre a imprensa alternativa. Uma tentativa de impedir a participação do representante do *Lampião* nesse debate, rebatida pela leitura de uma moção de protesto, desencadeou uma acalorada discussão sobre homossexualidade e política. O núcleo original do que viria a ser o Somos formou-se dos participantes desse debate, que se identificavam como homossexuais interessados em discutir sua sexualidade “a partir de suas próprias vivências”. O grupo, naquele momento, era composto por cerca de quinze homens, que passaram a realizar reuniões semanais dedicadas a relatos confessionais, seguindo uma prática já consagrada nos grupos feministas, e também a discussões sobre a possibilidade de formação de um movimento político mais amplo em aliança com feministas e outras minorias. Sua primeira aparição pública ao vivo ocorreu em fevereiro de 1979, por ocasião da participação numa semana de debates sobre movimentos de emancipação de grupos discriminados promovida pelos estudantes do Centro Acadêmico do curso de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo. O grupo foi aí batizado como “Somos”,

⁹ Trecho da carta de princípios “Nossa Proposta”, com que o grupo Somos se apresentou publicamente, em 1979.



nome que, entre outras coisas, evocava o título do jornal publicado pela extinta Frente de Libertação Homossexual da Argentina.

Ao longo do ano de 1979, o Somos viveu uma fase de veloz e progressivo crescimento, incorporando dezenas de novos integrantes, inclusive mulheres. As reuniões gerais mensais passam a ser realizadas em espaços maiores, em salões de festa de prédios em que residiam alguns participantes ou em teatros, e chegaram a reunir mais de uma centena de pessoas. O grupo passou a se dividir em vários subgrupos menores, chamados primeiramente “de identificação” e depois “de reconhecimento”, que se reuniam semanalmente segundo o estilo confessional, com relatos autobiográficos em que eram reveladas as idéias sobre a sexualidade em geral e a homossexualidade em particular. Constituiu-se também um subgrupo de “atuação”, composto por representantes dos vários grupos de identificação, que tinha o papel de coordenar as atividades políticas mais amplas do grupo.

Os processos de tomada de decisão no Somos tinham por norma o consenso. Uma motivação forte em boa parte de seus integrantes era evitar a cristalização de lideranças e incentivar um estilo de ação autogestor. As coordenações das reuniões gerais, assim como dos subgrupos de identificação e atuação deveriam ser rotativas. Na prática, isso implicava reuniões longas, com uma profusão de debates e dificuldades operacionais de toda sorte que, paradoxalmente, contribuíam para concentrar as posições de direção em um pequeno conjunto de pessoas com interesse e disponibilidade, que se distinguiam pelo carisma pessoal e pela habilidade retórica. Com a expansão e diversificação do grupo e o decorrente acirramento de divergências, a exigência de consenso passou a ser também um trunfo manipulado por quem se opunha a determinadas propostas ou buscava evitar mudanças de orientação para o grupo. Nessas ocasiões, acusações de “machista”, “fascista” e “autoritário”, termos usados de forma intercambiável e indiscriminada, costumavam ser recursos poderosos para conter e calar um oponente, sob o lema de que o autoritarismo devia ser combatido



em todas as suas manifestações. Também se dizia, com humor, que as decisões no Somos não eram realmente tomadas por “consenso”, e sim por “cansaço”.¹⁰

Um dos raros consensos entre os participantes do Somos era o princípio de que o grupo deveria ser exclusivamente formado por homossexuais. Estabelecida uma relação de oposição entre hetero e homossexuais, que envolveria uma situação de opressão dos segundos pelos primeiros, considerava-se que os homossexuais, como oprimidos, somente poderiam encontrar a si mesmos, aceitar-se e recuperar sua autonomia estando entre iguais. O suposto, certamente muito discutível, era o de que um ambiente formado por homossexuais seria mais igualitário, assim como as relações homossexuais, por se darem entre “iguais”, seriam menos assimétricas que as heterossexuais.

Essa exclusividade homossexual costumava ter um efeito positivo nas reuniões dos subgrupos de identificação e reconhecimento, contribuindo para que os recém-chegados se sentissem menos constrangidos e lidassem melhor com seus próprios sentimentos de culpa e autodepreciação. Sem seguir nenhum parâmetro rígido, essas reuniões consistiam basicamente de relatos autobiográficos, nas quais todos os participantes tinham oportunidade de expor e discutir suas concepções e vivências a respeito da sexualidade e da homossexualidade em particular. Essa experiência adquiriu grande importância para muitos participantes, que encontraram no grupo uma fonte crucial de relações de afeto, amizade e apoio emocional, que não raro perduraram fora dele. Era bastante disseminado o sentimento de ter encontrado a própria turma, de se considerar “casado com o grupo”. Correlato a isso, eram questionadas a monogamia e a possessividade nos relacionamentos mais estáveis.

¹⁰ Baseio-me aqui em minhas próprias memórias desse período, como frequentador das reuniões gerais do Somos, e de parte das reuniões de seu Grupo de Atuação, de maio a dezembro de 1979. O leitor pode confrontar as versões opostas sobre essa dinâmica organizativa, apresentadas por MacRae, 2007, cap. 5 e por Trevisan, 1990, parte V, cap. 2.



Na apresentação pessoal, indumentária, postura corporal, gestos e tom de voz, a maioria das moças e rapazes que integravam o *Somos* não se distinguia do padrão vigente entre as moças e rapazes de sua geração. Trejeitos acentuados ou roupas espalhafatosas não eram a tônica. Ao contrário, predominavam roupas sóbrias, estilo camiseta e *jeans*, e a conduta geral não era nada muito diferente do que se via numa assembléia estudantil. As assimetrias entre homens e mulheres deveriam ser combatidas, bem como a polarização ativo/passivo e os estereótipos efeminado/masculinizada, ainda que se admitisse que isso tivesse importância no plano das fantasias eróticas. Em contrapartida, as palavras “bicha” e “lésbica” deviam ser usadas, como uma espécie de senha de pertencimento, a fim de “esvaziar” seu conteúdo pejorativo.

O grupo não tinha opinião fechada quanto às origens ou aos fundamentos da homossexualidade. Discussões desse tipo costumavam ser desqualificadas como perda de tempo, já que predominava a visão de que tudo o que fora produzido pela ciência e pela academia a esse respeito seria apenas uma expressão mais asséptica do mesmo preconceito que contaminava toda a sociedade. Uma atitude geral era considerar que a homossexualidade de cada um era uma questão de foro íntimo, e que ninguém – família, escola, Igreja ou Estado – tinha o direito de se intrometer nisso. É bastante provável que muitos se sentissem homossexuais desde sempre, visto que a idéia de “opção” despertava considerável rejeição.

O princípio de que era preciso reconhecer, aceitar e assumir a própria homossexualidade, dominante nos subgrupos de identificação, reforçava a visão de algo que, de alguma maneira, era parte essencial da pessoa, uma marca inescapável e certamente “incurável”, sobre a qual não se podia ter outro tipo de controle que não o seu reconhecimento. Acrescentava-se a isso o objetivo de combater a desigualdade e a dominação nas próprias relações afetivas e homossexuais, que costumavam ser associadas à predominância de estereótipos e caricaturas da *bicha* e do *bofê*, ou da *fancha* e da *lady*. Esse combate deveria conduzir



a uma mudança total do sistema social, para uma forma vagamente igualitária.

Esse conjunto de idéias e atitudes abrigava tensões e inconsistências, que às vezes poderiam ser expressas pela mesma pessoa. Para ilustrar a diversidade de pontos de vista presentes no *Somos*, consideremos algumas falas em um debate realizado com integrantes do grupo sobre homossexualidade e repressão. O debate aconteceu em março de 1979, com a moderação do professor e crítico literário Flávio Aguiar, e foi publicado no mesmo ano na coletânea *Sexo & poder* (MANTEGA, 1979), referência importante numa época em que crescia o interesse do mercado editorial brasileiro sobre temas relacionados a gênero, sexualidade e política.

Questionado sobre a identidade e conceituação de homossexual, um influente membro do grupo disse:

Emanoel – A homossexualidade está presente em qualquer indivíduo, como parte da sexualidade dele. A nossa questão é como um indivíduo chega a se descobrir como homossexual e é pressionado para assumir um estereótipo... Não existe “o homossexual”, qualquer pessoa é homossexual na medida em que qualquer pessoa tem tendência. A sexualidade do indivíduo é um leque aberto. Não existe, portanto, o homossexual com determinadas características: existe o homossexual como adjetivo, na relação que acontece na cama.

Perguntado sobre bissexualidade, outro membro respondeu:

Jorge – Os bissexuais são aqueles que vivem num esquema mais ou menos esquizofrênico: por um lado tratam de preservar a imagem da família bem estabelecida. Por outro, têm lateralmente as suas atividades homossexuais. Há também aqueles homossexuais com mentalidade machista; ao desempenhar



um papel “ativo”, acreditam não ser contaminados pela homossexualidade. Para eles, os homossexuais são *os outros*. São preconceitos machistas dentro de uma sociedade que forjou esses mitos dentro do próprio pensamento homossexual.

Em relação à questão, lançada pelo moderador, relacionada à homossexualidade como “uma conquista em relação à heterossexualidade” ou um “estádio de desenvolvimento”, outro influente membro do grupo adicionou novas considerações, retomadas pelo citado acima em primeiro lugar:

Glauco – O próprio homossexual está muito pouco esclarecido a respeito de sua homossexualidade, tanto assim que reproduz, na prática, os padrões heterossexuais, caricaturando as funções de atividade e passividade, por exemplo. Existe sempre aquela bicha “pintosa”, desmunhecada, à procura do seu “bofe”, isto é, aquele que vai exercer o papel masculino. Isso é muito falso, pois não tem nada a ver com a homossexualidade em si.

Emanuel – O que se pretende não é que essa caricatura heterossexual possa ser mostrada livremente dentro da sociedade, mas sim acabar com essa reprodução heterossexual e colocar um modelo de relação onde não exista a divisão de papéis, um dominador e um dominado; acho que os homossexuais mais conscientes pretendem que se estabeleça uma revolução dentro dos papéis sexuais, tanto do lado heterossexual, quanto do lado homossexual, que não exista um dominador e um dominado na relação heterossexual e que não exista caricatura disso na relação homossexual; uma mudança radical no plano do prazer.

Se o Somos, como observou MacRae (1990, p. 40), “partia do princípio de que a humanidade estaria dividida entre heterossexuais



e homossexuais (e talvez alguns bissexuais)”, havia também no grupo certa resistência a cristalizar identidades, que foi ganhando força ao longo do tempo. Afinal, como também ressaltou MacRae, o grupo “revelou-se um importante fórum para discussões sobre questões relacionadas à homossexualidade e, em diferentes momentos, diversos pontos de vista foram apresentados aos seus militantes” (p.44). Nesse fórum, vários participantes adotavam uma noção mais fluida e situacional da identidade sexual, e lembravam que a população homossexual não era homogênea, nem do ponto de vista da sua sexualidade, nem de sua vivência mais ampla.

Pode-se compreender, assim, que o grupo contivesse concepções divergentes em relação a uma série de temas: a natureza da homossexualidade, o significado da bissexualidade, a conduta das travestis, das “bichas pintosas” e das lésbicas masculinizadas. Se, de um lado, o “bissexualismo” era deplorado como identidade ou subterfúgio para não assumir a homossexualidade, em outros momentos a prática bissexual era elevada ao patamar da subversão suprema de todas as regras. Se travestis, “pintosas”, “fanchas” e “sapatões” eram desvalorizadas como foco de interesse erótico e criticadas por reproduzirem padrões de dominação macho/fêmea, eram também prezadas por sua ousadia e autenticidade.

Em meio ao período de aumento do número de participantes e de uma maior publicização, as tensões internas existentes no *Somos* passaram a adquirir caráter de cisões e disputas. As mulheres do grupo criaram, em junho de 1979, um subgrupo específico denominado Lésbico-Feminista (LF), a partir da articulação desenvolvida com outras não participantes no esforço de produzir as mencionadas matérias sobre homossexualidade feminina e espaços de sociabilidade lésbica em São Paulo publicadas no *Lampião*. Mesmo com dificuldade de manter a participação e reduzido, ao longo de 1979, a apenas quatro mulheres, o LF se esforçou por trilhar caminho próprio e tornar-se progressivamente independente do *Somos*. A separação se formalizaria no ano seguinte, com a criação do GALF (Grupo de Ação Lésbica-Feminista).



Em comunicado publicado na edição de n. 15 (ago./1980) do *Lampião*, o GALF justificava a necessidade de sua organização independente em vista da especificidade da sua questão feminista, tentando equilibrá-la com a homossexualidade e, ao mesmo tempo, reconhecendo divergências entre elas próprias:

Não cabíamos no Somos enquanto mulheres... Temos que nos organizar separadamente para atender às nossas especificidades, o que não era absolutamente o caso das bichas... Isso não significa, porém, que estamos fora do movimento ou que sejamos apenas um grupo feminista... Trouxemos para o movimento homossexual o cunho revolucionário do movimento feminista... Queremos frisar que continuamos a ser um grupo lésbico e que o feminismo apenas nos acrescentou novas frentes de luta... Enquanto estivemos ilhadas em um grupo masculino, nossas atenções foram repartidas em função do inimigo comum: o machismo. Com nossa autonomia, concomitante ao crescimento do grupo, as diferenças entre nós se acirraram, já que passamos a nos preocupar com uma série de diferenças que antes não tínhamos nem condições de aprofundar. Então, se por um lado a autonomia nos deu maior liberdade de atuação e profundidade, por outro, também, aumentou a responsabilidade de nos reconhecermos e de convivermos com uma série de divergências nunca afloradas, por falta, inclusive, de um espaço específico.

Outro grande foco de tensão no Somos e nos demais movimentos de minorias da época era a questão das alianças políticas e da relação com os partidos de esquerda. Na peculiar produção categorial do grupo, a polarização se dava entre as “chicórias”, que defendiam a autonomia e proclamavam um vago anarquismo, muitas vezes assimilado à desconfiança em relação à política e aos políticos em geral; e as



“beterrabas”, que defendiam alianças políticas mais amplas, inclusive com a esquerda. A divergência que levou à cisão entre essas posições deu-se em torno da proposta de participação do Somos na manifestação de apoio aos trabalhadores em greve do ABC paulista, por ocasião do 1º de maio de 1980. Incapaz de chegar a um consenso, o grupo se dividira: uma parte compareceu ao estádio da Vila Euclides, em São Bernardo do Campo, enquanto outra promoveu um piquenique no Parque do Ibirapuera. Na reunião geral ocorrida poucos dias depois, sob a alegação de que o Somos estava com sua autonomia comprometida em virtude da atuação de membros ligados a organizações político-partidárias, nove membros anunciaram seu desligamento e a formação de um novo grupo.

Curiosamente, logo após o “racha” no Somos, aconteceria a principal ação pública dos militantes homossexuais da época: a campanha contra a “Operação Limpeza” promovida pela Polícia Civil de São Paulo, capitaneada pelo delegado Wilson Richetti, contra os frequentadores noturnos do centro da cidade, atingindo especialmente a rua Vieira de Carvalho e o Largo do Arouche, pontos de efervescente sociabilidade homossexual. Um ato público realizado em frente ao Teatro Municipal de São Paulo, no final da tarde de 13 de junho de 1980, reuniu os fragmentos do Somos e representantes dos movimentos feminista e negro. Os cerca de mil manifestantes seguiram em passeata pelas ruas do centro, naquela que pode ser considerada a primeira manifestação de rua do movimento homossexual no Brasil.

Passada a efervescência produzida pelo ato contra a “Operação Limpeza”, a relação entre os fragmentos do Somos voltou a se deteriorar. Em 1982, o Somos conseguiu estabelecer uma sede, no bairro da Bela Vista, região central de São Paulo. O grupo procurou manter-se ativo, participando dos debates da campanha eleitoral, promovendo festas, tentando produzir um jornal alternativo, *O Corpo*, que chegou a ter meia dúzia de edições, e organizar um cine-club. Mas seus militantes remanescentes dispunham de poucos recursos para tocar seus



projetos e tornar a sede um espaço atraente de sociabilidade, em comparação com o desenvolvimento cada vez mais acentuado do mercado de consumo e serviços voltados aos homossexuais. Em 1983, problemas financeiros e dificuldades em conseguir novos membros levaram o grupo Somos a abandonar sua sede e dissolver-se.

IDENTIDADES SEXUAIS E CAMPOS DE POSSIBILIDADES

De uma perspectiva bastante ampla, podemos considerar os modernos movimentos em defesa da homossexualidade – que ora se apresentam mais como defesa de direitos relacionados a identidades coletivas sexuais e de gênero específicas e justapostas na sigla LGBT – como produto de um processo complexo de reapropriação e reelaboração da noção de “homossexual”, elaborada, primordialmente, no campo das teorias biomédicas do século XIX. Essas teorias, que abriram caminho à moderna disciplina da sexologia, articularam a variedade de expressões da sexualidade humana a determinadas condições biológicas e constituições corporais, supostamente inatas e imutáveis, segundo preocupações políticas e morais voltadas a identificar toda sorte de anomalias, perversões ou ameaças à saúde do corpo, da família e da nação.

Foucault (1977) e Weeks (1977, 1985), inicialmente por caminhos paralelos, argumentaram que a centralidade assumida pela questão da identidade sexual na vida contemporânea é consequência dessa preocupação médico-moral com a classificação e a fixação de diferentes características e tipos sexuais, a qual expressa uma configuração particular de poderes centrados em tecnologias de produção e regulação da vida. A sexualidade, constituída como uma articulação de discursos e saberes que moldam formas de percepção e conhecimento do corpo, tornou-se o princípio definidor da verdade da pessoa, fonte da inteligibilidade de seu corpo e suas atitudes. O sentido e a orientação do desejo passariam a fundamento de uma dimensão identitária e da divisão das pessoas nas categorias socialmente significantes de heterossexual, homossexual,



bissexual etc., que possibilitaram não apenas avanços nos controles sociais das regiões de “perversidade”, mas também a produção concomitante de discursos de “reação”, como os de afirmação e defesa da homossexualidade.

Sob esse aspecto, a reflexão desses autores segue sendo inspiradora, não apenas porque demarcam a configuração do biopoder disciplinar e a constituição do papel social do “homossexual moderno”, mas, sobretudo, porque também chamam a atenção ao ressaltar as produtividades táticas multiformes e instáveis dos discursos e suas articulações estratégicas conjunturais. Pode-se detectar daí um processo de amplo alcance, pelo qual se desdobra a colonização progressiva e ambivalente, por parte das categorizações identitárias baseadas na orientação sexual, dos múltiplos mundos das interações e sociabilidades sexuais e afetivas entre pessoas do mesmo sexo. Fry (1982) refletiu pioneiramente sobre o alcance e a especificidade desse processo no Brasil, chamando a atenção para seus impactos em termos de recomposição da estratificação e da hierarquia social com base na sexualidade, na medida em que as categorias de identidade sexual adquiriam a força legitimadora de um movimento político de pretensões libertadoras. O que o material brevemente apresentado aqui sugere, porém, é muito mais a ambivalência nos modos como a identidade sexual foi acionada nessa primeira onda de movimento homossexual.¹¹

No Brasil, na virada da década de 1970 para a seguinte – tempos de particular “explosão discursiva” sobre as homossexualidades e sobre o lugar das “minorias” nas questões que diziam respeito à redemocratização e à mudança social no Brasil –, no seio do amplo movimento político de oposição à ditadura, veio brotar o então chamado movimento homossexual. Nessa conjuntura, o emergente movimento convivia com uma persistente controvérsia quanto a organizar-se ou

¹¹ Para maior desenvolvimento desses pontos, ver Carrara e Simões, 2007.



não em termos de uma identidade homossexual. Não havia acordo nem mesmo quanto às categorias que pudessem expressar tal identidade. Essa controvérsia exprimia uma inquietação maior quanto ao impacto da própria oposição hetero/homossexualidade, que incluíam temores em relação ao seu potencial de instituir novas formas de rotulação, fossem no sentido da estigmatização ou da domesticação. Traduzida depois como um dilema entre “ser” ou “estar” homossexual (FRY, 1982; HEILBORN, 1996), essa inquietação incidia sobre o lugar da sexualidade, ou da identidade sexual, na identidade social das pessoas. Ela traduzia os descompassos e tensões entre modos diversos de encarnar essa identidade sexual, em diferentes planos: na percepção de si, na administração da vida cotidiana, na da expressão da afirmação política. Tais descompassos e tensões contemplavam, de um lado, o compartilhar de carências e sofrimentos especificamente associados à vivência da homossexualidade, bem como a importância de “organizar-se”, ter “voz”; e, de outro lado, o enfrentamento cotidiano e situacional do estigma, juntamente com a recusa de manter uma identidade estanque e estável baseada no desejo homossexual ou na prática de relações homossexuais, eventualmente considerada limitada, empobrecedora, fechada a experimentações e ao alargamento de possibilidades – sendo aqui a própria homossexualidade realçada bem mais pela sua faceta de mudança de si e do coletivo, de transformação indeterminada, de campo de possibilidades, antes de representar uma “verdade” profunda e estabilizadora do eu.

Lampião e *Somos* tendiam a conceber os homossexuais como uma minoria oprimida; no entanto, uma posição em favor de uma estratégia efetiva de obtenção de direitos homossexuais não era consensual nem entre os editores e colaboradores do jornal, nem entre os membros do grupo. A incerta situação política da “abertura”, atravessada por ações localizadas de repressão policial e terror paramilitar, continha as expectativas em relação aos avanços liberalizantes, o que talvez ajude a compreender por que iniciativas em favor de direitos civis pareciam



distantes nos horizontes da época. É certo que *Lampião* e os emergentes grupos se esforçaram por construir uma pauta de reivindicações que visavam combater discriminações sofridas pelos homossexuais na vida civil em geral. Essa pauta seria desenhada por ocasião dos primeiros encontros de grupos organizados, que ocorreram em 1980.

Mas havia uma divergência mais profunda, que se traduzia numa grande desconfiança não só quanto aos rumos da institucionalização, mas também quanto aos sentidos e possibilidades da própria atuação política em moldes institucionais.¹² Os debates da época estimulavam o questionamento das posições políticas focadas na centralidade da luta de classes, reivindicando legitimidade de lutas mais específicas. Por conta disso, a emergente política de identidade posta em prática pelos movimentos de feministas, negros e homossexuais gerava uma tensão junto a certos militantes da esquerda, vários dos quais estavam aliados às tendências progressistas da Igreja Católica. Para estes, tais esforços minoritários pulverizavam o privilégio que deveria caber à “luta maior” em prol de mudanças sociais e econômicas mais amplas em direção ao socialismo. A esquerda brasileira dos anos 1970 talvez não fosse tão moralista e defensora da família quanto tinha sido nos anos 1950 e 1960; no entanto, boa parte dela ainda via a homossexualidade como uma grave deformação moral. Tanto no *Lampião* como nos grupos emergentes, inclusive o Somos, havia vários que tentavam reconstituir vínculos entre as duas posições. Na virada dos anos 1980, no entanto, as divergências

¹² João Silvério Trevisan, por exemplo, nos vários ensaios, críticas e reportagens que publicou no *Lampião*, defendia a postura de que era preciso resistir a todas as formas institucionalizadas de organização e reivindicação, porque elas conduziam inexoravelmente à absorção das individualidades e a redução de seu potencial subversivo aos desígnios de uma sociedade consumista e autoritária. Na visão de Trevisan, os homossexuais compunham uma espécie de “parte maldita” da sociedade, enraizada no caráter irremovível e transgressor de seu desejo, cuja força residia justamente em sua capacidade de revigorar constantemente a própria maldição e assim manter um combate permanente e insolúvel contra a “normalidade instituída” e contra as “promessas de paraíso”.



se acentuaram a ponto de constituir uma polarização extremada, deteriorando as relações entre o *Lampião* e os grupos emergentes, como também dentro dos próprios grupos, notadamente o Somos, que sofreu seguidas cisões e foi aos poucos deixando a cena.

Unidades auto-sustentadas e carentes de recursos, nem *Lampião* nem Somos se mostraram aptos a enfrentar os desafios trazidos pelos novos tempos de liberalização, redemocratização e crise econômica. Um dos fragmentos do Somos, o GALF (Grupo de Ação Lésbica Feminista), acima mencionado seria um dos poucos grupos, formados nessa primeira onda movimentalista, a sobreviver durante a década de 1980 e chegar aos anos 1990 sob o novo formato de organização não-governamental, que passaria a ser o modelo para as mais variadas formas de movimentos sociais, e cuja adoção foi grandemente incentivada em meio ao processo de constrição das respostas sociais à pandemia HIV-AIDS – outro terrível desafio daqueles tempos de 1980, a partir do qual muitas novas páginas sobre homossexualidade, identidade sexual e política seriam escritas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 65-99, jan./jun. 2007.

FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas?* Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.



GREEN, James. *Além do carnaval*. São Paulo, Ed. Unesp, 2000.

HEILBORN, Maria Luiza. Ser ou estar homossexual: dilemas da construção de identidade social. In: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina M. (org.). *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996. p. 136-145.

HOMOSSEXUALIDADE e repressão. In: MANTEGA, Guido (org.). *Sexo & poder*. São Paulo, Brasiliense, 1979. p. 137-155.

LAMPIÃO [DA ESQUINA]. São Paulo, n. zero, abr. 1978.

MACRAE, Edward. *A construção da igualdade*. Campinas: Ed. da Unicamp. 1990.

SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris*. São Paulo: Editora da Fundação Perseu Abramo, 2009.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso*. 7. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Record, 2007.

WEEKS, Jeffrey. *Coming out: homosexual politics in Britain, from the nineteenth century to the present*. Londres: Quartet Books, 1977.

_____. *Sexuality and its discontents: meanings, myths and modern sexuality*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985.



MISÉRIA DE POSIÇÃO E LAÇO SOCIAL NAS HOMOSSEXUALIDADES

Antonio Crístian Saraiva Paiva

Como é possível para os homens, estar juntos? Viver juntos, partilhar seu tempo, suas refeições, seu quarto, seus lazeres, seus pesares, seu saber, suas confidências? O que quer dizer isso, estar entre homens, a nu, fora de relações institucionais, de família, de profissão, de camaradagem obrigatória? É um desejo, uma inquietude, um desejo-inquietude que existe entre muita gente. [...]

Imaginar um ato sexual que não é conforme à lei ou à natureza, não é isso que inquieta as pessoas. Mas que os indivíduos comecem a se amar, eis o problema. [...] Os códigos institucionais não podem validar essas relações de intensidades múltiplas, de cores variadas, de movimentos imperceptíveis, de formas que mudam. Essas relações que fazem curto-circuito e que introduzem o amor ali onde deveria haver a lei, a regra ou o hábito.

Foucault. A amizade como modo de vida, Dits et écrits (tradução livre)

A participação na Mesa-redonda “Homossexualidade e transgêneros” representa, para mim, uma oportunidade de dividir algumas inquietações teóricas, de pesquisa e mesmo de entendimento vivencial do que se passa no campo das homossexualidades

no presente. Tentarei aqui abordar algumas questões concernentes ao laço social entre homossexuais, privilegiando o olhar sobre os processos de subjetivação, a criação de modos de vida e de saberes vivenciais dos indivíduos neste campo de experimentações sociosexuais, e determinadas formas de sofrimento social, especificamente a questão da *melancolia de gênero* e de um “contra-depressor”, a amizade¹, como vinculada às sociações² entre LGBTTs.³

Ao falar em laço social entre homossexuais, indicamos a permanência de processos vivenciais específicos nas trajetórias biográficas, fortemente ligados à experimentação da homossexualidade. Bozon (2004, p. 77), ao explorar as interfaces entre sexualidade e relações sociais, chega a formular uma questão muito provocadora: “existe um ciclo de vida homossexual?”. Isto é, em que medida podemos falar, *ainda*, em trajetórias de socialização e sexuais específicas aos homossexuais? O autor irá apontar que, a partir dos anos 1980, há uma progressiva aproximação dos roteiros

¹ Aproveito a indicação de Julia Kristeva (1987), que propõe a psicanálise como prática contra-depressiva, para pensar a amizade como conjunto de práticas contra-depressivas, como se verá adiante.

² Utilizo, de modo livre, a noção simmeliana de sociação (*Vergesellschaftung*) para referir-me às modalidades de interação entre os indivíduos de um determinado grupo social (SIMMEL, 2006). Ligo essas sociações homossexuais àquilo que Sedgwick (1985) chama de “desejo homosocial”, que inclui uma gama maior de experiências indo além do âmbito restrito das práticas sexuais.

³ Empregarei aqui a sigla LGBTT, aprovada na I Conferência Nacional LGBTT, realizada em Brasília, de 5 a 8 de junho de 2008. A formulação indica a pluralidade dos sujeitos políticos e a segmentarização das demandas e identidades dos segmentos que compõem esse “coletivo”. O termo “movimento gay” ou “movimento homossexual”, que, até meados dos anos 1990 pareciam dar conta das lutas e reivindicações daqueles sujeitos políticos, revelou-se incapaz de acentuar as especificidades de cada segmento, daí a criação da sigla GLBT, e mais recentemente LGBTT, que permitem uma visibilidade maior das particularidades ligadas às identidades e às demandas dos múltiplos sujeitos. Nesse sentido, a sigla permite visualizar melhor, de forma diferenciada, as formas de sofrimento e violência sofridas pelos indivíduos LGBTT: desse modo, pode-se apontar, por exemplo, em suas especificidades, a homofobia, a lesbofobia, a transfobia. O teor do texto que aqui apresento denunciará claramente o acento “gaycêntrico” de minhas reflexões, relacionado com o segmento com que venho trabalhando já há alguns anos (PAIVA, 2007a). Limitação que assumo e que tomo como motivo para interlocução.

biográficos sociossexuais desses indivíduos em relação aos da maioria da população (roteiros com referencial heterossexual), ao mesmo tempo em que destaca que “diversas manifestações de rejeição continuaram a criar um contexto de vida bastante particular para eles” (p. 77), a propósito, principalmente, de conflitos familiares e iniciação amorosa/sexual, da inserção profissional, do exercício de direitos civis e de conquistas legais ligados à conjugalidade. Campo de experiências que implicam constrangimentos e sofrimentos socialmente produzidos em relação à homossexualidade. É em relação a essas experiências que falamos em laço social e homossociabilidades. Se pensarmos o laço social como a resultante dos mecanismos sociopsíquicos de regulação e integração dos indivíduos em relação aos mapas cognitivos e afetivos de um grupo social, podemos então compreender a homossexualidade como fato de discurso, e não como espécie de essência universal e transistórica. Assim, se falamos no laço social entre homossexuais e de suas psicopatologias, é menos no sentido de uma análise psicossocial diferencial do que de uma compreensão dos enunciados e práticas que “localizam” as expressões de homoerotismo em relação aos esquemas de compreensão da diferença sexual e dos sistemas de conjugalidade e parentesco.

Proponho, então, que possamos pensar a questão dos afetos, da amizade, da solidariedade e da enunciação coletiva de sentimentos, para identificar determinados desafios e possibilidades no querer estar-juntos e na construção das redes de homossociabilidade em nossa sociedade.

Produzida como artefato da expertise médico-psiquiátrica e identificada como produto colateral do dispositivo de sexualidade, tal como estudado por Michel Foucault (1988) – constituindo peça fundamental para dar consistência à matriz heterocêntrica (heteronormatividade), da qual é simultaneamente rejeitada e chamada a dar reforçar a norma sexual hegemônica –, a homossexualidade tem ocupado historicamente lugar de intersticialidade no laço social, não-lugar. A noção bourdieusiana de “miséria de posição” parece-me útil para pensar a



a-topia da homossexualidade no laço social, o “sentido de lugar” que marca as políticas de nomeação, de representação, de significação e de localização desse segmento no laço social e o tensionamento entre esperanças subjetivas e possibilidades objetivas nas trajetórias sociais dos indivíduos (BOURDIEU, 2001; KRISTEVA, 2007). No caso da homossexualidade, essa miséria de posição se traduz enquanto marcada freqüentemente pela liminaridade, pela alteridade, quando não pela abjeção.

No entanto, especialmente a partir da última década do século XX, com as reivindicações em torno de novas identidades, conjugalidades e parentalidades, a homossexualidade contemporânea trava batalhas intensas no sentido de construção de novas legalidades e de um reposicionamento em relação ao laço social.⁴ Alguns autores analisam esse processo como “normalização” da homossexualidade, seja como desejo de inserção nos mecanismos de aliança, filiação e parentesco, deixando de configurar-se como ruptura libidinal em relação à norma familiar e à ética amorosa (ROUDINESCO, 2003), seja como desejo de “retornar à invisibilidade do bom cidadão” (BOURDIEU, 1999). Há os que noticiam o “desaparecimento da homossexualidade” (PERLONGHER, 1991; HOCQUENGHEM, 1980) frente a estes mecanismos de assimilação da homossexualidade àquela norma e àquela ética. Judith Butler (2003a) problematiza em seus textos esse “desejo de desejo do Estado”, e o sentido de uma política sexual radical, hoje, fazendo-nos refletir sobre o que as lutas dos homossexuais pela conquista de direitos de

⁴ Esse reposicionamento da homossexualidade no sentido de sua “inclusão na norma”, segundo interpretado por Roudinesco (2003) como um “desejo de normalização”, ou por Giddens (1993) como “declínio da perversão”, tem sido restrito às sociedades capitalistas do Ocidente, conforme sublinhado por Grossi (2006). E mesmo assim, essa “normalização” da homossexualidade é permeada de retrocessos. No caso do Brasil, por exemplo, podemos evocar a paralisia na tramitação dos projetos de regulamentação de uniões civis homoafetivas, a dificuldade de aprovação do projeto de lei que criminaliza a homofobia e a exclusão das uniões homoafetivas do projeto de lei de adoção, recentemente aprovada em primeira votação na Câmara dos deputados.



constituição de casamento, família e adoção podem trazer de ganhos emancipatórios e/ou de novas tutelas e agenciamentos governamentais. Já nos ocupamos desse debate em outros momentos,⁵ portanto aqui apenas aludimos a esse dilema entre a *romantização da transgressão* (o discurso infamante) e o *assédio do desejo do Estado*, que parece marcar parte significativa da reflexão dos estudos gays e lésbicos.⁶

Começo a me perguntar, então, em que medida o campo de experimentações associadas à homossexualidade, às inventividades do desejo homosocial (sociações homoafetivas)⁷ – uniões, encontros, solidariedades liminares e outros vínculos sociossexuais – que compõem inegavelmente aspectos fundamentais da subjetividade moderna,⁸ tem preenchido a lacuna deixada pela inexistência de instituições de mediação (linguística, social, cultural, relacional) da dicção dos afetos

⁵ Ver Paiva (2007a, 2007c, 2007d).

⁶ Luiz Mello (2006) analisa com argúcia essas ambigüidades ao falar num familismo (anti-)homossexual, no qual devem ser criticadas simultaneamente a hipervalorização da instituição casamento, como forma de “cidadania regulada”, e a rejeição das lutas por conquistas de legalidades LGBTTs entendidas como “domesticação da insubordinação erótica tradicionalmente associada à homossexualidade”.

⁷ Ver nota 2, acima.

⁸ Ao lado dos movimentos feministas, os movimentos gays e lésbicos, na trajetória de seu primeiro século, ajudaram a redefinir a esfera da vida pessoal, mediante a crítica e a desconstrução da matriz heterocêntrica (BUTLER, 2003) e das hierarquias sociossexuais a ela associadas. Redefinindo a distinção entre privado e público, enriquecem nossa imaginação política, ao trazerem para o âmbito da discussão a política da individualidade e a exigência daquilo que Anthony Giddens (1993) chama de “democracia emocional”, estreitamente vinculada à democracia em escala maior. Nessa agenda política em que o cotidiano, as emoções e o viver-juntos assumem relevância política e são permeados pela exigência de reflexividade e democratização, a própria concepção de conjugalidade e de natureza do vínculo afetivo-sexual se modifica, passando pelo questionamento de seus fundamentos e alterando a economia desse vínculo. Giddens chega a afirmar que os homossexuais ajudaram a criar a atual concepção de relacionamento, caracterizada pela satisfação emocional gerada pelo vínculo entre os parceiros, sendo essa satisfação o fundamento da manutenção do relacionamento, para além dos cimentos sociais constituídos por motivos de prole ou jurídico-legais. Giddens denomina essa acepção de relacionamento como “relação pura” (1993, p. 10).



homoeróticos.⁹ Foucault associava essas experimentações à construção de modos de vida gays a partir dos saberes acumulados pelos sujeitos, como alternativa aos agenciamentos médico-moralizantes e das tecnologias de controle sociopsicoantropológico que assediam as subjetividades.

Esse saber menor, “saber das pessoas”, “saber desprestigiado”, evocado por Foucault (1990, p. 170) como relevante na investigação genealógica dos modos de subjetivação do homem moderno, na medida em que representam saberes subordinados, dominados, desqualificados, nos ajudam a pensar as modalidades de relações, de contatos e de práticas interpessoais engendrados no laço social entre homossexuais para fazer frente à quase total inexistência de mediações culturais que sirvam para apoiar compromissos sociais, afetivos e materiais entre LGBTTs. Foucault (1994; 2000) afirma que essas inventividades relacionais compõem um modo de vida gay.

Ao inventarem formas de se relacionar, de amar, de obter prazer, de socializar experiências e saberes vivenciais (TARDIFF, 2002), de produzir desterritorializações na lógica dos arranjos afetivos, dos mecanismos de aliança, filiação e parentesco, que habilidades e virtualidades relacionais são abertas? Poderíamos falar aqui na construção de uma cultura gay? Teríamos escapado à miséria de posição que

⁹ Norbert Elias analisa a importância, para os indivíduos de uma sociedade, dessas mediações culturais (ritos, convenções, instituições, conhecimentos e representações socialmente partilhados e fundadores da coesão no grupo) na vivência e resolução de conflitos sociopsíquicos. Tomando o exemplo da morte e do morrer na sociedade contemporânea, Elias mostra que, à falta de rituais sociais para lidar de forma pacificadora com a realidade da morte, o homem contemporâneo vê-se desamparado de recursos mediadores que facilitem a vivência da morte, a própria e de próximos. O resultado disso é o alto custo psíquico, traduzido em termos de medo, ansiedade e sofrimento, experimentado pelos velhos, moribundos, familiares e equipes médicas. Podemos ampliar essa análise a muitos outros setores da vida do homem que vive em contextos sociais pós-tradicionais, que se encontram em processo de “informalização” (ELIAS, 1997): as relações entre sexos, entre gerações, os relacionamentos amorosos, etc. Analiso essa questão a propósito das biografias homoeróticas em Paiva, 2008a.



configura o espaço de dicção e experimentação das homossexualidades no laço social (sob a forma de imposição de silêncio, de vergonha (GAULEJAC, 2006), de exclusão, de discriminação, de estigmatização, de calúnia e perjúrio, de assédio moral, para não falar nas práticas de violência criminosa em pleno curso, como violência física, assassinato, etc.)? Que tipos de laço social são inventados entre homossexuais?

A ausência de mediações culturais, políticas e sociais sob a forma de legalidades para as uniões entre pessoas do mesmo sexo, e mais ainda de dispositivos para organizarem sentimentos de pertença familiar e de exercício de parentalidades LGBTTs, ou seja, ausência de suportes sociais para as experiências de aliança e parentesco, deixa os indivíduos desse segmento social a sós, pondo sob a responsabilidade de cada um, isoladamente, a resolução de conflitos, o que envolve alto nível de sofrimento psicológico, conforme analisado por Elias, uma vez que essas mediações culturais servem de roteiros que apaziguam e mediam conflitos, abrindo possibilidades de significados coletivos, de resolução e de fortalecimento de vínculos.

No que concerne ao campo das experimentações homoeróticas, essa ausência de apoio para compromissos afetivos e materiais torna-se especialmente relevante e irá pontuar a trajetória dos indivíduos LGBTTs, extrapolando o nível do idiossincrático, configurando-se como enunciação coletiva de desejo, servindo para compreender a trajetória social desses sujeitos (LAHIRE, 2006) e para identificar o entorno que emoldura suas vidas, as pequenas estratégias de vida, as suas artes de fazer, de encontrar, a ética dos contatos amicais, as práticas de corte e erotismo, modos de organização do cotidiano, que compõem saberes não-legitimados, práticas de vida não-hegemônicas e que podem permitir usos de resistência e de superação da ameaça melancólica de segregação e de perdas especificamente ligadas à homossexualidade (ERIBON, 2008). Melancolização do laço social que se insinua numa perseveração dos ideais (HASSOUN, 2002, p. 18) associados ao objeto heterossexual, seja através daquilo que Barthes chamava de discurso



simili-conjugal (BARTHES, 2003, p. 13), seja através de esquemas de apreciação homofóbicos no interior do próprio campo das homossexualidades (desqualificação de homossexualidades afeminadas, marginais, etc.). Voltarei a este ponto.

Antes, quero deter-me um pouco sobre a teorização da estrutura melancólica do sistema de gêneros, testando a utilidade analítica e estratégica de se pensar uma melancolia especificamente relacionada à homossexualidade.

A noção de melancolia homossexual exige manejo cuidadoso, dada a força semântica do senso comum nela implícita, o que viria a encobrir sua potência analítica. De fato, trata-se de uma noção a meio caminho entre o senso comum e a conceitualidade filosófica, psicanalítica e política. Experimento esse desafio a propósito do meu trabalho sobre envelhecimento homossexual¹⁰, em que lanço mão dessa noção de melancolia, que serve tanto como chave analítica de compreensão dos processos de consolidação do sistema de gêneros, em sua dupla dimensão, psíquica e sociocultural (tomo aqui, como interlocutora, Judith Butler, 2002), como também para se referir à condição específica de a-topia da homossexualidade no laço social, numa tradução na linguagem dos sentimentos: imaginário de anomia, isolamento, solidão, desamparo associado à velhice entre homossexuais (aqui, Didier Eribon será meu principal interlocutor).

Sendo um conceito polissêmico, multívoco e polivalente, temos um campo vasto de significados e apropriações para a noção de melancolia: das referências mitológicas (Saturno/Cronos como deus melancólico¹¹) e filosóficas (a melancolia como adscrita à criação do belo e do

¹⁰ Atualmente desenvolvo a pesquisa: "*Silenciosas envelhescências: melancolia homossexual e experiência social de envelhecimento no contexto da homossexualidade masculina*", como parte de minhas atividades no PPG em Sociologia da UFC e como material para estudo de pós-doutoramento.

¹¹ Lembremos aqui a representação de Saturno/Cronos na pintura de Goya e de Rubens, devorando seus filhos, na medida em que nasciam, temeroso de que um dia lhes viesse disputar o poder. Essa devoração pode ser associada à incorporação da identificação melancólica, como desenvolvido por Butler.



sublime, ou como condição de rebeldia e cólera, a exemplo da rebeldia melancólica em Benjamin, estudado por Konder (2002), que o caracteriza como *melancolérico*), à apropriação médico-psiquiátrica (no século XVIII, a melancolia é definida como alteração idiopática do *sensorium commune*, isto é, patologia relacionada às funções de julgamento e da atividade intelectual e cognitiva, ver Pessotti, 1996)¹² e psicanalítica (no século XX, a melancolia ligada a patologias do narcisismo, ver Freud, [1917] 1992), passando pelas figurações literárias, estéticas e místicas da melancolia (estudadas, por exemplo, por Kristeva em *O sol negro*, por Michel Tournier em *Melencolia I* e Agamben em *Eros melancólico*).

Não havendo tempo para apresentar, neste texto, essas diversas figurações da melancolia, reafirmo minha utilização do termo melancolia a partir da análise empreendida pela filósofa norte-americana Judith Butler (2002, 2003), a respeito da melancolia de gênero, em que toma as categorias freudianas de identificação e melancolia como base de sua crítica ao sistema de gêneros.

Em seu projeto de uma genealogia da cultura da melancolia dos gêneros, Butler (2003) retoma a teorização freudiana da identificação e das perdas de um objeto, distinguidas por Freud como *luto* (envolvendo elaboração, internalização, metaforização do objeto perdido) e *melancolia* (envolvendo incorporação do objeto perdido, literalizando-o, segundo a fórmula célebre em seu texto *Luto e melancolia*, de 1917: “A sombra do objeto recai sobre o sujeito”¹³), mostrando que o gênero

¹² Também no sentido estritamente médico-psiquiátrico, o senso comum sobre a melancolia não basta para caracterizá-la. De fato, Pessotti (1996, p. 59) descreve três tipos de melancolia: “a melancolia verdadeira, acompanhada de medo e tristeza; a melancolia falsa, que se associa a calma e alegria; a melancolia furiosa, acompanhada de audácia e furor parcial.”

¹³ O texto de Freud é esclarecedor: na *melancolia* teríamos outro funcionamento de reação à perda do objeto. Tomemos o que Freud diz: “Aplicamos agora à melancolia o que aprendemos sobre o luto. Em uma série de casos é evidente que ela também pode ser reação à perda de um objeto amado; quando os motivos que a ocasionam são outros, pode-se reconhecer que esta perda é de natureza mais ideal. O objeto não é algo que realmente morreu, mas que se perdeu como objeto de amor (por exemplo, ▶



se consolida como exclusão, rejeição, não-elaboração, não-integração dos investimentos homossexuais. Butler mostra ser este “tabu contra a homossexualidade” compatível com o que Freud formula sobre o complexo de Édipo e com o sistema dos gêneros, normativamente orientado na direção de uma heterossexualidade compulsória.

O gênero, então, funcionaria como agenciamento de uma multiplicidade de disposições sexuais fragmentárias, servindo para estabelecer a hierarquia da estrutura heterossexual, impondo identidades sexuais distintas e internamente coerentes, submetendo a complexidade e a dissonância do gênero mediante a exclusão de identificações que questionem a narrativa da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2003, p. 102). Fazendo uma leitura de Rubin, Butler (2003, p. 113) sintetiza: “o gênero é a transformação cultural de uma polissexualidade biológica em uma heterossexualidade culturalmente comandada.”

O interdito à homossexualidade pesando sobre o processo de consolidação do gênero impede o processo do luto e provoca, no entanto, uma identificação melancólica que reforça paradoxalmente o desejo homossexual. Este circuito de renúncia imposta aos investimentos de

-
- o caso de uma noiva abandonada). Em outros casos ainda nos acreditamos autorizados a presumir uma perda deste tipo, mas não podemos discernir com clareza o que se perdeu e com razão podemos supor que o doente também não é capaz de compreender conscientemente o que ele perdeu. Poderia ser também este o caso de quando o doente conhece qual é a perda que ocasionou a melancolia, na medida em que de fato sabe quem ele perdeu, mas não o que perdeu nele [no objeto]. Isto nos levaria a relacionar a melancolia com uma perda de objeto que foi retirada da consciência, à diferença do luto, no qual nada do que diz respeito à perda é inconsciente” (1992, p. 132). Além dessa característica, na melancolia há um “enorme empobrecimento do eu” (p. 133), uma intensa autodepreciação e uma impossibilidade de elaborar a perda do objeto: “Se o amor pelo objeto – um amor que não pode ser abandonado, ao mesmo tempo que o objeto o é – se refugiou na identificação narcísica, o ódio entra em ação neste objeto substitutivo, insultando-o, humilhando-o, fazendo-o sofrer e ganhando neste sofrimento uma satisfação sádica” (p. 136). Portanto, na melancolia há uma “fixação” da libido no objeto, que se voltou para o eu, numa recusa da perda. Essa recusa, para retomar o diálogo com Butler, “resulta na impossibilidade de deslocamento para as palavras” (2003, p. 105). Ao invés de falar em introjeção, temos outro mecanismo, a *incorporação*.



desejo homossexual, permite-nos compreender tanto as relações entre a libido homossexual e a culpabilidade, apontadas por Freud, quanto o lugar que o laço social estabelece para o desejo homossexual, contra o qual se erguem as barreiras sociopsíquicas do gênero, com suas imposições heteronormativas.

As sugestões do trabalho de desconstrução das hierarquias sociossexuais estabelecidas pela matriz heterossexual, objetivo da proposta analítica butleriana, permitem, portanto, esclarecer “a transição entre a melancolia considerada como economia especificamente psíquica e a melancolia considerada como elemento do circuito de poder regulador” daquelas hierarquias (BUTLER, 2003, p. 214), e criada por meio da produção obrigatória da heterossexualidade e de formas rígidas de identificação de gênero e de sexo.

A melancolia heterossexual se configuraria, portanto, na atualização ritual e performativa do gênero como “aparelho” limitador de possibilidades identificatórias, com suas exclusões e identificações rejeitadas, as quais sucumbem aos processos de incorporação e literalização do gênero (perdas privadas de luto, conforme vimos com Freud). No outro pólo deste processo, estariam as figuras da travesti e da *drag queen*, que alegorizam a melancolia heterossexual (BUTLER, 2003, p. 218), ao revelarem a estrutura imitativa do gênero, por meio de suas performances corporais desestabilizadoras das identidades “claras e distintas”, que produzem subversão parodística do sistema de regulação dos gêneros. Com a paródia do feminino performatizada pela *drag* ou pelas trans, desvelam que todo gênero é paródia.

A esse respeito, cito Vale de Almeida (2008, p. 10-11):

O *drag* seria uma alegoria da melancolia heterossexual, em que o performer drag masculino assume o gênero feminino, que repudiou como possível objecto de amor. Extendendo este paradigma à identidade de gênero em geral, Butler diz que a lésbica melancólica mais verdadeira é a mulher estriamente heterossexual, e o gay melancólico mais verdadeiro



é o homem estritamente hetero. Ou seja, identidades hetero muito rígidas ou exageradas são sintomáticas de desejo homossexual repudiado numa cultura de melancolia hetero, em que os desejos repudiados retornam como identificações hiperbólicas.

No que concerne à *melancolia homossexual*, teríamos de descrever modos específicos de operação, dada a posição de negociação dissimétrica (“miséria de posição”, a que já aludimos) que ocupa na matriz heterossexual (como sistema de hierarquização dos gêneros e das sexualidades a partir da heterossexualidade compulsória). Segundo Eribon, a homossexualidade configura uma das posições sociais que engendram uma forma de sofrimento específico: “miséria” marcada por imposição de silêncio, de rejeição, de abjeção (1999, p. 62).

Utilizando a idéia de uma “melancolia gay”, desenvolvida por Butler (2003, p. 60) – relativa ao trabalho de luto pelo objeto heterossexual rejeitado e então integrado no processo de formação do “eu” como possibilidade recusada –, Eribon (1999, p. 60-61) esclarece a miséria de posição que conforma a melancolia e o sofrimento psíquico vivenciado pelos homossexuais:

A melancolia procederia do luto impossível de realizar ou terminar aquelas perdas que a homossexualidade impõe aos homossexuais, a saber os modos de vida heterossexuais, simultaneamente recusados e rejeitados (ou que se é forçado a rejeitar uma vez que se é rejeitado por eles), mas cujo modelo de integração social continua a habitar o inconsciente e as aspirações de um grande número de gays e lésbicas. [...] A vida dos gays – e das lésbicas – é sem dúvida habitada pelos modos de vida e de relações com os outros dos quais eles quiseram ou tiveram que se descartar ou se privar do fato de sua sexualidade. Esta ‘melancolia’ está ligada à perda dos



laços familiares (com os pais, os irmãos, o círculo familiar), mas também ao sonho (às vezes não admitido) de uma vida de família para si mesmos. [...] Melancolia também ligada à idéia de que eles não poderão ter filhos.

Na homossexualidade, há uma dupla negação imposta: renúncia ao “objeto heterossexual” (família, filhos, inserção no laço social via heterossexualidade compulsória) e ao “objetivo (desejo) heterossexual”, que “se tornam sujeitos às estratégias de internalização da melancolia” (BUTLER, 2003, p. 93). Essa dupla negação configura-se, dentro desse modo de funcionamento do sistema de gêneros, como condição de constituição da identidade homossexual (BUTLER, 2003, p. 106) e faz-se exprimir numa incorporação infamante, ambivalente¹⁴ em relação a esse objeto e a esse desejo heterossexuais, reatualizando-se incessantemente como “perda privada de luto”. Eribon aponta que tal confronto acentua-se com o envelhecimento dos homossexuais, à medida que se torna mais impactante a “miséria de posição” da homossexualidade diante do objeto heterossexual e das instituições vinculatórias do laço social, organizado segundo a norma heterocêntrica, da qual a homossexualidade é simultaneamente expulsa e convocada pela via da renúncia e do repúdio, segundo o circuito da melancolia heterossexual.

De fato, a solidão, a tristeza, o isolamento e a invisibilidade com que se vêem confrontados representam grande fonte de sofrimento psíquico para os homossexuais velhos e traduzem, no nível da economia dos sentimentos, a melancolia específica à homossexualidade. Sabemos que este sofrimento não é exclusividade dos homossexuais, e que devemos nos precaver em relação ao estereótipo social segundo o qual o velho gay recebe a solidão e o isolamento como “castigo” por não ter seguido uma trajetória biográfica hetero-orientada, não

¹⁴ Butler assinala que na melancolia homossexual haveria a internalização dessa relação de ambivalência em relação ao objeto heterossexual (2003, p. 92).



havendo como escapar a essa agravada “morte social”.¹⁵ No entanto, é necessário dizer que essa modalidade de sofrimento social permanece bastante presente nas vidas desses indivíduos, e não podemos subestimar o seu alcance.

Por outro lado, devido à natureza ambivalente do repúdio imposto ao objeto e ao desejo heterossexuais, insinuam-se traços da “crueldade melancólica” (HASSOUN, 2002), sob forma de micro-fascismos, no interior das práticas de associatividade e de segregação entre homossexuais masculinos. Para não falar na segregação socioeconômica, traço marcante da sociedade brasileira, menciono aqui a segregação etária, a transfobia, a lesbofobia, a recusa das homossexualidades ostensivas, associadas a afeminamento, contravalor da virilidade, moeda valorizada, e que atestam formações reativas (isto é, psicopatológicas) no laço social entre homossexuais, sob a forma de um retorno do recalcado das hierarquias de gênero incorporadas.

É dessa forma que proponho interpelar o ideal de hipervirilização em curso em setores homossexuais masculinos, cosmopolitas, intelectualizados, de classe média, integrados ao consumo, e o simultâneo repúdio de formas de homossexualidade mais ostensivas, associadas à feminilidade e à passividade, párias nessa norma sexual que pode se prestar ao repúdio ou ao desmentido do feminino¹⁶ e ao ódio de si (BIRMAN, 2006, 1999). Se as *drags* e as trans seriam alegorias da melancolia heterossexual, por performatizarem o gênero oposto e por acolherem os investimentos de desejo homossexual, o “homossexual militante” (no sentido indicado por HOCQUENGHEM, 1980) padeceria da melancolia homossexual por rejeitar os investimentos de desejo

¹⁵ Guita Debert (2004), Alda Britto da Motta (1992) e Myriam Lins Barros (1981) evocam essa noção de “morte social” para pensar a velhice nas sociedades contemporâneas.

¹⁶ Poderíamos aqui fazer uma contraposição rica entre as personagens almodovarianas e a personagem do pai de família amigo do protagonista do filme *Beleza americana*. Num caso, teríamos a equivocidade dos gêneros e, no outro, uma extrema fixidez da norma heterocêntrica. Num caso, o produto é o humor e a estética, no outro, a violência e o ódio de si projetado no outro.



e o próprio objeto hetero (dupla recusa). Ao recusarem o feminino e suas traduções culturais sofreriam hiperbolicamente do funcionamento melancólico das identidades de gênero.

Quanto às estratégias de denegação da feminilidade, poderíamos evocar as práticas de autonegação por gays no ambiente das salas de bate-papo e de outras comunidades virtuais (Disponível, Manhunter, etc.), tais como nos seguintes *nicks*: “macho sarado passivo”, “ativo quer dar”, etc.

Quanto à aludida norma sexual, estabelecida mediante mecanismos de distinção intragrupal (GOFFMAN, 1988) no campo das homossexualidades, haveria algo como extremos de uma escala de hierarquização: uma *burguesia sexual* (padrão de inteligibilidade do campo homossexual), expressão de Perlongher (1991) e uma *homossexualidade lumpen*, uma *homossexualidade nua* – tomando de empréstimo a idéia de Agamben (2002) da *vita nua* –, a qual seria mais vulnerável à violência e à exclusão, e em relação à qual as formas de homossexualidade mais integradas esforçam-se por se distinguir.

Haveria como escapar a essa “miséria de posição”, cuja expressão sociopsíquica é a melancolia específica aos homossexuais?

Quero pensar que o estabelecimento de sociabilidades intra e intergeracional, interclasse, intercultural, teorizadas como amizade em Foucault (1994) e Paiva (2007b), permitindo identificações horizontais e a transmissão dos saberes de grupo, de sua memória coletiva, podem vir a engendrar um outro sentido de lugar para os homossexuais no laço social. Insistir na criação de múltiplas solidariedades, conjugais ou não, monogâmicas ou não, sexualizadas ou não, normalizadas ou não, parece-me fundamental.

Do mesmo modo, insistir na questão do humor, dos amigos, do trabalho e da arte pode vir a contribuir para engendrar uma cultura homoafetiva enriquecedora (LOPES, 2002), uma homossexualidade feliz (BARTHES, 1977). Há laços seculares entre a homossexualidade e o belo (as artes plásticas, a literatura, a moda, a decoração, a música,



o teatro, o espetáculo) que precisam ser reforçados e que podem ser usados como recursos de subjetivação mais clementes e contra-depressores, na medida em que desemparedam possibilidades relacionais, afetivas, estéticas, vivenciais, abrindo o campo de experimentações plurais e democráticas. Esta tessitura de “modos de vida artista”, pensados no campo LGBTT, precisa ser melhor descrita e apreendida pelos estudiosos da temática e, segundo penso, é estratégica como forma de resistência à infâmia e à intolerância. Não seria pouco como contribuição do segmento LGBTT ao processo de construção da cidadania no Brasil contemporâneo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2007.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2002.

BARROS, Myriam Lins de. Trajetória dos estudos de velhice no Brasil. Disponível em: <www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/spp/n52/n52a06.pdf>. Acesso em: 04/05/2007

_____. Testemunho de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice. In: *Perspectivas antropológicas da mulher 2*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 11-70

BARTHES, Roland. *Como viver junto: simulações romanescas de alguns espaços cotidianos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Roland Barthes*. São Paulo: Cultrix, 1977.

BIRMAN, J. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.



_____. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BOURDIEU, P. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOZON, M. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

BUTLER, Judith. *Humain, inhumain: le travail critique des normes*. Paris: Éditions Amsterdam, 2005.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. O parentesco é sempre tido como homossexual? *Cadernos Pagu*, UNICAMP, n. 21, p. 261-280, 2003a.

_____. *La vie psychique du pouvoir*. Paris: Léo Scheer Éditions, 2002.

DEBERT, Guita G. *A reinvenção da velhice*. São Paulo: Ed. USP, 2004.

_____; SIMÕES, Julio. Envelhecimento e velhice na família contemporânea. Disponível em: <www.pagu.unicamp.br/files/pdf/julio02.pdf>. Acesso em: 04/05/2007.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos, seguido de Envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ENRIQUEZ, Eugène. Da solidão imposta a uma solidão solidária. *Cronos*. Natal/RN, v. 5/6, n. 1/2, p. 19-33, 2004-2005.

ERIBON, Didier. *Réflexions sur la question gay*. Paris: Seuil, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Um diálogo sobre os prazeres do sexo; Nietzsche, Freud e Marx; Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Landy, 2000.



- _____. *Dits et écrits. Tome IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. A vida dos homens infames. In: _____. *O que é um autor?* Lisboa: Vega, 1992, p. 89-126.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- _____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FREUD, S. Luto e melancolia. Tradução de Marilene Carone. *Novos Estudos*, CEBRAP, n. 32, p. 128-142, mar. 1992.
- GAULEJAC, Vincent de. *As origens da vergonha*. São Paulo: Via Lettera, 2006.
- GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*, São Paulo: Ed. UNESP, 1993.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- GROSSI, Miriam; MELLO, Luiz; UZIEL, Anna Paula (orgs.). Dossiê Conjugalidades e parentalidades de gays, lésbicas e transgêneros no Brasil. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 481-487, 2006.
- HASSOUN, Jacques. *A crueldade melancólica*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2002.
- HOCQUENGHEM, Guy. *Le désir homosexuel*, Paris: Les Éditions Universitaires, 1972.
- _____. *A contestação homossexual*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007. v. 3.



_____. *Soleil noir: dépression et mélancolie*. Paris: Gallimard, 1987.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LAHIRE, Bernard. *A cultura dos indivíduos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2006.

LOPES, Denílson. *O homem que amava rapazes e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.

MELLO, Luiz. Familismo (anti)-homossexual e regulação da cidadania no Brasil. In: GROSSI, Miriam; MELLO, Luiz; UZIEL, Anna Paula (orgs.). Dossiê Conjugalidades e parentalidades de gays, lésbicas e transgêneros no Brasil. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 497-508, 2006.

MOTTA, Alda Britto da. Trajetórias sociais de gênero e representações sobre a velhice no Brasil. Trabalho apresentado no IV Congresso Luso Afro-brasileiro de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 1996.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PAIVA, Crístian. Melancolia e envelhecimento homossexual: figurações da velhice no contexto da homossexualidade masculina. Trabalho apresentado no VI Encontro da Rede Brasileira de Estudos e Pesquisas Feministas (REDEFEM), Belo Horizonte, 2008.

_____. Dição amorosa em voz menor: em torno de biografias conjugais homoeróticas. In: TAKEUTI, Norma; NIEWIADOMSKY, Christophe (orgs.). *Abordagens biográficas em ciências humanas e sociais* (no prelo), 2008a.

_____. *Reservados e invisíveis: o ethos íntimo das parcerias homoeróticas*. Campinas: Pontes; Fortaleza: PPG-Sociologia UFC, 2007a.



_____. Amizade e modos de vida gay: por uma vida não-fascista. Trabalho apresentado no IV Colóquio Internacional Michel Foucault, Natal, 2007b.

_____. O poder das palavras: a homoconjugalidade como desafio à imaginação sociológica do sexual. Trabalho apresentado no 31º. Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 2007c.

_____. Normalização das homossexualidades: fim da transgressão? Idéias para pensar a oclusão do campo sexual. Trabalho apresentado no XIV Encontro da Rede Feminista Norte-Nordeste de Estudos e Pesquisas sobre Mulher e Relações de Gênero (REDOR). Fortaleza, 2007d.

PERLONGHER, Néstor. Territórios marginais. In: MAGALHÃES, Maria Cristina Rios. (org.) *Na sombra da cidade*. São Paulo: Escuta, 1995, p. 81-116.

_____. O desaparecimento da homossexualidade. *SaúdeLoucura*, São Paulo, n. 3, p. 40-45, 1991.

PESSOTTI, Isaias. *O século dos manicômios*. São Paulo: 34, 1996.

POLLAK, Michael. *Une identité blessée*. Paris: Métailié, 1993.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Between men: English literature and male homosocial desire*, New York: Columbia University Press, 1985.

_____. *Epistemology of the closet*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1990.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Tradução de Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.



SIMÕES, Julio. Sexualidade e gerações: idades e identidades homossexuais masculinas. In: LAGO, Mara C. et al. (orgs.). *Interdisciplinaridade em diálogos de gênero*. Florianópolis: Mulheres, 2004, p. 86-98.

TARDIFF, Maurice. *Saberes docentes e formação profissional*. Petrópolis: Vozes, 2002.

TOURNIER, Michel. Albert Dürer – *Melencolia I*. *La Nouvelle Revue Française*, n. 546-547, p. 02-09, juil./aôut 1998.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Do Feminismo a Judith Butler*. Ciclo “*Pensamento Crítico Contemporâneo*”, Le Monde Diplomatique e Fábrica Braço de Prata, 5 de abril de 2008. Disponível em: <<http://site.miguel-valedealmeida.net>>. Acesso em: 18/06/2008.



VIOLÊNCIAS INVISÍVEIS

Richard Miskolci

Há cerca de duas décadas, nos Estados Unidos, um relatório sobre suicídios divulgou pela primeira vez um dado alarmante: a discriminação sexual leva jovens que se interessam por pessoas do mesmo sexo a serem duas a três vezes mais propensos a tirarem suas próprias vidas do que os demais. O heterossexismo reinante fragiliza estes adolescentes no período em que o desejo os coloca em contradição com toda a ordem social, o que permite que sofram violências diretas e indiretas e tenham que lidar – ainda despreparados e em formação – com a pressão coletiva de que se tornem adultos “normais”, ou seja, relacionando-se com pessoas do sexo oposto.

Voltamos ao tema sociológico clássico do rompimento do elo entre indivíduo e sociedade, portanto, ao suicídio, fenômeno considerado recentemente pela Organização Mundial de Saúde como a principal causa de morte violenta no mundo, superando, inclusive, a soma de homicídios e mortes em conflitos bélicos. Apesar do dado, permanece o tabu em torno do suicídio, muitos órgãos midiáticos não o noticiam e até mesmo autoridades preferem ignorar suas causas, de forma que a mesma sociedade que leva tantos à morte não quer constatar que foi a responsável pelo ocorrido.



Pior, a ignorância social de certas dores, sofrimentos e tragédias revela o compromisso silencioso com o que os levou à morte.¹

O suicídio é apenas o resultado extremo das violências invisíveis que pretendo explorar, as quais – com mais frequência – geram outras formas de reação e resistência. Assim, emerge um desafio: como tornar visíveis formas de violência que são – propositalmente – ignoradas por nossa sociedade? A primeira pista a seguir está na constatação de que as experiências subjetivas são socialmente engendradas, portanto é necessário explorar quais referências culturais as moldam. Ao transferir o foco das “vítimas” para a cultura poderemos levantar elementos para compreender como suas experiências de solidão e sofrimento relacionam-se com a da aparente maioria que se enquadra às demandas sociais. O empreendimento que segue, portanto, foge a qualquer enquadramento minoritário e busca apontar aspectos culturais que marcam a vida social como um todo.²

Neste sentido, o caso daqueles e daquelas cujos desejos e subjetividades não se encaixam na normatividade sexual vigente pode ser encarado como “sintoma” mais amplo, pois, como afirmou o sociólogo Charles Lemmert (2006, p. viii): “Se o desejo sexual é um fato social, não natural, então, claramente, os sentimentos com que a norma heterossexual é reforçada, devem ser sintomáticos de um processo social e cultural básico”. Este processo permitiu a ascensão da ciência

¹ O estudo sociológico clássico sobre o tema é *O Suicídio*, de Emile Durkheim (1897), obra fundante da ciência do social em que o mestre francês buscou desvincular o estudo do suicídio de explicações psicobiológicas e mostrar como ele é socialmente engendrado. No presente, a teórica *queer* norte-americana Eve Kosofsky Sedgwick desenvolveu algumas reflexões sobre o tema, das quais se destaca sua corajosa denúncia do poder mortífero do heterossexismo, em artigo publicado na coletânea *Fear of a Queer Planet* (1993).

² Privilegio a concepção sociológica de que nossa cultura é heteronormativa, portanto o caráter heterossexista das instituições é o responsável por engendrar um amplo espectro de violências dirigidas àqueles e àquelas que não se enquadram na norma. Algumas destas violências até são diretas e físicas (às quais se refere o termo homofobia, utilizado pelo movimento LGBTQT), mas com mais frequência, a maioria delas é indireta (como discriminação) e de alcance subjetivo (fazendo com que os próprios “violentados” culturalmente tornem-se seus próprios algozes).



como ponto arquimediano para a compreensão do que somos. Como bem afirma Francisco Ortega (2008, p. 217-218), vivemos em uma era em que a ciência tomou o lugar da família, da religião ou da política como força normativa universal, expondo a “verdade” e provendo regras de comportamento moral, supostamente válidas para todos. A ciência a que me refiro é, sobretudo, a médica e são suas afirmações normativas disseminadas pelos mídia que explorarei na tentativa de compreender o nexo contemporâneo entre cultura, corpo e subjetividade.

É esclarecedor que as seções de ciência nos principais órgãos de comunicação assumam ciência e saúde como sinônimos, reiterando o processo de medicalização da sociedade, apontado por Michel Foucault como característico das sociedades ocidentais modernas. Trata-se de uma dissolução do social em que a experiência identitária passa a ser calcada no biológico em detrimento de uma visão que aponta os referentes culturais que a engendram. Nesta perspectiva contemporânea, os referentes fisicalistas preponderam e a norma da saúde se torna um axioma de toda reflexão. Ser saudável, normal, ou seja, atender às demandas sociais de adequação corporal e subjetiva torna-se um objetivo “incontestável” dentro da ideologia da saúde. Em suma, um objetivo autoritário e conformista rege tanto a agenda de pesquisas quanto a pauta dos órgãos midiáticos que apontam para o corpo como o campo de batalha da moralidade.³

³ Francisco Ortega apresenta importantes contribuições para os estudos contemporâneos sobre as relações entre corpo, subjetividade e cultura em seu livro *O Corpo Incerto* (2008). No entanto, Ortega opta por uma posição elusivamente crítica e independente, que o aproxima de uma das formas de objetivismo mecânico que sua obra critica ao optar por reduzir correntes diversas e ricas sob termos como construtivismo social, teoria feminista e estudos gays e lésbicos. Dentre os aplainamentos da obra, destacam-se as longas e sucessivas críticas a Judith Butler, pautadas na leitura de suas obras publicadas há 15 anos e a confusão entre estudos gays e lésbicos e teoria *queer*. Ao contrário dos estudos de minoria que, muitas vezes, voltaram-se para o construtivismo social simplista criticado por Ortega, os teóricos *queer* dedicaram-se a uma crítica da cultura que evidencia os nexos entre saber e poder, denunciados pelo filósofo da UERJ em termos genéricos como “moralidade”. O ponto de partida heteronormativo – e a consequente recusa do diálogo com o pensamento feminista e *queer* – leva Ortega a terminar voltando-se para fontes antigas da teoria social, em busca do que poderia encontrar no presente: tentativas de criar uma nova teoria da ação em que as relações entre corpo, cultura e subjetividade se dão de forma mais dinâmica.



Historicamente, o corpo que já foi colocado no palco do suplício público na época dos grandes castigos exemplares em praça pública, depois passou a ser vigiado e punido, disciplinado até tornar-se social e politicamente dócil. No presente, Ortega (2008) mostra que preponderam técnicas de bioascese que articulam formas de subjetivação, ou seja, de compreender a si mesmo e a construção do corpo. De qualquer forma, o filósofo vê nestas articulações uma batalha moral que não enuncia claramente. Apenas teóricas feministas e *queer* esclarecem como nossa sociedade impõe valores hegemônicos que regem estes processos articulados, os quais impõem a obrigação social de adequar corpo, gênero, desejo e sexualidade segundo um modelo dicotômico que aloca a heterossexualidade no seu centro superior, relegando às margens inferiores sexualidades outras.⁴

Diante deste quadro, não é de se estranhar que, esporadicamente, surjam notícias e reportagens sobre pesquisas que pretendem explicar a homossexualidade, alertar sobre um novo vírus mortal ou especular sobre o que pensam e porque agem de forma “arriscada” homens gays, em especial, jovens. O discurso midiático frequentemente divulga e reforça a autoridade desses saberes que buscam associar o desejo ao corpo, a subjetividade a algo físico e, preferencialmente, localizável. Sob o aparente compromisso laico e democrático de informar, a mídia se associa à medicina na manutenção e reforço de padrões de comportamento que a pretensa neutralidade científica reatualiza por meio de condenações morais que, no passado, cabiam à religião.

Nesta articulação de discursos vemos formar-se a rede de um dispositivo que atua criando imagens corporais desviantes, assim como a

⁴ Na perspectiva da teoria *queer*, a “moralidade” se funda em padrões normativos claramente expressos na forma de binários de gênero (masculino e feminino) e sexualidade (hetero-homo). Assim, é possível problematizar a cultura hegemônica por meio da experiência de sujeitos socialmente considerados “abjetos” (gays, lésbicas, travestis e transexuais). Desenvolvo uma reflexão sobre o processo de assujeitamento que marca as técnicas corporais contemporâneas por meio da imposição de padrões claramente enunciáveis de masculinidade e feminilidade; ver Miskolci, 2006.



suposta ameaça social de subjetividades descontroladas. Tais medos coletivos impõem um enquadramento cultural normativo na forma como compreendemos a nós mesmos, de forma que as violências invisíveis que proponho explicitar e discutir são do tipo que causam danos morais e simbólicos ao buscarem impor uma “natureza” estranha aos corpos e subjetividades de homens e mulheres cujo desejo não se conforma à norma (heterossexual). São violências que se articulam constituindo aquilo que costumamos chamar de senso comum ou, simplesmente, cultura. Em tempos de normalização, ela se constitui em um processo articulado e contínuo que atribui valor ao hegemônico, subalternizando e até desqualificando tudo o que poderia colocá-la em xeque.

A cultura é um eixo em que se dilui o nexos entre poder e saber tornando mais difícil perceber sua origem histórica e social. A mídia é fonte privilegiada de análise porque dissemina idéias, imagens e notícias que reiteram modelos biológicos de compreensão de identidades e desejos sexuais. Uma reflexão crítica exige problematizar o que articulam os discursos naturalizantes ou, em termos propriamente foucaultianos, o que se deve questionar é o regime de verdade no qual se inserem a mídia e a ciência de modo a explicitar os pressupostos desses discursos refutando-os em suas bases.

Na segunda metade do século XX, ao mesmo tempo em que os saberes psiquiátricos e a legislação reconheceram que a homossexualidade não era uma patologia ou tampouco um crime, disseminaram-se formas alternativas de compreensão de desejos homoeróticos. Este processo histórico mostra a redução da hegemonia das ciências psi e do Direito em definirem a “verdade” sobre estes indivíduos por meio da expansão dos discursos sobre a sexualidade. Se, ao menos até a década de 1960, predominavam a perspectiva patologizante e criminológica nestes discursos, a partir da década de 1970 a emergência do movimento gay, a retirada do termo “homossexualismo” como patologia do *Manual de Diagnóstico e Estatísticas de Doenças Mentais da Associação Psiquiátrica Americana (DSM)* e a paulatina conquista de direitos pareciam anunciar um cenário novo.



Nele, entretanto, não se deu a superação de concepções sociais anteriores, que associavam relações amorosas ou sexuais entre pessoas do mesmo sexo com “anormalidade” ou “desvio”. O que se passou, hoje percebemos, foi uma disseminação de discursos sobre estas relações e o fato de que passamos a viver em um contexto de disputa simbólica sobre sua compreensão.

Na década de 1980, com a emergência da AIDS e a opção das autoridades de saúde de construir socialmente a doença como sexualmente transmissível emergiu um novo pânico sexual com relação à homossexualidade.⁵ Quer afirmando a responsabilidade de gays pela disseminação do vírus HIV, quer buscando soluções e apoio para os infectados, profissionais de saúde e o movimento social colaboraram na transformação da forma como os discursos se articulam neste tópico. Este contexto polifônico não é necessariamente democrático, pois a autoridade de alguns ainda é reafirmada num jogo de poder em que a “verdade” sobre o desejo ainda é considerada posse daqueles credenciados nas vertentes explicativas biológico-psíquicas ou, em menor proporção, dos representantes políticos que a eles se articulam na luta por direitos.

Saímos de um período histórico em que o desejo por pessoas do mesmo sexo e as identidades de quem os exprimia deixaram de ser classificadas (e punidas) pelo par Código Penal-Psiquiatria para ser motivo de especulação e controle por outros discursos que, ainda que muitas vezes disputem, frequentemente se associam na busca de explicações sobre a origem deste desejo, sobre o caráter supostamente

⁵ Para análises críticas sobre a construção social da AIDS como DST, consulte Gilman, 1994 e Perlongher, 1987. O primeiro, explora detidamente porque se optou pela criação cultural da AIDS como DST ao invés de uma doença virótica como a hepatite. Perlongher, por sua vez, analisa como as autoridades médicas foram capazes de reverter o fato de que a epidemia provava sua incompetência na administração dos hemoderivados, de forma a reforçar ainda mais seu poder, apontando a “culpa” pela epidemia no primeiro grupo atingido, que denominou de “risco” patologizando-o e criando um pânico sexual estigmatizador. No presente, as melhores análises sobre a continuidade deste processo estão nas inspiradas reflexões do sociólogo australiano Kane Race.



“estranho” de suas subjetividades e, em particular, na vigilância de seus comportamentos. É neste momento histórico que a mídia tem articulado discursos até contraditórios dentro de um dispositivo que ainda mantém as sexualidades compreendidas de forma naturalizada e, portanto, aistórica.

Segundo Michel Foucault, a sexualidade não é algo biológico ou psíquico, ela é, antes de tudo, um nome que se pode dar a um dispositivo histórico do poder que emergiu a partir do século XVIII e opera desde então inserindo o sexo em formas de regulação social. O aparato da sexualidade é uma rede de discursos sobre os corpos e as subjetividades, que opera dentro de um regime de verdade moldando formas de compreensão de si mesmo e de seu desejo. O dito e o não dito formam a rede de discursos que constitui o dispositivo da sexualidade, por isso a importância de analisar porque a alguns é dada a palavra e a expressão pública enquanto a outros é reservado o silêncio e a discrição.

Em nossa cultura, aquele que foi definido em fins do século XIX como “o amor que não ousa dizer seu nome”, continua a ser o objeto privilegiado de vigilância, controle e análise científica, porque o foco na “homossexualidade” naturaliza a “heterossexualidade” escondendo seu caráter socialmente compulsório e histórico.⁶ Em outras palavras, a norma heterossexual opera por meio da problematização do que apenas aparentemente é seu oposto, sua irmã gêmea, a homossexualidade. Eve Kosofsky Sedgwick foi uma das primeiras a ressaltar como a oposição hetero-homo é elusiva, pois nossa sociedade forma a todos para serem heterossexuais, rejeitando e punindo expressões públicas de interesse por pessoas do mesmo sexo (SEDGWICK, 1985; 1990; 2007). Ou seja, só se institui a norma hetero por meio de uma incessante recusa da visibilidade homo de forma que a oposição hetero-homo se revela

⁶ A primeira teórica feminista a explicitar a tese de que a heterossexualidade é compulsória foi Rich, 1983. Sedgwick (1985) foi mais longe, ao apontar que seu caráter compulsório ligava-a umbilicalmente à perseguição das expressões homoeróticas, ponto explorado posteriormente por Scott, 1998.



uma falácia, pois se trata de um binário interdependente que estrutura o dispositivo da sexualidade em nossos dias.

Michael Warner (1993) denominou a ordem sexual do presente de heteronormatividade para enfatizar como se privilegia as relações entre pessoas do sexo oposto estabelecendo este tipo de relação como um padrão definidor até mesmo entre indivíduos do mesmo sexo. Percebe-se como a heteronormatividade opera incitando práticas, ou seja, atua articulando subjetividade e corpo, inserindo todos dentro das mesmas normas, inclusive aqueles cujos desejos, práticas ou identidades sexuais não se constituem em relações com pessoas do sexo oposto.⁷

Segundo o historiador David M. Halperin, o corte da sexualidade revelou-se um processo contínuo de reiteração da norma heterossexual por meio da persistente recusa e perseguição das relações entre pessoas do mesmo sexo. A heterossexualidade naturalizou-se a ponto de ser encarada pela maioria das pessoas como a própria ordem natural do sexo, enquanto a homossexualidade tornou-se o princípio da diferença sexual e social, o fundamento de um novo sistema baseado na individualização do desejo e na atribuição, a cada indivíduo, de uma orientação e identidade sexuais. Assim, percebe-se porque o foco no desejo por pessoas do mesmo sexo não visa abordar a especificidade de uma cultura ou identidade sexual, antes se revela imprescindível para compreender a ordem social como um todo, já que, histórica e socialmente, a homossexualidade se revelou fundamental na articulação da diferença, na produção social do desejo e na própria construção social da subjetividade (HALPERIN, 2002).

⁷ A heteronormatividade faz com que até gays, por exemplo, tomem uma relação penetrativa visando a reprodução como modelo para definirem suas práticas (ativo e passivo) e reiterarem o culto social da masculinidade hegemônica na construção de suas identidades e de seus desejos. No que toca à identidade, na exacerbação das características tidas socialmente como másculas e, com relação ao desejo, cultuando um parceiro idealizado como discreto, ou seja, que aparente ser heterossexual. Sobre a questão consulte Miskolci e Pelúcio, 2008.



Quando o poder e o saber se encontram

Nossa sociedade vincula corpo e subjetividade de forma a refinar velhas oposições – natureza e cultura, biologia e história – numa nova síntese biocultural bem-sucedida, porque a cognição de diferenças entre os seres humanos nunca foi meramente linguística, mas também visual. A formação de hierarquias contemporâneas (raciais, de gênero e sexuais) tem seu momento fundamental no século XVIII, quando Kant usou a estética para falar de diferenças raciais e foram inventadas as primeiras representações diferenciadas dos corpos masculino e feminino.⁸ A partir de então, a história da percepção das diferenças humanas deu um salto, da fisionomia de Lavater, no século XVIII, passando pela frenologia, do XIX, até que, a partir da invenção dos raios X, na virada para o século XX, avançamos na linha do desenvolvimento de técnicas de imageamento. Estas técnicas se impõem como o centro do saber médico e, devido à sua hegemonia cultural, como sustentáculo da visibilidade total como valor máximo de nossos dias (ORTEGA, 2008, p.74).

Em nossa cultura somática, a medicina é a responsável por uma nova ontologia de nós mesmos, forjada em uma associação em que o visível é o real e, se crê, o verdadeiro, daí a ascensão progressiva das tecnologias de imageamento. Trata-se de uma busca de objetividade mecânica que – a um olhar informado pelas reflexões epistemológicas das ciências humanas e sociais – revela-se fadado ao fracasso.⁹ A ênfase

⁸ Sobre a emergência da compreensão dos corpos masculino e feminino como incommensuravelmente distintos, ver Laqueur, 2003 e, a respeito da construção estética da diferenciação racial em Kant, consulte Gilroy, 2007.

⁹ As reflexões de Max Weber, em seu clássico artigo “A objetividade do conhecimento nas ciências sociais”, mantém sua atualidade ao criticar o ideal de objetividade científico das ciências naturais. Kant já afirmara que nenhum objeto é dado ao conhecimento, mas produto da forma como é construído, o que torna toda descoberta científica passível de reavaliação. O sociólogo alemão, por sua vez, acrescenta a isto o fato de que a subjetividade está presente na origem de toda investigação, o que não retira dela sua cientificidade e – ao contrário – mostra a vinculação necessária entre o sujeito do conhecimento e sua cultura. Consulte Weber, 2006.



na visão, o menos corporal dos sentidos, não liberta o conhecimento da interferência subjetiva ou cultural, pois a “idéia de um olhar livre de interpretação é uma ficção que oculta a adaptação a convenções visuais estabelecidas socialmente desde longa data” (BORCK apud ORTEGA, 2008, p.122).

Vivemos em uma ordem simbólica, em que o exposto e aparente está sob suspeita, já que não é a expressão direta do que permanece fora do olhar e da compreensão científica. Dito de forma mais clara, na era da mídia e da exposição corporal mais radicalizada – paradoxalmente – os corpos começam a perder a capacidade de suporte de fronteiras identitárias e, portanto, de “porto seguro” das hierarquias sociais.¹⁰ Se no visível a olho nu, gays, por exemplo, são normais e saudáveis, até mais dedicados à construção estética de si mesmos, a medicina encontra-se na esfera do inacessível ao olhar a fonte de sua diferença, ainda compreendida pela maioria como defeito a ser corrigido, curado, evitado. Daí a ênfase em vírus, genes, amídala cerebral, em suma, perigos ou “defeitos” invisíveis ao olhar, que apontariam como elusiva qualquer forma positiva de entrada de sexualidades dissidentes na esfera pública.

Há registro de tentativas médicas de associar diferença sexual e anatômica desde fins do século XIX, mas nada se compara às que emergiram com os avanços tecnológicos de imageamento. A própria supressão da homossexualidade da listagem de desordens mentais, em 1973, e sua substituição por uma lista cada vez mais longa do que agora denominam de disforias de gênero, associam-se à emergência

¹⁰ Nos últimos séculos, toda vez que hierarquias sociais foram colocadas em xeque, o saber médico tendeu a se associar aos interesses estabelecidos para inscrever no corpo e na subjetividade, enfim, na “natureza”, a justificativa das desigualdades. Em outras palavras, historicamente, os saberes naturalizantes demonstraram uma tendência a flertar com o poder, alocando no natural o que pode ser contestado em termos político-sociológicos. Sobre o tema, consulte Laqueur, 2003.



de outras “teorias” sobre falhas genéticas ou hormonais. Desde então, cresceram tentativas de utilizar as novas tecnologias para associar interesse por pessoas do mesmo sexo com alguma “deformidade”, inferioridade e – na melhor das hipóteses – diferença física localizável.¹¹ Dentre estas, Nancy Ordover destaca a “teoria do estresse pré-natal”, do endocrinologista alemão G. Dörner, que considerava a homossexualidade um “erro congênito do metabolismo”, que poderia ser prevenido pela injeção de esteróides em mulheres grávidas.¹²

Ainda que todos estejamos sob o olhar da ciência e sua tendência contemporânea de associar mente e cérebro, algo particular se associa no caso de pessoas que se relacionam com outras do mesmo sexo. Desde a emergência da epidemia de HIV-AIDS, no início da década de 1980, marcou-se toda uma cultura sexual como perigo societário, gerando um pânico sexual que custa a se extinguir. Desta forma, a homossexualidade passou a ser repatologizada em novos termos, em uma mistura de epidemiologia e determinismo cerebral.

No mundo pós-AIDS, abundam pesquisas sobre as “causas” da homossexualidade e sobre as subjetividades supostamente perigosas de homo-orientados. Tais teorias têm em comum dois aspectos. Primeiro, mantêm intocado (e até reiteram) o pressuposto de que a heterossexualidade seria a ordem natural do sexo. Além disso, ao apontar diferenças congênitas em pessoas que se relacionam com outras do mesmo sexo – quer seja na anatomia cerebral ou em teorias sobre suas psiques –, desvinculam os pais, portanto a família, da “culpa” pelo que são seus filhos. Até certo ponto, tais explicações naturalizantes também absolvem desviados da ordem heterossexual, mas não oferecem

¹¹ Sobre esta substituição da homossexualidade por uma vasta lista de disforias de gênero, consulte Russo, 2004.

¹² A respeito do tema, consulte o capítulo “Homosexuality and the Bio/Psych Merge”, em Ordover, 2003.



aceitação social plena, ao contrário, acenam com terapias futuras (até genéticas) para corrigi-los ou evitar que venham a existir.¹³

Julgamentos morais disfarçados de diagnósticos migraram para o suposto perigo social que desejos homoeróticos carregariam. Daí o apelo de manchetes, como a muito disseminada em meados de janeiro de 2008: “Bactéria mortal se espalha entre gays nos EUA, diz estudo”:

A variante de uma bactéria que pode levar à morte estaria se espalhando rapidamente entre a comunidade gay das cidades de São Francisco e Boston, Estados Unidos. [...] De acordo com um estudo publicado na revista especializada *Annals of Internal Medicine*, a nova forma da bactéria MRSA, conhecida como MRSA USA300 é altamente resistente a medicamentos e é transmitida por sexo anal, pelo contato da pele ou com superfícies contaminadas (FOLHA ONLINE, 2008).

Em *O Globo*, outro trecho reforçou a associação entre temor coletivo, concepções sobre a sexualidade homo e os “locais” em que tal bactéria encontraria morada: “Entre a comunidade gay, a doença teria se proliferado pelo contato da pele, causando abscessos e infecções nas nádegas e órgãos genitais” (FOLHA ONLINE, 2008) Mais uma vez, o sexo anal entre pessoas do mesmo sexo é condenado moralmente sob a aparente preocupação epidemiológica.

¹³ A reação de gays, a primeira cultura sexual associada à transmissão do vírus HIV, foi a de embarcar em projetos corporais de construção exacerbada de uma aparência supostamente saudável que, não por acaso, se revelou a construção de uma hiper-masculinidade. Este “projeto corporal” que – com variações – se mantém, mostra a relação clara entre dispositivo sexual e controle corporal-subjetivo. No Brasil, a figura que literalmente encarna este projeto é a “Barbie”, o gay musculoso cujo apelido denuncia de forma depreciativa a falha na constituição de uma masculinidade hegemônica no corpo de alguém que se relaciona com pessoas do mesmo sexo. Afinal, a masculinidade é um valor simbólico escasso e disputado que só costuma ser socialmente atribuído a homens plenamente ajustados à ordem heterossexual, ou seja, jovens brancos, com companheira, de classe média ou alta, com nível universitário entre outros atributos.



O suposto perigo coletivo, que justificaria velhos preconceitos, também é explícito em associações artificiais entre homossexualidade, uso de drogas e sexo sem camisinha. Um bom exemplo é o de uma reportagem da revista *Veja*, de 23 fevereiro de 2005, que trazia o título “Liberou Geral para a Aids”. O texto versava sobre a descoberta de uma variante poderosa do vírus HIV e o suposto aumento da contaminação e disseminação do vírus por meio de gays nova-iorquinos que usavam uma nova droga – o Crystal – e, sem controle, praticariam sexo sem camisinha. A reportagem associa orientação sexual com algo diverso, uso de drogas e promiscuidade, de maneira que o efeito é a amplificação não dos eventos reais descritos, antes da ameaça potencial para a sociedade.¹⁴ O leitor médio reconhece, nesta ênfase no estereótipo dos gays promíscuos e drogados, o vetor de disseminação de um vírus ainda mais mortal, como se o “desvio” de conduta moral atribuído àquele grupo potencializasse a contaminação que ameaça a coletividade.

A reportagem tinha como texto explicativo a seguinte frase-condenação: “Aumenta a incidência da doença entre gays. E a culpa é também do Crystal, um estimulante”. Assim, a matéria associava gays, AIDS, consumo de drogas, mas, sobretudo, falava em “culpa”. A culpa é atribuída também à droga, portanto infere-se que a culpa primordial caiba aos gays. A convergência entre orientação sexual e uso de um estimulante sexual gera uma espiral significativa, que aparece de forma explícita no texto de um quadro na parte inferior da reportagem: “O consumo de Crystal aumenta a libido de tal forma que o frenesi sexual predispõe o usuário a dispensar o uso da camisinha e a ter múltiplas relações numa mesma noite”. Não há dúvida de que esta reportagem

¹⁴ A ampliação dos efeitos temidos é feita por meio de um procedimento que Stuart Hall chamou de “espiral significativa”, o qual associa fatos com possibilidades de forma a ampliar não os efeitos reais de um acontecimento, mas o medo. “Espirais significativas” são um expediente rotineiro da produção noticiosa e midiática contemporânea, refém da audiência e, por isso, adota paroxismos como meio de atrair sua atenção.



– similar a tantas outras – demonstra como nossa cultura associa expressão de desejos homoeróticos a comportamentos e subjetividades marcados por uma sexualidade exacerbada, sem controle, perigosa.

As violências invisíveis da ciência se materializam neste nexo entre saber determinista e poder social da mídia, sugerindo que expressões homoeróticas são compreensíveis patologicamente por meio de um elo poderoso entre explicações psicológicas e preocupações epidemiológicas. Este fenômeno pode ser ilustrado pela chamada encontrada na seção Ciência e Saúde de um portal de notícias, no dia 16 de junho deste ano (UOL, 2008): “Homens homossexuais e mulheres têm semelhanças em área do cérebro”. A aproximação de claro cunho “feminizador” entre gays e mulheres dava relevo ao resultado de “um estudo que chama a atenção para o substrato potencialmente biológico da sexualidade. [...] Tomografias do cérebro mostraram a mesma simetria entre as lésbicas e os homens heterossexuais, escreveram pesquisadores na revista *Proceedings of the National Academy of Sciences*.”

A tecnologia que permite a visualização confere cientificidade a um localismo cerebral que reforça o senso comum mais reacionário sobre uma pretensa superioridade do gênero masculino sobre o feminino. Ao associar homens “gays” com mulheres, ele são relegados à esfera social da subordinação (o “feminino”). Neste jogo estratégico de poder, o não-dito é o que há de mais central: a manutenção da constatação de que homens homo-orientados deveriam ser (mal)tratados como mulheres, idéia que – de forma suplementar – afaga o ego da masculinidade hegemônica e garante seus privilégios.

Dentro da história da objetividade da ciência – em que a medicina é central –, confunde-se a luta contra a mediação entre sujeito conhecedor e objeto do conhecimento com a luta contra subjetividades “perigosas”, ou seja, aquelas que não vêm, não buscam ou simplesmente não se encaixam no ideal normativo que guia este empreendimento. Assim, não é de se estranhar que a medicina encontre seu Outro naqueles e



naquelas cujas subjetividades mais ameaçam a utopia de normalidade e adaptação moral em que se fundam suas investigações.¹⁵

A medicina contemporânea pressupõe que o ser humano é constituído essencialmente pelo cérebro, o que cria uma nova figura antropológica chamada “sujeito cerebral” (VIDAL, 2002) e impulsiona tecnologias de imageamento que atualizam a antiga frenologia, de maneira a focar no cérebro, apostando em sua associação mecânica com a mente, no interior do corpo como metonímia da interioridade psicológica e moral. Assim, impõem a alguns a crença de que sua subjetividade “sem controle” faz de seus corpos, mesmo que fortes e aparentemente saudáveis, um vetor perigoso, de ameaças à sociedade. Na perspectiva de alguns teóricos *queer* contemporâneos, a resistência é possível, mas exige um esforço criativo no desenvolvimento de reflexões que permitam compreender de forma histórica e não-patologizante as subjetividades dissidentes no que toca à norma heterossexual.

Um olhar sociológico e histórico sobre as relações entre corpo e subjetividade

A teoria *queer* emergiu com a constatação histórica de que o binário hetero-homo é um dos eixos centrais de nossa cultura. Nas palavras de Sedgwick:

Ao final do século XIX, quando virou voz corrente – tão óbvio para a Rainha Vitória como para Freud – que conhecimento significava conhecimento sexual, e segredos, segredos sexuais,

¹⁵ Teorias científicas sobre subjetividades e corpos desviantes ganharam relevância por volta do terço final do século XIX, apontando para algumas identidades em particular, sobretudo o homossexual, a prostituta e o judeu. Sander L. Gilman observou como a associação entre diferença e desvio se cristalizou com foco na sexualidade e na raça, o que a contemporaneidade da criação dos termos homossexual e anti-semitismo corroborariam. No presente, no que toca à perseguição aos obesos, consulte Gilman, 2004.



o efeito gradualmente reificante dessa recusa significou que se havia desenvolvido, de fato, uma sexualidade particular, distintivamente constituída como segredo (2007, p. 30).

Ao afirmar que a homossexualidade foi “inventada” como segredo, Sedgwick esclarece como ela passou a existir socialmente inserindo no “armário” todos que vivenciam desejos homoeróticos, portanto alocando-os no privado e relegando-os a uma condição social tão difícil quanto dolorosa. É no segredo, ou seja, na solidão do armário que vivem suas vidas. Neste limbo entre a vida socialmente construída como hetero no espaço público e em relações homo restringidas ao privado emerge a experiência fundamental que marca a construção de suas subjetividades: uma solidão singular que lhes lega a sensação de serem únicos e terem que enfrentar um conflito contínuo com normas sociais por trás dos olhares vigilantes e indiscretos de amigos, parentes e colegas de trabalho.

A heteronormatividade privilegia subjetivações normalizadas criando subjetividades vigiadas, sob constante pressão e incitadas a apagar seu desejo do convívio cotidiano e – ao mesmo tempo – compreenderem a si mesmos como produto dele. Nossa cultura dissemina a imagem do homoerotismo como produto de uma série de condições psicológicas, que diagnosticariam os sujeitos do desejo que o expressam como vítimas de homofobia internalizada, passando pelas intermediárias culpas ou desordens traumáticas, até encontrar o outro extremo patológico e culpabilizador na baixa auto-estima. Assim, a sociedade encontra uma maneira de afirmação da norma patologizando o desejo por pessoas do mesmo sexo como ameaça social.

Dois microdispositivos complementares formam a heteronormatividade. Em termos macro, no heterossexismo institucional, que mantém a hegemonia pública hetero por meio da subalternização dos desejos homo que aloca no privado. No nível individual, o heterossexismo



costuma ser bem-sucedido em criar subjetividades homofóbicas de maneira a fazer com que até pessoas que se interessam por outras do mesmo sexo identifiquem-se com a cultura normativa. Daí não ser surpreendente a constatação de que expressões homoeróticas costumam se associar à homofobia internalizada, mantendo o desejo como o cerne de subjetividades cujo segredo se mescla ao temor de contradição com a ordem social.

Há mais de um século, o dispositivo heteronormativo associa desejo homo e sexualidade fora de controle, leia-se, socialmente perigosa. Recentemente, tal vínculo tem se expressado por meio do pânico sexual em torno do *barebacking*, ou sexo sem camisinha. Este velho conhecido da humanidade, desde a emergência da AIDS passou a ser estigmatizado como produto de mentes doentias e descontroladas ao invés de uma prática sexual historicamente dominante que passou a ser perseguida por causa de uma utopia higienista – sem fundamento empírico comprovável – de que o “sexo seguro” eliminaria progressivamente a doença.¹⁶ Não nos enganemos: há dois pesos e duas medidas no que toca aos discursos sobre a sexualidade. Enquanto aos heterossexuais incentiva-se a prática do sexo, a criação de drogas que prolonguem a vida sexual e, quando há, algum alerta sobre riscos sociais que afetariam sua vida íntima, aos que se relacionam com pessoas do mesmo sexo prega-se a parcimônia, o controle, que se evite o uso de drogas (legais ou ilegais) e suas próprias subjetividades costumam ser apontadas como risco à ordem social (RHODE, 2007).

¹⁶ O sociólogo australiano Kane Race analisa a construção do pânico sexual sobre o *barebacking* e discute o caráter contraditório de nossa cultura sexual diante das DSTs. Race explora como os órgãos de saúde, ao propagarem campanhas de testagem, também terminam por sugerir o *serosorting*, ou seja, a escolha de parceiros sexuais de acordo com seu HIV *status*. Em muitos casos, a prática do sexo sem camisinha constitui-se em “segurança negociada” a partir de uma confluência entre interesses eróticos e informações epidemiológicas. Sobre a polêmica em torno da “negotiated safety” e uma visão crítica do modelo epidemiológico, consulte Race, 2007 e Halperin, 2007.



Na era pós-AIDS, a repatologização do desejo por pessoas do mesmo sexo tem seu centro na epidemiologia do risco e sua manifestação atual no discurso público sobre “o retorno do sexo inseguro”. Devido ao acidente histórico da AIDS, este discurso monta um drama gótico de crime sexual e punição, contribuindo para restaurar a associação entre homossexualidade e doença. Não estamos mais nos tempos em que homossexualidade era sinônimo de loucura e internamento forçado em hospitais psiquiátricos, mas num momento histórico em que diagnósticos sobre psiques “perigosas” levam estes indivíduos a se auto-examinarem, autocontrolarem e, apenas em casos extremos, buscarem eles próprios uma solução que vai do suposto “tratamento” ao suicídio.

Como sair desse dispositivo? David M. Halperin (2007, p. 29) afirma: “é crucial afastarmos nossos modelos de subjetividade gay masculina dos discursos da saúde mental, do alto drama moral do ato sexual em si, da oposição dicotômica entre agência racional e patologia e da epidemiologia do risco.” Nossa sociedade atribui a homens que se relacionam com pessoas do mesmo sexo uma intencionalidade no que se refere ao desejo, que exime aqueles que se relacionam com pessoas do sexo oposto da reflexão sobre quão racionalmente levam suas vidas sexuais. O modelo que julga a intencionalidade dos atos afetivos e sexuais é não apenas injusto, mas inadequado. Nas palavras de Halperin:

A distinção entre atos intencionais e não-intencionais é, sobretudo, jurídica, designada para permitir ao Estado e suas instituições que diferenciem aqueles que são culpavelmente responsáveis por seu comportamento daqueles que são inocentes de conduta não-intencional. Pode bem ser que ‘intencionalidade’ não seja a categoria certa para refletir sobre os tipos e os graus de atenção ou distração que trazemos às nossas vidas cotidianas – incluindo, especialmente, nossas práticas sexuais (2007, p. 52).



É possível criar contra-discursos sobre subjetividades *queer*¹⁷ que evitem julgamentos normalizantes e sensacionalismo homofóbico. Neste sentido, vale recordar a constatação de Michael Warner de que, historicamente, sexualidades dissidentes aprenderam a romper as molduras moralizantes do certo e do errado em que se enquadra a maior parte do sexo entre pessoas do sexo oposto. Segundo ele, a fonte de onde brota muito do caráter iconoclasta da sexualidade *queer* deriva de razões distantes do ego, antes social e historicamente explanáveis. Em suas palavras, a origem disto estaria no fato de que “A abjeção continua a ser nosso segredo sujo”.¹⁸

Voltando à questão inicial sobre como nossa cultural se vale de violências invisíveis para instituir uma ordem social heteronormativa, agora se torna mais claro o dilema que leva tantos a soluções extremas. A experiência do sofrimento de compreender a si mesmo como impuro e poluidor torna compreensível a centralidade da abjeção na constituição de suas subjetividades e das relações paradoxais que possam vir a ter em relação a seu corpo e até mesmo em relação à vida. O que esperar do trágico confronto de subjetividades marcadas pelo segredo constitutivo da abjeção diante da heteronormatividade? O espectro de opções é restrito e vai da pura e simples auto-aniquilação, passando por formas contraditórias e dolorosas de manipulação do estigma por meio do “armário”, até a menos frequente subversão normativa.

Qualquer que seja o caminho tomado – capitular, resistir ou subverter –, mantém-se a singularidade da experiência da abjeção. Em uma

¹⁷ O termo *queer* aqui designa todas as subjetividades ou expressões do desejo que não se enquadram na heteronormatividade. A opção por seu uso deriva da desvinculação de qualquer perspectiva identitária que se apóie em concepções minoritárias no que toca às sexualidades não-hegemônicas. Em outras palavras, ao dizer *queer*, critico a idéia de que a norma seja natural ou universal e refiro-me a expressões não-normativas do desejo que são uma possibilidade para todos e todas.

¹⁸ Esta afirmação e outras reflexões sobre as quais desenvolvo as minhas próprias estão no antigo e inspirador artigo de Michael Warner intitulado “Unsafe”, recentemente republicado como anexo e cuidadosamente analisado em Halperin, 2007.



perspectiva cultural, é possível afirmar que o abjeto é algo de si próprio pelo que alguém sente horror ou repulsa como se fosse sujo ou impuro, a ponto de que o contato com isto seja temido como contaminador e nauseante. Em nossa sociedade, este caráter abjeto é atribuído ao desejo por pessoas do mesmo sexo, já que até mesmo ser chamado (o que, quase sempre, equivale a ser xingado) de homossexual é um convite a se autocompreender e, ao mesmo tempo, constatar a condenação social do que se é.¹⁹ Assim, a experiência social da abjeção é particularmente relevante para pessoas que se interessam por outras do mesmo sexo e tende a marcar a construção de suas subjetividades em formas que mal começamos a explorar.

A abjeção não tem origem psíquica, antes é a consequência do julgamento coletivo da sociedade contra nós. Sua experiência é a de uma espécie de exclusão do mundo das pessoas “decentes”, normais, em suma, heterossexuais. Esta constatação nos auxilia na compreensão dos paradoxos que marcam a forma como pessoas que se interessam por outras do mesmo sexo embarcam em projetos corporais que visam a construção de um corpo ideal(izado) como porta de entrada para a aceitação social plena. Nisto se insere a cultura do corpo que leva boa parte de gays, por exemplo, à construção de uma hipermasculinidade. A abjeção como rejeição em si mesmo do que denuncia alguém como diferente contribui para esta busca de conformidade aos mesmos valores que fundamentam sua abjeção.

Dada a conexão direta entre formas de subjetivação e a construção cultural do corpo, qualquer forma de resistência (e quiçá transformação) da cultura somática heterossexista exige explorar a experiência

¹⁹ Segundo o sociólogo britânico Anthony Giddens, dois em cada três homo-orientados sofreu alguma forma de agressão verbal no espaço de um ano. Didier Eribon inicia seu elucidativo livro sobre a questão gay afirmando a experiência da injúria como a fundante da subjetividade de todos que rompem com a norma heterossexual. Ser xingado, humilhado ou viver sob uma destas ameaças molda a experiência de vida de mais pessoas do que as estatísticas podem apresentar.



social da abjeção sob uma nova perspectiva. Ao invés de cairmos no velho modelo psicologizante que só é capaz de lidar com os efeitos subjetivos da rejeição social de forma estática e patologizante diagnosticando alguma espécie de dano psicológico, é possível refletir sobre a experiência da abjeção de forma dinâmica, histórica e sociológica. Daí a ênfase no dano vivido dentro de nossa cultura somática, a que tentei explicitar no item anterior como originária – em grande parte – em um nexó entre saber e poder reconhecível nas associações “científicas” sobre as hipotéticas origens da homossexualidade ou dos proclamados perigos do desejo homoerótico para a vida coletiva.

A experiência social da abjeção pode ser enfrentada de diversas maneiras; no que toca ao aparato biopolítico contemporâneo, por meio de sua desconstrução teórica. Tão importante quanto denunciar o nexó entre saber e poder que constitui nossa cultura somática com poder normalizador literalmente mortífero é explorar as particularidades da experiência daqueles cuja subjetividade enfrenta o desafio de se constituir em terreno hostil. Em outras palavras, é possível compreender historicamente a subjetividade (e o corpo) como produto de uma situação estratégica de poder em uma determinada sociedade. Apenas assim tornam-se compreensíveis as táticas e estratégias de resistência dos agentes e a reflexão sobre formas de subversão dos modelos socialmente impostos.

De forma geral, a psicologia e a psicanálise interpretam a abjeção como masoquismo e, portanto, uma perversão mantendo o monopólio do discurso sobre o Outro naquilo que Foucault descreveu como o monólogo da razão sobre a loucura. Em uma perspectiva *queer*, a mesma experiência apresenta a possibilidade de transcender a humilhação social em uma transformação do inaceitável em glorificação erótica. Enquanto o diagnóstico psicologizante afirma que a abjeção gera masoquismo e condena aquilo que descreve como prazer doentio na dor e no sofrimento, uma leitura propriamente sociológica e histórica aponta na abjeção uma neutralização do poder e a reversão da correlação de forças socialmente instituídas. Daí Warner afirmar que a genialidade



do sexo gay tem se revelado em sua capacidade em transformar experiências de degradação pessoal em prazer (2007).

A crítica da ordem sexual do presente exige uma reinvenção da forma como compreendemos as relações entre subjetividade e corpo no que toca à esfera do desejo. O avanço deste projeto de criação de um novo saber sobre a subjetividade radicalmente não moralista nem normalizador pode contrapor-se aos discursos hegemônicos e suas violências invisíveis, cujos danos ainda marcam as vidas daqueles para quem amar é sinônimo de transgredir.²⁰

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARÁN, Márcia; PEIXOTO Jr., Carlos Augusto. Subversões do desejo: sobre gênero e subjetividade em Judith Butler. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 28, p. 129-147, 2007.

DURKHEIM, Emile. *O Suicídio*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOLHA ONLINE. Disponível em: <www.folha.com.br>. Acesso em: 15.01.2008.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2005.

_____. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2005.

GILMAN, Sander L. Obesidade como doença: o caso dos judeus *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 23, p. 329-353, 2004.

_____. Seeing the AIDS patient. In: *Disease and Representation: images of illness from madness to aids*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

²⁰ Halperin (2007) propõe uma perspectiva histórica e sociológica sobre a psique, enquanto Butler busca desenvolver uma nova “anatomia psíquica” não-normativa e não-heterossexista. Sobre o “projeto” butleriano, consulte Arán e Peixoto Jr., 2007.



GILROY, Paul. *Entre Campos*. São Paulo: Annablume, 2007.

HALPERIN, David M. *How to do the history of homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

_____. *What do gay men want? Essay on risk, sex and subjetivity*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o Sexo: sexo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

LEMMERT, Charles. Introduction In: SEIDMAN, Steven. (ed.). *Queer Theory: Sociology*. Nova York: Blackwell, 1996. p.vii-xi

MISKOLCI, Richard. Ameaças do presente [resenha de *American Eugenics*, de Nancy Ordovery]. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 21, p. 327-333, 2003.

MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. Aquele não mais obscuro negócio do desejo In: PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008. p. 9-32.

MISKOLCI, Richard. Corpos elétricos: do assujeitamento à estética da existência *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 14, n. 3, p. 681-693, set./dez. 2006.

_____. Pânicos morais e controle social. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p.101-128, 2007.

ORDOVER, Nancy. *American Eugenics: race, queer anatomy, and the science of nationalism*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2003.

ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

PERLONGHER, Néstor. *O que é Aids?* São Paulo: Brasiliense, 1987.



RACE, Kane. *Excepcional Sex*. 2007. Trabalho não publicado.

RICH, Adrienne. In: SNITOW, Ann; STANSEL, Christine; THOMPSON, Sharon. *Powers of Desire: the Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review Press, 1983. p. 177-205.

ROHDE, Fabíola. O gênero na ciência do sexo: dos fundamentos às intervenções. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 31, 2007, Caxambu. Disponível em: <http://201.48.149.88/anpocs/arquivos/10_10_2007_14_36_18.pdf>. Acesso em: 20.07.2008

RUSSO, Jane. Do desvio ao transtorno: a medicalização da sexualidade na nosografia psiquiátrica contemporânea In: PISCITELLI, Adriana et al. *Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 95-114.

SCOTT, Joan W. A invisibilidade da experiência. *Projeto História*, São Paulo, n. 16, p. 297-325, 1998.

SEDGWICK, Eve K. *Between men: English literature and male homosexual desire*. New York: Columbia University Press, 1985.

_____. *Epistemology of the Closet*. Los Angeles: University of California Press, 1990. [Primeiro capítulo traduzido para o português e publicado em *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 19-54, 2007.]

_____. How to bring your kids up gay In: WARNER, Michael. *Fear of a queer planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. p. 69-81.

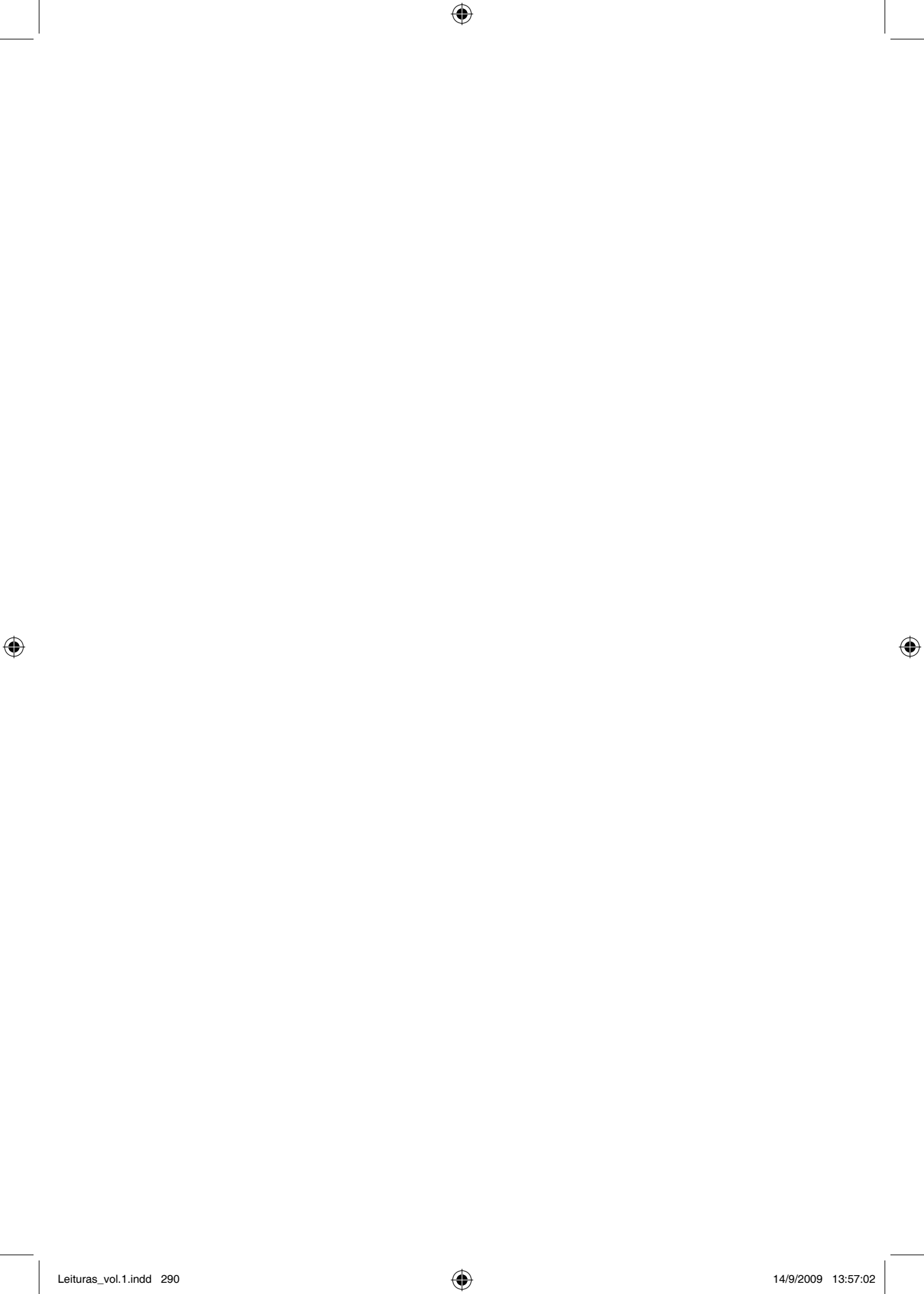
UOL. Ciência e Saúde. Disponível em: <www.uol.com.br>. Acesso em: 16.06.2008.

VIDAL, Fernando. Brains, bodies, selves and science: anthropologies of identity and the resurrection of the body. *Critical Inquire*, Chicago, n. 28, p. 930-974, 2002.

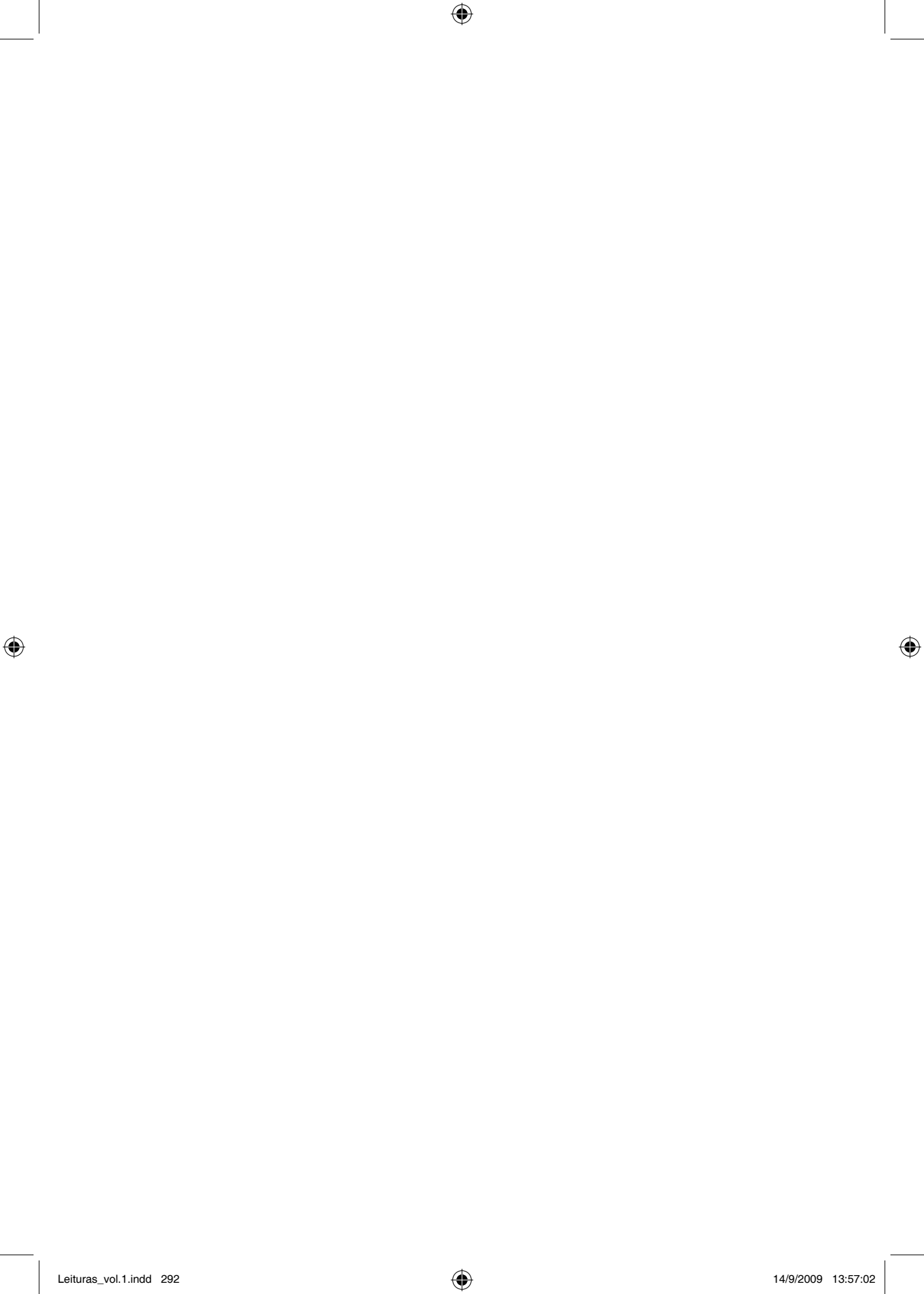


WARNER, Michael. Unsafe: why gay men are having risky sex In: Halperin, David M. *What do gay men want*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007. p.155-167

WEBER, Max. *A "objetividade" do conhecimento nas Ciências Sociais*. São Paulo: Ática, 2006.



DESIGUALDADES SUPERPOSTAS: CLASSE, RAÇA/ETNIA



EMBATES NA CENA LITERÁRIA: A ARTE DE RESISTIR À EXCLUSÃO¹

Maria Nazareth Soares Fonseca

*Naufragam fragmentos
de mim
sob o poente
mas,
vou me recompondo
com o Sol
nascente*

Esmeralda Ribeiro, Olhar negro

A literatura produzida por escritoras negras brasileiras que procuram trazer para o texto as experiências traumáticas advindas da violência presente nas esferas pública e privada – e a carência crônica vivida por grande parte dos afro-descendentes, muitas vezes se apresenta – como nos versos do poema “Olhar negro”, de Esmeralda Ribeiro (1994, p. 25), epígrafe para este texto – em forma de “relatos de existência”, ainda quando o espaço de criação privilegiado seja o da poesia. Essa produção literária – ao se voltar para a recolha de histórias de um segmento social que sofre as consequências de processos de “naturalização da desigualdade social e a conseqüente

¹ Dedico este texto a Luciana de Souza, pesquisadora de IC nos anos 2004-2005, pela cuidadosa seleção de poemas de autoria feminina publicados nos *Cadernos Negros*, e à saudosa Lídia Avelar Estanislau, referência significativa na luta da mulher negra pelos seus direitos.



produção de 'subcidadãos', conforme acentua Jessé Souza (2006, p. 23), em *A invisibilidade da desigualdade brasileira* (2006, p. 23) – inspira-se em questões de um universo significado, no Brasil, pelas agruras de uma divisão desumana de direitos e de renda. O imperativo que induz o indivíduo a negar-se a si mesmo para ser aceito pelo outro é uma das forças presentes nessa literatura que se mostra atenta ao repertório de tipificações negativas direcionadas à população mais pobre e aos preconceitos dirigidos contra os negros.

É essa intenção que faz com que a produção literária afro-brasileira assuma um embate tenso com os valores difundidos pela sociedade brasileira. Nela, por vezes, a intenção política se mostra nos agenciamentos que a letra é levada a produzir no contato com outras formas de manifestação, que procuram tornar públicas as expressões que circulam em espaços nos quais a população é predominantemente negra ou afro-descendente.

Ao estudar imagens de mulher negra presentes em relatos de professoras do ensino fundamental em Belo Horizonte, a Prof^a. Nilma Lino Gomes (1995, p. 116), chega a resultados significativos sobre os conflitos vividos por indivíduos que convivem na rua, no trabalho e até em casa, com uma gama imensa de preconceitos e estereótipos negativos relacionados com a cor da pele. Os resultados da pesquisa permitem perceber que as imagens negativas, por vezes reproduzidas pelos próprios negros de forma inconsciente ou não, explicitam a circulação dos estereótipos, num ciclo perverso que liga a cor negra à exclusão e esta a distúrbios que se mostram no comportamento do indivíduo e mesmo na forma como ele se relaciona com o seu próprio corpo. Processos de camuflagem propiciam conviver, de forma neurótica, com as imagens negativas que aos poucos vão construindo uma outra pele que se cola ao corpo, legitimando um perverso controle sobre a diferença. A internalização dos mecanismos de rejeição ao próprio corpo é, certamente, a forma mais perversa de submissão.

Muitos desses estereótipos voltam a ser reativados nos dias atuais, quando se procura fortalecer a desmontagem de barreiras que



impedem o acesso natural de negros e negras a espaços a muitos ainda interditados, em decorrência de desigualdades econômicas que fazem com que a população menos assistida seja majoritariamente constituída de afrodescendentes. Por mecanismos que associam a cor da pele à perversa divisão de classes existente no país, o racismo consegue camuflar-se na indiferença por políticas mais consistentes sobre alterações necessárias à reformulação dos lugares marcados numa pirâmide social tem sempre na base os “pobres e pretos”. Nesse cenário, o fato de sermos o segundo país a abrigar o maior contingente de negros e de descendentes de africanos não altera significativamente o desenho cromático da pirâmide. Tal desenho também indica que a propalada democracia racial brasileira é ainda, nos dias atuais, uma força imobilizadora de atitudes mais radicais com relação ao preconceito racial e à exclusão social provocada por ele.

Teóricos de várias áreas de conhecimento têm discutido o modo como as imagens de negro circulam no nosso imaginário. Quase sempre ser negro significa estar identificado com situações de pobreza ou com ocupação de “cargos de baixo *status* social, alocados no ramo de prestação de serviços, pertencendo aos bolsões de miséria, ocupando os presídios ou dormindo nas ruas” (GOMES, 1995, p. 58). Ser negro numa sociedade altamente competitiva que percebe a cor como índice “relativo” de primitivismo – sempre em relação ao padrão contingente do tipo humano definido como útil e produtivo no racionalismo ocidental (SOUZA, 2006, p. 59) –, significa estar privado de oportunidades oferecidas aos indivíduos pertencentes a um mesmo segmento social.

Não é por acaso que, na produção literária de escritoras negras, a rememoração de dificuldades vividas no dia-a-dia seja um recurso eficiente para costurar relatos de experiências traumáticas, relacionadas com a cor da pele e com a violência da exclusão vivida pelo segmento social a que pertencem. O exercício da escrita torna-se um impulso à desarticulação de situações que, como acentua Terry Eagleton (2001, p. 22), derivam de valores defendidos por grupos sociais que exercem



o poder sobre outros. Escrever legitima-se como um enfrentamento à situação que delega a determinados segmentos o direito à expressão livre do pensamento, à criatividade e que dispõe a outros fortes entraves ao exercício de atividades criativas.

Retomadas de lembranças arquivadas na memória, revivências de situações penosas vividas no cotidiano dos segmentos excluídos e exposição da convivência constante com os preconceitos raciais formatam, em muitos textos de autoria feminina publicados nos *Cadernos Negros*, um certo exercício de escrita. Tal exercício se realiza com os pés fincados no chão da realidade vivida por indivíduos que, todos os dias, lidam com uma infinidade de preconceitos e estereótipos negativos que se colam ao corpo como uma segunda pele. Essa imagem, presente em versos de Adão Ventura (1992, p. 12) – “A minha pele negra / servida em fatias, em luxuosas mesas de jacarandá, / a senhores de punhos rendados / há 500 anos” – motiva a proposta dos *Cadernos Negros*. Ampliando uma tradição literária que retoma o caminho trilhado por escritores como Cruz e Sousa, Luiz Gama e Maria Firmina dos Reis, no século XIX, ou por Solano Trindade e Abdias do Nascimento, no século XX, a coletânea de poemas e contos mergulha deliberadamente no universo em que ser negro significa, quase sempre, estar à margem e conviver com as imensas dificuldades que os discursos sobre a harmonia racial não conseguem amenizar.

Buscando construir caminhos outros, muitos poemas escritos por mulheres, publicados nos *Cadernos Negros* desde a sua fundação, em 1978, em livros ou em outras antologias poéticas, merecem ser enfocados porque neles estão registrados muito dos problemas vividos pelos afrodescendentes no Brasil.

O poema “Retratção”, de Ângela Lopes Galvão, publicado no volume 1 dos *Cadernos Negros*, questiona o papel da mulher na sociedade brasileira, explorando a distinção entre ser mulher e ser mulher negra. O poema se tece com predicados característicos de situações em que o corpo da mulher negra tanto se mostra aprisionado pelo mito de uma sexualidade ardente – “bela, desejável, atraente –, quanto por referência



a situações em que a opressão advém de fatores relacionados com a cor da pele: “negra mulher oprimida [...] negra / inferiorização”.

Bela
desejável
atraente
mulher
mulher negra
negra mulher
oprimida
tangenciada
traída e
enxovalhada
usada,
manipulada

mulher
submissão
negra
inferiorização

o peito latente
clama
a boca tapada
geme
o coração magoado
anseia
e luta
e sonha
e espera
e espera

(GALVÃO, 1978, p. 12)



Em contraposição a esta atitude por vezes passiva da mulher (“e sonha / e espera / e espera”), no poema “Ressurgir das cinzas”, de Esmeralda Ribeiro (2004), acredita-se na luta, na persistência de nunca se abater, de ser forte: “Sou forte, sou guerreira / tenho nas veias sangue de ancestrais / Levo a minha vida num ritmo de poema-canção / mesmo que haja versos assimétricos, / mesmo que rabisquem, às vezes, / a poesia do meu ser / mesmo assim, tenho este mantra em meu coração: / “Nunca me verás caída ao chão.”

No poema, o eu poético busca uma força que advém da tradição dos ancestrais, dos antepassados: “Sou destemida, herança de ancestrais, / não haja linha invisível entre nós”. Observa-se, nos versos, uma atitude positiva, de amor a si mesma, que busca livrar o corpo da rejeição e da zombaria de outros: “Me abraço todos os dias, / me beijo / me faço carinho, digo que me amo, enfim, / sou vaidosa espiritual / mesmo com mágoas sedimentadas no peito, / mesmo que riam da minha cara ou tirem sarro do / meu jeito”. Ao final de cada estrofe, a repetição dos dizeres: “Tenho este mantra em meu coração / Nunca me verás caída ao chão”, se afirma numa atitude ativa e positiva:

Sou forte, sou guerreira,
tenho nas veias sangues de ancestrais
Levo a vida num ritmo de poema-canção,
mesmo que haja versos assimétricos
mesmo que rabisquem, às vezes,
a poesia do meu ser,
mesmo assim, tenho este mantra em meu coração:
“Nunca me verás caída ao chão”.

Sou destemida,
herança de ancestrais,
não haja linha invisível entre nós,
meus passos e espaços estão contidos



num infinito tonel,
mesmo tendo na lembrança jovens parentes que,
diante da batalha, deixaram a talha
da vida se quebrar,
mesmo tendo saudade cultivada no portão,
mesmo assim, tenho este mantra em meu coração:
“Nunca me verás caída chão”.

Sou guerreira como Luiza Mahin,
Sou inteligente como Lélia Gonzalez
Sou entusiasta como Carolina Maria de Jesus,
Sou contemporânea como Firmina dos Reis
Sou herança de tantas outras ancestrais
E, com isso, despertem ciúmes daqui e de lá,
mesmo com seus falsos poderes tentem me aniquilar,
mesmo que aos pés de Ogum coloquem espada da
injustiça
mesmo assim tenho este mantra em meu coração:
“Nunca me verás caída ao chão”.

Sou da labuta, sou de luta,
herança dos ancestrais,
trabalhar, trabalhar, trabalhar,
mesmo que nos novos tempos irmãos seduzidos
pelo sucesso vil me traíam, nos traíam como judas,
sob a mesa,
e tirem meu, seu, ganha-pão
mesmo que esses irmãos finjam que não nos vêem,
estarei ali ou onde ele estiver, estarei de corpo ereto,
inteira,
pronunciando versos e eles versando sobre o poder,
mesmo assim tenho este mantra em meu coração:
“Nunca me verás caída ao chão”.



Me abraço todos os dias,
me beijo,
me faço carinho, digo que me amo, enfim,
sou vaidosa espiritual,
mesmo com mágoas sedimentadas no peito,
mesmo que riam da minha cara ou tirem sarro do
meu jeito,
mesmo assim tenho este mantra em meu coração:
“Nunca me verás caída ao chão”.

Me fortaleço com os ancestrais,
me fortaleço nos braços dos Êres.
Podem pensar que me verão caída ao chão,
saibam que me levantarei
não há poeiras para quem cultua seus ancestrais,
mesmo estando num beco sem saída,
levada por um mar de águas,
mesmo que minha vida vire uma maré,
vire tempestade, sei que vai passar.
Porque são meus ancestrais que reúnem num
ritual secreto
para me levantar.
Eu darei a volta por cima e estarei em pé, coluna
ereta,
cheia de esperança, cheia de poesia e com muito
axé.
Por isso, desista,
tenho este mantra em meu coração:
“Nunca me verás caída ao chão”.

(RIBEIRO, 2004, p. 63-65)



A motivação dada por histórias de vida está presente no poema “Vozes mulheres”, da escritora Conceição Evaristo, publicado nos *Cadernos Negros* 13 e em outras coletâneas como a *Negros em versos*, de 2005. O poema recupera a trajetória de várias gerações de mulheres negras. Na trajetória dessas mulheres se encena a subserviência imposta vivida pela bisavó e pela “avó”, mas também se mostra a transmutação possibilitada pelo gesto que, retoma os lamentos que inundavam os porões do navio negreiro, na referência à bisavó. A revolta da avó, presa ao destino de servir em “cozinhas alheias” e trilhar o “caminho empoeirado da favela”, registra essas histórias, transmudando-as com a força da palavra empenhada, assumida com recursos da literatura. O poema, ao retomar histórias de vidas de sujeitos anônimos pertencentes à massa dos excluídos no Brasil, destaca um trabalho de criação que, em “versos perplexos”, traz para o espaço da letra as vozes, os lamentos, as queixas e revoltas de mulheres negras para aludir a um novo tempo, metonimizado na figuração de uma mulher da mesma saga, que poderá alterar a tradição de mulheres sacrificadas. Essa mudança se mostra na revelação de atos assumidos pela filha, na recolha de “O ontem – o hoje – o agora”, tempos que remetem às diferentes gerações de mulheres e às ações desenvolvidas por ela no traçado de suas histórias.

Vozes mulheres

A voz de minha bisavó ecoou
criança
nos porões do navio.
Ecoou lamentos
de uma infância perdida.

A voz de minha vó
ecoou obediência
aos brancos – donos de tudo.



A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela.

A minha voz ainda
ecoava versos perplexos
com rimas de sangue
e
fome.

A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
o eco da vida – liberdade.
(EVARISTO, 1990, p. 32-33)

É interessante observar ainda que, no poema, as referências à vida de cada uma das mulheres são mostradas em uma trança feita com diferentes fios que retomam motivações resgatadas pela memória



e reinstaladas no presente. A utilização de recursos poéticos significativos permite, figurativamente, a recolha de vozes “engasgadas na garganta”, enquanto se tece a trança que metaforiza, no poema, o penteado característico da mulher negra e as simbologias a ele agregadas. Poema e trança tecem-se de lamentos, obediência e servidão, com rimas de “sangue e fome”. Mas pela alquimia das mutações produzidas por falas e atos, outras vozes se podem ouvir pelo poema na contramão dos motivos que o inspiraram.

Em outro poema da autora, publicado nos *Cadernos Negros 21* (EVARISTO, 1998, p. 35), as tranças do cabelo simbolizam um ritual em que “desmanchar as tranças” se associa a lavar e a vestir produzindo significados vários. Ao mesmo tempo em que trançar, lavar e vestir pode significar o contato com marcas e dores inscritas no corpo da mulher negra, também indicam a construção de novos caminhos, nos quais a esperança se faz presente. Não por acaso o corpo lavado, vestido e penteado é o de uma menina: “Desmancho as tranças da menina / Lavo o corpo da menina / Visto a menina” (p. 35). Tais alusões – textualmente construídas pelo uso de verbos indicadores de ações realizadas por um sujeito que se manifesta nas formas: “desmancho”, “lavo”, “visto”, “sonho” com que se iniciam as estrofes do poema – indicam ações inscritas num universo em que o cuidar, o velar, agregam significados outros capazes de construir “novos caminhos, esperança” (p. 35):

Para a menina
Desmancho as tranças da menina
e os meus dedos tremem
medo nos caminhos
repartidos de seus cabelos

Lavo o corpo da menina
e as minhas mãos tropeçam
dores nas marcas – lembranças
de um chicote traiçoeiro.



Visto a menina
e aos meus olhos
a cor de sua veste
insiste e se confunde
com o sangue que escorre
do corpo – solo de um povo

Sonho os dias da menina
e a vida surge grata
descruzando as tranças
e a veste surge grata
justa e definida
e o sangue se estanca
passeando tranqüilo
nas veias de novos caminhos, esperança.

(EVARISTO, 1998, p. 35)

Na contra-mão do processo persecutório que induz o indivíduo negro a rejeitar o seu próprio corpo, porque esse lhe infringe sofrimento e amargura (COSTA, 1983, p. 6), o poema “Eu-mulher”, também de Conceição Evaristo, exalta a força do seu corpo e aquilo que nele confere à mulher o direito de ser ver como “fêmea matriz” e “força motriz”. O corpo da mulher é celebrado como “abrigo da semente / moto – contínuo do mundo”. O mênstruo, em “rios vermelhos e o leite que escorre entre os seios” são indicadores importantes de funções ligadas à possibilidade de gestar a vida. Nesse sentido, o corpo negro, embora constantemente vigiado e punido, exhibe uma força que explode a vida e, assim, pode enfrentar os significados negativos nele inscritos pela sociedade. O corpo negro, consagrado no poema, por um léxico operatório de grande efeito, faz-se santuário de vida; o leite e o sangue consagram, nesse corpo, o direito à representação plena de seus predicados.



Eu mulher

Uma gota de leite

me escorre entre os seios.

Uma mancha de sangue

me enfeita entre as pernas.

Meia palavra mordida

me foge da boca.

Vagos desejos insinuam esperanças.

Eu-mulher em rios vermelhos

inauguro a vida.

Em baixa voz

violento os tímpanos do mundo.

Antevejo.

Antecipo.

Antes-vivo.

Antes – agora – o que há de vir.

Eu fêmea – matriz.

Eu força – motriz.

Eu – mulher.

Abrigo da semente

moto – contínuo

do mundo.

(EVARISTO, 1995, p. 70).

Os afazeres femininos são o mote para que as lembranças tecidas pela memória mostrem-se como recurso poético, utilizado pela escritora Miriam Alves, para construir um poema que tece laços, com alusões ao cotidiano da mulher, da mulher negra com tempos históricos diferentes. O fazer a comida, o raspar o chão, o limpar ganham outras



dimensões, porque são motivações para que a revolta se exprima como um impulso à conscientização da mulher.

Jantar
Minha carne queimou
na panela
Minh'alma penou no porão
d'algun navio
Minha cabeça
Conserva lembranças na geladeira
da resistência
Hoje
Raspo com palha de aço
o chão que exala
barro branco

Queimo minhas mãos no fogo
da revolta
ralo sempre os sentimentos
no ralador de queijo

Decomponho-me de gente
para ser servido
sem grande gala
no jantar do capital
regado fartamente
a
"Sangue de Homens"
na mesa
dos idealistas

Minha carne queima na
panela



cozida com molhos
incertos

Minh'alma transita
outro mundo
fujo para voltar
jantar
Calo-me para poder
gritar
arrebentando as algemas
de dor
Que me acoleram
às subserviências
apregoadas.

(ALVES, 1984, p. 99)

No poema há uma estreita relação entre o universo da casa, da cozinha e a arte de cozer a rebeldia. A ironia é um recurso de força utilizado na costura de trabalhos domésticos (cozinhar, lavar, raspar), com alusões a um sistema opressor que se mostra na referência ao “porão / d’algum navio” tanto quanto nos sentidos metafóricos presentes nos termos “carne” e “incerto”, nos versos: “Minha carne queima na / panela / cozida com molhos / incertos”.

Embora as referências à opressão e à violência sejam fortes no poema, a elas se contrapõem termos indicadores de estratégias que procuram ultrapassar uma situação instalada: “Calo-me para poder / gritar / arrebentando as algemas de dor”.

O poema “Não vou mais lavar os pratos”, de Cristiane Sobral, publicado no volume 23 dos *Cadernos Negros*, motiva-se no ambiente doméstico para distender-se a indicações das escolhas a serem feitas pela mulher no traçado do seu destino. Nesse poema de Sobral, as ocupações domésticas metonimizam processos de aprisionamento vivenciados



pela mulher em espaço ideologicamente considerado como “sagrado” por ali se ritualizarem as funções da “dona-de-casa” ou “rainha do lar”, ainda que, em muitos casos, executadas por mãos alheias.

A expressão de liberdade anunciada pelo título, “Não vou mais lavar pratos”, não procura opor simplesmente o trabalho doméstico ao intelectual, mas demonstrar que só se pode ter consciência do seu valor, com sujeito de suas ações, quando se decide pela transgressão, quando se propõe a ampliar os horizontes com o auxílio da instrução. O tom brincalhão que percorre o poema não arrefece sua intenção transgressora. E nesse sentido, importa atentar para o uso deliberado da negativa “não” e da alternativa “nem”: “Não vou mais lavar os pratos / Nem vou mais limpar a poeira dos móveis. / Não levo o lixo mais para a lixeira. Nem arrumo / a bagunça das folhas que caem no quintal”. O processo reiterativo dá força às mudanças almejadas, significadas pela amplidão conquistada pela leitura, pela instrução: “Depois de tantos anos alfabetizada, aprendi a ler”. Vejamos o poema:

Não vou mais lavar os pratos

Não vou mais lavar os pratos.

Nem vou limpar a poeira dos móveis.

Sinto muito. Comecei a ler. Abri outro dia um livro
e uma semana depois decidi.

Não levo mais o lixo para a lixeira. Nem arrumo
a bagunça das folhas que caem no quintal.

Sinto muito. Depois de ler percebi
a estética dos pratos, a estética dos traços, a ética,
a estática.

Olho minhas mãos quando mudam a página
dos livros, mãos bem mais macias que antes
e sinto que posso começar a ser a todo o instante.
Sinto. Qualquer coisa.



Não vou mais lavar. Nem levar. Seus tapetes
para levar o seco. Tenho os olhos rasos d'água.
Sinto muito. Agora que comecei a ler quero entender.
O porquê, por quê? E o porquê.
Existem coisas. Eu li, e li, e li. Eu até sorri.
E deixei o feijão queimar...
Olha que feijão sempre demora ficar pronto.
Considere que os tempos agora são outros...
Ah, esqueci de dizer. Não vou mais.
Resolvi ficar um tempo comigo.
Resolvi ler sobre o que se passa conosco.
Você nem me espere. Você nem me chame. Não vou.
De tudo o que jamais li, de tudo o que jamais entendi,
Você foi o que passou.
Passou do limite, passou da medida,
passou do alfabeto.
Desalfabetizou.
Não vou mais lavar as coisas
e encobrir a verdadeira sujeira.
Nem limpar a poeira
e espalhar o pó daqui para lá e de lá para cá.
Desinfetarei as minhas mãos
e não tocarei suas partes móveis.
Não tocarei no álcool.
Depois de tantos anos alfabetizada, aprendi a ler.
Depois de tanto tempo juntos, aprendi a separar
meu tênis do seu sapato,
minha gaveta das suas gravatas,
meu perfume do seu cheiro.
Minha tela da sua moldura.
Sendo assim, não lavo mais nada, e olho a sujeira
no fundo do copo. Sempre chega o momento



de sacudir,
de investir,
de traduzir.

Não lavo mais pratos.

Li a assinatura da minha lei áurea
escrita em negro maiúsculo,
em letra tamanho 18, espaço duplo.
Aboli.

Não lavo mais os pratos.

Quero travessas de prata,
Cozinha de luxo
e jóias de ouro. Legítimas.

Está decretado a lei áurea.

(SOBRAL, 2000, p. 18-19).

Diferente do tom irônico e brincalhão com que o poema de Cristiane Sobral alude à decisão da mulher de deixar as tarefas domésticas e se permitir ocupar outros espaços, o poema “Lua fatiada”, de Terezinha Tadeu, publicado também no volume 23 dos *Cadernos Negros*, assume o espaço doméstico e um tipo de trabalho quase sempre feminino, identificando-o por termos como “tanque”, “baldes”, “vassouras”, “rodos”, “escovas”. No poema, o ambiente doméstico mostra-se como num ciclo difícil de ser rompido e como castração de sonhos e alegrias. Se no poema de Sobral há uma atitude positiva da mulher que decide construir seu próprio caminho, em “Lua Fatiada” os versos reiteram uma visão do ambiente doméstico que se associa ao da castração, mesmo manifestando que, ainda assim, esperança e sonhos convivem com a roupa esfregada no tanque e o trabalho incessante com “vassouras, rodos, torneiras, escovas” (p. 108).

Lua fatiada

Cato a esperança debruçada no tanque e nos baldes

Formo bolhas de sabão



que explodem meus sonhos chorados
A roupa ensaboada solta o tempo vivido
e escorre pelo ralo
As mágoas e alegrias todo dia se repetem
castrando inquietações e desejos...
À noite, tudo dormirá
vassouras, rodos, torneiras, escovas...
Virão novas estrelas e luas
e água e sabão e sol
Mas os sonhos continuarão
escorrendo pelas mãos calosas e rugosas
e, um dia, inúteis...
E somente meu coração continuará
pulsando até cessar.

(TADEU, 2000, p. 108).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos poemas trazidos para a produção deste texto, é possível observar o quanto o passado ainda está vivo na produção poética de mulheres negras, o quanto esta violência ainda se faz ouvir neles. A retomada dessas memórias dolorosas é realizada em poemas e contos publicados pelos *Cadernos Negros* ao longo de sua história. No espaço da literatura criam-se condições para o conhecimento de um universo de imagens ligadas a pequenos gestos, importantes para a reconstrução de histórias de vida esquecidas mesmo em projetos que têm como, os *Cadernos Negros*, o objetivo de abrir espaços para a literatura produzida por negros e afrodescendentes. Soterrada muitas vezes pela urgência da denúncia, a voz das mulheres negras escritoras ecoou, em muitos momentos, o brado pela liberdade de um povo, e engrossou a denúncia da exclusão. Mas nem sempre pôde falar da exclusão sofrida



pelas mulheres negras, mesmo no espaço íntimo da casa, junto à família, obstinada em procurar manter vidas na dureza do seu dia-a-dia. Por isso é importante que, em muitos poemas, como nos de Conceição Evaristo, as histórias de vida se entrelacem às manifestações do corpo. Ou que, como no poema de Miriam Alves, a luta política não descarte o trabalho diário da mulher negra, pobre, ocupada com o lavar, cozer e servir. A urgência de novos espaços, jocosamente buscada no poema “Não vou mais lavar pratos”, de Cristiane Sobral, talvez possa indicar que estamos em tempo de sacudir/ de investir/ de traduzir. Tempos determinados por novas lutas a serem enfrentadas para interromper ciclos ainda difíceis de serem rompidos, como os que ligam a exclusão da mulher negra a fatores vigentes ainda em nossa sociedade.

]Vários poemas escritos por mulheres negras, publicados nos *Cadernos Negros* e em outras antologias, exibem em sua fatura textual estratégias de desestabilização de lugares estratificados, ardis que a letra agencia para enfrentar as engenhosas armadilhas sempre prontas a restaurar mitos sobre a mulher negra, sobre o seu corpo e sua sexualidade. A literatura, mesmo que legislada por outras ordens, pode ser uma estratégia capaz de desfazer as máscaras da exclusão construída pela sociedade. Valendo-se destas estratégias, as escritoras negras almejam explorar outras potencialidades que, por vezes, são desestimuladas nas pessoas que precisam enfrentar as armadilhas da exclusão a elas impostas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Miriam. Jantar. In: *Cadernos Negros* 7. São Paulo: Quilombhoje, 1984. p. 99.

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura*. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2001.



EVARISTO, Conceição. Vozes mulheres. In: *Cadernos negros 13*, São Paulo: Quilombhoje, 1990. p. 32-33.

_____. Para a menina. In: *Cadernos Negros 21*. São Paulo: Quilombhoje, 1998. p. 35.

_____. Eu mulher. In: *Cadernos negros: os melhores poemas*. São Paulo: Quilombhoje, 1998. p. 41.

FONSECA, Maria Nazareth Soares Fonseca. *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

GALVÃO, Ângela Lopes. Retratação. In: *Cadernos negros 13*. São Paulo: Quilombhoje, 1990. p. 12.

GOMES, Nilma Lino. *A mulher negra que eu vi de perto*. Belo Horizonte: Mazza, 1995.

SANTOS, Luiz Carlos dos; GALAS, Maria; TAVARES, Ulisses (org.). *O negro em versos*. São Paulo: Moderna, 2005.

RIBEIRO, Esmeralda. Ressurgir das cinzas. In: *Cadernos negros 27*, São Paulo: Quilombhoje, 2004. p. 63-65.

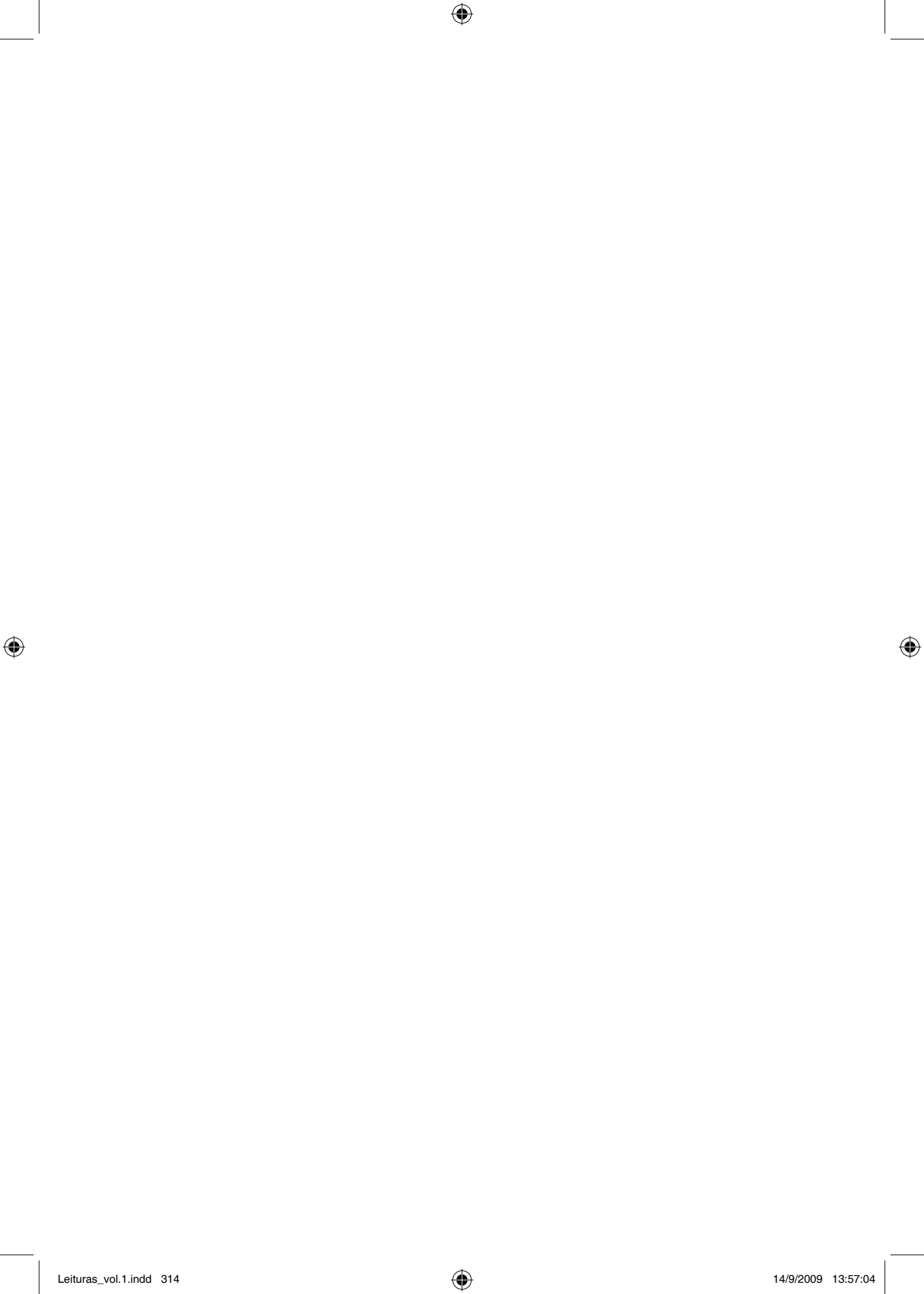
RIBEIRO, Esmeralda. Olhar negro. In: *Cadernos Negros 17*. São Paulo: Quilombhoje, 1994. p. 26.

Sobral, Cristiane. Não vou mais lavar pratos. In: *Cadernos Negros 23*. São Paulo: Quilombhoje, 2000. p. 18-19.

SOUZA, Jessé (org.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

TADEU, Therezinha. Lua fatiada. In: *Cadernos negros 23*. São Paulo: Quilombhoje, 2000. p. 108.

VENTURA, Adão. Comensais. In: *Texturaafro*. Belo Horizonte: Lê, 1992. p. 12.



GÊNERO E VIOLÊNCIA NA LITERATURA AFRO-BRASILEIRA

Constância Lima Duarte

Para falar de gênero e violência na literatura afro-brasileira, faço uma pequena introdução. Começo citando as conhecidas teses sobre o conto, formuladas por Ricardo Piglia. A primeira – lembram-se? – afirmava que todo conto guarda sempre duas histórias: uma, em primeiro plano, também chamada superficial ou ‘história 1’ e, nas entrelinhas, residiria a ‘história 2’, o ‘relato secreto’. A segunda tese consiste em: a chave do conto está na história secreta.

Se pensamos na trajetória do conto ao longo da literatura brasileira de autoria feminina, verificamos que também aí há duas histórias. Uma, canônica e tradicional, construída por escritoras brancas, que, quando representam a violência, costumam privilegiar aquela que Bourdieu chamou de simbólica. Daí, tantos escritos sobre o desamor, a solidão, a identidade, a sexualidade, etc. etc. Onde estão as marcas literárias da violência a que cotidianamente as mulheres são submetidas? Onde as dores do espancamento, do estupro, do aborto?

Na vida – nesta que fica aquém da literatura –, tais dores são comuns. Não passa uma semana sem que os jornais noticiem a morte de uma mulher assassinada pelo companheiro, vingativo, ou enlouquecido de



ciúmes. Não passa um dia sem que uma mulher seja espancada, sangrada, violada, apenas por ser mulher. Claro, não vou generalizar: sei que aqui e ali há narrativas que mencionam ‘maridos brutos’, numa velada referência ao abandono e à violência doméstica. Ou que denunciam o assédio sexual contra moças pobres, como Pagu fez em *Parque Industrial*.

Um nome que representa muitíssimo bem esta primeira história do conto feminino nacional, com certeza, é Clarice Lispector. Basta que nos lembremos da angústia de Ana, dos devaneios daquela rapariga, do monólogo de Mocinha ou da frustração da aniversariante diante de sua família. Creio que estas citações bastam para nos certificarmos de que a violência aí descrita é aquela que humilha, magoa, cujas marcas reverberam por muito tempo dentro do ser.

Só me dei da outra face do nosso conto feminino quando conheci as narrativas publicadas em *Cadernos negros*. Então, o que era exceção tornou-se quase uma temática recorrente. A partir de uma perspectiva étnica, de classe e feminista, algumas escritoras estão aí realizando – com muita competência e sensibilidade – agudas releituras da violência, expondo sem melindres personagens-chagas do cotidiano feminino.

*Cadernos negros*¹ é uma publicação de escritores afro-descendentes, que vem a público anualmente desde 1978. No ano passado, foi lançado o volume de número 30 – vejam, trinta anos! –, um marco muito significativo para a literatura afro-brasileira. Como cada ano é dedicado ou à prosa ou à poesia, temos, portanto, quinze números dedicados à narrativa curta, que é o que me interessa no momento.

Um rápido levantamento me revelou que as escritoras estão em menor número que os escritores; e que elas nem estão em todas as antologias. Dentre os nomes mais frequentes, lembro Conceição Evaristo, Esmeralda Ribeiro, Geni Guimarães, Lia Vieira, Miriam Alves, Sônia Fátima da Conceição e Vera Lúcia Barbosa, entre outras. E para

¹ Doravante, a publicação será denominada CN.



ilustrar a representação da violência familiar e doméstica, a partir das imbricações de gênero, classe e etnicidade, tomo como objeto a obra de Conceição Evaristo, que, a meu ver, contém as marcas identitárias de mulheres que estão reescrevendo a história literária brasileira.

O corpus não é extenso: apenas nove contos, mas a densidade literária de que estão investidos, a carga poética e ao mesmo tempo dramática que exalam, a história que se fragmenta; tudo isso, somado à voz essencialmente feminina que assume a narrativa, revela um projeto literário que parece tomar fôlego novo a cada texto. Há uma coerência estética entre as narrativas, pois, mesmo nas cenas de maior violência e degradação humana, em que o registro varia entre realista, crítico e intimista, ocorre o equilíbrio entre a intenção documental e a sugestão de estados líricos.

Dentre os contos de Evaristo, destaco os que têm o protagonismo feminino e que contribuem de forma decisiva para o debate em torno do binômio gênero e violência. São eles: “Maria” (CN 14, 1991); “Duzu-Querença” (CN 16, 1993); “Ana Davenga” (CN 18, 1995); “Quantos filhos Natalina teve?” (CN 22, 1999) e “Beijo na face” (CN 26, 2003).

Outros também tratam do cotidiano violento, quase banalizado da cidade grande, como “Di Lixão” (CN 14, 1991) e “Zaita esqueceu de guardar os brinquedos” (CN 30, 2007). O primeiro, conta a história de um garoto de rua, profundamente desamparado que dorme num quarto-marquise. O ‘efeito único’, tão louvado por Allan Poe, realiza-se neste conto de forma surpreendente: é a morte que vem abraçar o menino, enrolado como feto, para protegê-lo da dor e da solidão. No outro, não menos cruel, uma criança morre enquanto brinca, atingida por uma bala perdida.

A autora pontua poeticamente mesmo as passagens mais brutais, e cada personagem tem a consciência de pertencimento a um grupo social oprimido, e traz na pele a cor da exclusão. Não importa se dona-de-casa, criança, empregada doméstica ou mulher de bandido: a angústia e o profundo sentimento de injustiça são os mesmos, e se



repetem, se repetem, se repetem. Aliás, a competência de Conceição Evaristo ao mergulhar fundo no pensamento e na ação do oprimido, para construir sua ficção-verdade, pode ser verificada não apenas nos contos, mas também nos poemas e romances que publicou.

E, lembro, mais de uma vez ela afirmou que a gênese de sua escrita está no acúmulo de tudo que ouviu e viveu desde a infância. Cito:

Na origem de minha escrita, ouço os gritos, os chamados das vizinhas debruçadas sobre as janelas, ou nos vãos das portas contando em voz alta uma para as outras as suas mazelas, assim como as suas alegrias. Como ouvi conversas de mulheres! [...] Venho de uma família em que as mulheres, mesmo não estando totalmente livres de uma dominação machista, primeira a dos patrões, depois a dos homens, seus familiares, raramente se permitiam fragilizar. Como “cabeça” da família, elas construíam um mundo próprio, muitas vezes distantes e independentes de seus homens e, mormente, para apoiá-los depois (EVARISTO, 2007, p. 20).

Foram reflexões como estas que fizeram brotar o conceito de ‘escrevivência’ – escrever a existência –, que está na base da escrita desta mulher madura, lúcida e solidária, que também pode ser visto como desafio para o eu lírico transcender o biográfico. Cito: “Foi daí, talvez, que eu descobri a função, a urgência, a dor, a necessidade e a esperança da escrita. É preciso comprometer a vida com a escrita ou é o inverso? Comprometer a escrita com a vida?” (EVARISTO, 2007, p. 17 e 21).

Vejamos cada conto, ainda que rapidamente.

Em “Maria”, a violência explode na sequência de gestos, atos e palavras, e se paralisa na imagem da mulher linchada sem direito à defesa. Cito: “Maria estava com muito medo. Não dos assaltantes. Não da morte. Sim da vida” (CN 14, p. 14). Um dos homens que assaltavam



o ônibus era um antigo companheiro, pai de seu primeiro filho. Por isso foi poupada; mas também por isso tornou-se o alvo da vingança dos demais passageiros. Cito: “Quando o ônibus esvaziou, quando chegou a polícia, o corpo da mulher já estava todo dilacerado, todo pisoteado” (CN 14, p. 15).

Outro conto, “Duzu-Querença”, é uma narrativa de formação. Nela, é possível acompanhar o crescimento da menina, pequena empregada num bordel, sua descoberta do segredo dos corpos suados, a vida prostituta, até sua entrega à loucura, na tentativa de reinventar a vida com papéis picados e coloridos. Cito: [Duzu] “acostumou-se aos gritos das mulheres apanhando dos homens, ao sangue das mulheres assassinadas. Acostumou-se às pancadas dos cafetões, aos mandos e desmandos das cafetinas. Habitou-se à morte como uma forma de vida” (CN 16, p. 33).

Já o conto “Ana Davenga” se constrói a partir de *flashbacks*, suspensões de tempo, e de um clima permanente de mistério. A voz narrativa é feminina e fala de dentro dos sentimentos e das apreensões da personagem. A história de Ana só difere das demais porque é dada a ela a opção de traçar seu caminho, de escolher o homem, de se rebatizar. Cito: “Ana estava feliz. Só Davenga mesmo para fazer aquilo. E ela, tão viciada na dor, fizera dos momentos que antecederam a alegria maior um profundo sofrimento” (CN 18, p. 25). O desfecho violento já estava anunciado nas entrelinhas da narrativa. Assim, quando a polícia entra no barraco, e metralha os dois ainda na cama, acabando com a tênue promessa de futuro para eles, o leitor quase não se surpreende. A surpresa é com a bela imagem do botão de rosa se abrindo na manhã seguinte, no quarto vazio de vida.

Até então, todos os contos de Conceição Evaristo terminaram em morte. Mas outros rompem tal determinismo e deixam, com o leitor, uma promessa sutil de futuro. Um deles é “Quantos filhos Natalina teve?”, apesar de, também aí, morte e violência marcarem presença. A cena do estupro, por exemplo, é contundente. Cito:



O homem desceu do carro puxou-a violentamente jogou-a no chão; depois desamarrou suas mãos e ordenou que lhe fizesse carinho. Natalina entre o ódio e o pavor, obedecia a tudo. Na hora, quase na hora do gozo, o homem arrancou a venda dos olhos dela. Ela tremia, seu corpo, sua cabeça estavam como se fossem arrebentar de dor. A noite escura não permitia que divisasse o rosto do homem. Ele gozou feito cavalo enfurecido em cima dela (CN 22, p. 28).

Quase contraditoriamente, será a semente deste estupro que ela vai transformar no filho bem-amado, depois de tantos que rejeitou.

Também o conto seguinte, “Beijo na face”, não termina em morte, apesar de seu fantasma atravessar a narrativa. Salinda, a personagem, mãe de filhos pequenos, vive sob as ameaças do marido que faz a vida conjugal um inferno. Cito: “Das perguntas maldosas, feitas de maneira agressiva, surgiu uma vigilância severa e constante que se transformou em uma quase prisão domiciliar. Ela respondeu com um jogo aparentemente passivo. Fingiu ignorar. Era apenas estratégia de sobrevivência” (CN 26, p. 15-16). A resistência de Salinda se constrói como a do equilibrista, que sente “o gosto de morte na boca”, se recupera e busca “o sabor da vida”. Mesmo sabendo dos riscos que corria, ela se entrega à paixão e tem encontros amorosos com uma amante: “[...] Salinda contemplou-se no espelho. Sabia que ali encontraria a sua igual, bastava o gesto contemplativo de si mesma. [...] Mulheres, ambas se pareciam. Altas, negras e com dezenas de *dreads* a lhes enfeitar a cabeça. Ambas aves-fêmeas, ousadas mergulhadoras na própria profundidade” (CN 26, p. 18).

Há ainda duas narrativas, que se destacam pela delicadeza das imagens, pelo tom lírico que sustenta a narrativa, e também apelam para a vida e o renascimento. Uma é “Ayoluwa, a alegria do nosso povo” (CN 28, 2005), que resgata a sabedoria ancestral não só através de nomes africanos – como Ayoluwa, Amina, Masud, Malika e Bwerani –, como



na narrativa meio lenda, que, ao final, aponta para a esperança de novos tempos e de uma nova atitude diante da vida, através do nascimento de uma mulher. Cito:

Quando a menina Ayoluwa, a alegria do nosso povo, nasceu, foi em boa hora para todos. Há muito que em nossa vida tudo pitimbava. Os nossos dias passavam como um café sambango, ralo, frio, sem gosto. Cada dia sem quê nem porquê. E nós ali amolecidos, sem sustância alguma para nos deixar de pé. Repito: tudo era uma pitimba só. [...] E então deu de faltar tudo: mãos para o trabalho, alimentos, água, matéria para os nossos pensamentos e sonhos, palavras para as nossas bocas, cantos para as nossas vozes, movimento, dança, desejos para os nossos corpos (CN 28, p. 35).

A outra narrativa é “Olhos d’água” (CN 28, 2005), pura prosa-poética de louvor à figura materna, cuja força reside na dedicação amorosa que passa de mãe para filha, através das gerações. Na cor de água dos olhos da mãe vê-se a ancestralidade da dor, do pranto e da resistência feminina. Cito:

E quando, após longos dias de viagem para chegar à minha terra, pude contemplar extasiada os olhos de minha mãe, sabem o que vi? Sabem o que vi?
Vi só lágrimas. Entretanto, ela sorria feliz. Mas eram tantas lágrimas, que eu me perguntei se minha mãe tinha olhos ou rios caudalosos sobre a face? E só então compreendi. Minha mãe trazia, serenamente em si, águas correntezas. Por isso, prantos e prantos a enfeitar seu rosto. A cor dos olhos de minha mãe era cor de olhos d’água. Águas de mamãe Oxum! Rios calmos, mas profundos e enganosos para quem contempla a vida apenas pela superfície. Sim, águas de mamãe Oxum (CN 28, p. 33).



Assim, as narrativas de Conceição Evaristo parecem conter a expressão de um novo paradigma. Se em sua superfície – a história visível, segundo Piglia – tratam de vida e morte, na cena mais profunda ressaltam a história do povo negro, e a memória de uma raça. Escrita de dentro (e fora) do espaço marginalizado, a obra é contaminada da angústia coletiva, testemunha a banalização do mal, da morte, a opressão de classe, gênero e etnia. E ainda se faz de porta-voz da esperança de novos tempos.

Nesta tríade – gênero, classe e etnia – residem as bases para a leitura desta ‘segunda história’ que subjaz aos contos, e que guardaria a chave de seu significado. A literatura de autoria assumidamente negra – como esta assinada por Conceição Evaristo, – ao mesmo tempo projeto político e social, testemunho e ficção, inscreve-se de forma definitiva na literatura nacional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUDA, Aline Alves. *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo: um bildungsroman feminino e negro. 2007. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2007.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. São Paulo: Bertrand Brasil, 1999.

CADERNOS NEGROS 14. Contos. São Paulo: Edição dos Autores, 1991.

CADERNOS NEGROS 16. Contos. São Paulo: Edição dos Autores, 1993.

CADERNOS NEGROS 18. Contos afro-brasileiros. São Paulo: Quilombo; Editora Anita, 1995.



CADERNOS NEGROS 22. Contos afro-brasileiros. São Paulo: Quilombohoje; Editora Okan, 1999.

CADERNOS NEGROS 26. Contos afro-brasileiros. São Paulo: Quilombohoje, 2003. ISBN 85-87138-05-7

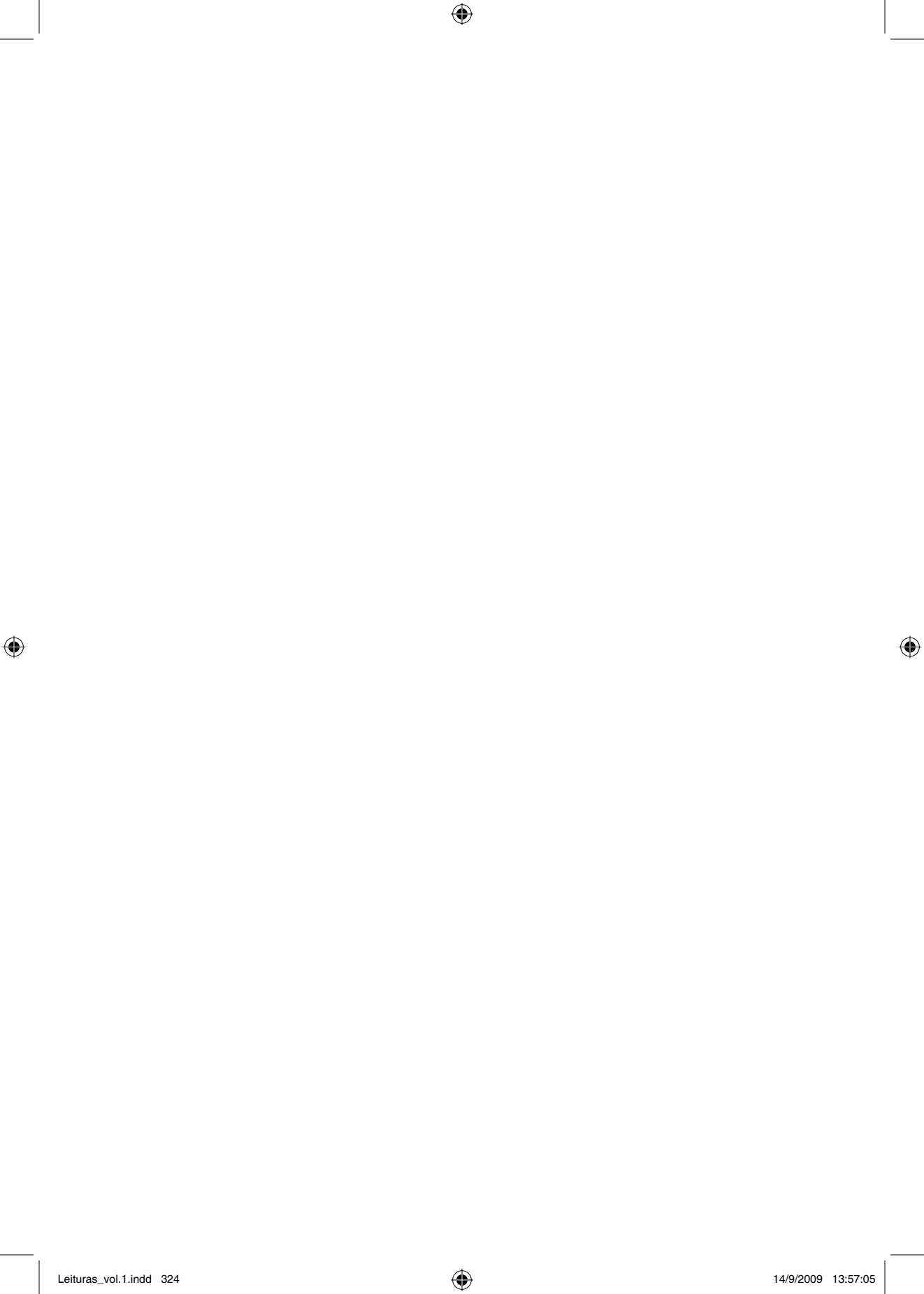
CADERNOS NEGROS 28. Contos afro-brasileiros. São Paulo: Quilombohoje, 2005. ISBN 85-87138-06-5

CADERNOS NEGROS 28. Contos afro-brasileiros. São Paulo: Quilombohoje, 2007. ISBN 9-7885-87138149.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe: um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (org.). *Representações performáticas brasileiras*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

STREY, Marlene Neves. Será o século XXI o século das mulheres? In: *Construções e perspectivas em gênero*. Porto Alegre: Ed. Unisinos, 2001.

PERROT, Michele. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. 2. ed. Tradução de Denise Bottman. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.



NA CARTOGRAFIA DO ROMANCE AFRO-BRASILEIRO, *UM DEFEITO DE COR*, DE ANA MARIA GONÇALVES

Eduardo de Assis Duarte

A história é uma seleção natural. Versões mutantes do passado lutam pelo domínio; surgem novas espécies de fato, e as verdades antigas, antediluvianas, ficam contra a parede, com os olhos vendados, fumando o último cigarro. Só sobrevivem as mutações dos fortes. Os fracos, os anônimos, os derrotados deixam poucas marcas. [...] A história só ama aqueles que a dominam: é uma relação de escravidão mútua.

Salman Rushdie

As reflexões que se seguem têm como ponto de partida o projeto integrado *Afro-descendências: raça/etnia na cultura brasileira*, que empreendeu o mapeamento da produção de duzentos e cinquenta escritores afro-brasileiros. Os resultados iniciais do levantamento estão num banco de dados disponível para consulta no NEIA – Núcleo de Estudos In:terdisciplinares da Alteridade, da FALE-UFMG. Desse conjunto, foram escolhidos cerca de cento e vinte escritores com obra individual publicada, cujos perfis – notícia biográfica, bibliografia, fontes de consulta, inclusive digitais, estudo crítico e seleta de textos – estão sendo disponibilizados para consulta no *literafro* – *Portal da Literatura Afro-brasileira*, já no ar,¹ em caráter experimental. Além disso,

¹ Disponível em: <www.letras.ufmg.br/literafro/>.



encontra-se em fase de conclusão uma antologia crítica com estudos dos autores selecionados, trazendo, ao final, depoimentos de escritores e de estudiosos voltados para o resgate dessa escrita, bem como de artigos abordando sua especificidade e o lugar por ela ocupado em nossa produção letrada.

Num pequeno retrospecto histórico, pode-se afirmar que, partir de fins dos anos 1970, a produção de escritores que assumem seu pertencimento étnico cresce em volume e começa a ocupar espaço na cena cultural, ao mesmo tempo em que as demandas do movimento negro ampliam sua visibilidade. Desde então, cresce da mesma forma, mas não na mesma intensidade, a reflexão acadêmica voltada para esses escritos, que, ao longo do século XX, fora privilégio quase exclusivo de pesquisadores estrangeiros como Bastide, Sayers, Rabassa e Brookshaw.

Para tanto, contribuiu enormemente o trabalho seminal de poetas e prosadores em organizações como o Quilombhoje, de São Paulo, a que se somaram grupos de escritores de Salvador, Rio de Janeiro, Porto Alegre e outras capitais. E, passadas três décadas de intensa busca pela ampliação de seu horizonte de recepção, a literatura afro-brasileira adquire legitimidade crescente, seja nos cursos de graduação e pós-graduação e nas listas dos vestibulares de universidades públicas e privadas, seja no meio editorial. A série *Cadernos Negros* completou, em 2008, trinta e um anos de publicação ininterrupta, e um romance voltado para a história não-oficial dos afro-descendentes, como *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, objeto dessas reflexões, foi acolhido por uma editora de grande porte.

Não há dúvida que, de um lado, a ampliação da chamada “classe média negra”, com um número crescente de profissionais com formação superior buscando lugar no mercado de trabalho e no universo do consumo e, de outro, a instituição de mecanismos como a Lei 10.639 ou as Ações Afirmativas, vêm contribuindo para a construção de um ambiente favorável a uma presença mais significativa das artes marcadas pelo pertencimento étnico. Tais constatações escapam aos propósitos



de uma crítica literária *stricto sensu* e, também, aos objetivos desse texto. Funcionam, todavia, como pano de fundo para lembrar que, ampliados o público e a demanda por estudos abordando tais escritos, ampliam-se igualmente as responsabilidades dos agentes que atuam nos espaços voltados para a pesquisa e a historiografia literárias, em especial nas instituições de ensino superior.

A QUESTÃO CONCEITUAL

O momento é, pois, propício à construção de operadores teóricos com eficácia suficiente para ampliar a reflexão crítica e dotá-la de instrumentos mais precisos de atuação. Nesse sentido, cabe avaliar o “estado da arte” de dois desses instrumentos, a saber, os conceitos de *literatura negra* e de *literatura afro-brasileira*.

A publicação dos *Cadernos* contribuiu significativamente para a consolidação de um conceito de literatura negra empenhada, a partir de um perfil editorial marcado predominantemente pelo protesto contra o racismo, tanto na prosa quanto na poesia, na linha da tradição militante vinculada ao movimento negro, como demonstra Florentina da Silva Souza (2005, 2006). Para Zilá Bernd (1987), tais textos destacam a presença de um “eu enunciador” que se quer e se proclama descendente de africanos. Ao posicionamento da voz autoral, acrescenta-se o tema do negro, como individualidade e coletividade, inserção social e memória cultural. E, também, a busca de um público afro-descendente, a partir da formalização de uma linguagem que denuncia o estereótipo como agente discursivo da discriminação. A propósito, Ironides Rodrigues, um dos mais destacados intelectuais da geração anterior ao Quilombhoje declara, em depoimento a Luiza Lobo:

A literatura negra é aquela desenvolvida por autor negro ou mulato que escreva sobre sua raça dentro do significado do que é ser negro, da cor negra, de forma assumida, discutindo



os problemas que a concernem: religião, sociedade, racismo. Ele tem que se assumir como negro. (2007, p. 266)

Ao longo das três últimas décadas, os *Cadernos* pouco se distanciam desta postura incisiva – que se transformou em marca registrada – e que termina por afastá-los de posicionamentos menos empenhados em termos de militância, como, por exemplo, o do poeta Edimilson de Almeida Pereira, dos ficcionistas Muniz Sodré, Nei Lopes, Joel Rufino dos Santos ou, no campo da escrita para a faixa etária infanto-juvenil, Júlio Emílio Braz e Heloisa Pires, para citarmos apenas alguns contemporâneos.

Por outro lado, se retrocedermos nossas observações à primeira metade do século XX, não poderemos descartar a tradição do *negrismo modernista*, na qual se destacam, entre outros, Jorge de Lima e Raul Bopp ou os escritores do grupo mineiro “Leite Criolo”. E, nesse caso, não teremos como compará-los à literatura de Luís Silva (Cuti), Oswaldo de Camargo ou Eustáquio José Rodrigues: o que existiria de semelhante, sob qualquer ângulo de abordagem, entre a Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo e a Nega Fulô, de Jorge de Lima? O ponto de vista que conduz a perspectiva dos *Poemas negros*, deste último, é bem outro, externo e folclórico, na linha do que Oswald de Andrade cognominou de “macumba para turistas”. E, por mais que *Urucungo*, de Raul Bopp, se aproprie de ritmos e entonações oriundas de uma oralidade de raiz africana, não há como negar que a *literatura negra* desses autores é outra.

Na esteira do legado modernista, críticos como Benedita Gouveia Damasceno (1988) e Domício Proença Filho (1988) também conferem ao conceito um sentido distinto daquele assumido pelos escritores vinculados ao espírito do Quilombhoje, caracterizando-se nitidamente pelo reducionismo temático, que não leva em conta o pertencimento étnico e a perspectiva autoral. Assim, por tais peculiaridades, já se podem vislumbrar as limitações operacionais do conceito. Há ainda outra vertente, de natureza mercadológica, que diz respeito ao texto “negro” como sinônimo de narrativa de terror, violência e suspense, no estilo do



romance e do filme *noir* da indústria cultural. Portanto, da militância e celebração identitária ao negrismo folclorizador, passando por escritos distantes tanto de um extremo como de outro, vemos que a “literatura negra” são muitas, o que, no mínimo, enfraquece e limita sua eficácia enquanto operador teórico, a par do inegável simbolismo político.

Já o termo *afro-brasileiro*, por sua própria configuração semântica, remete ao tenso processo de mescla cultural em curso no Brasil desde a chegada dos primeiros escravos. Processo de hibridação étnica e linguística, religiosa e cultural. Poder-se-ia dizer, com Antonio Candido, que, afro-brasileiros são também todos os que provêm ou pertencem a famílias mais antigas, cuja genealogia remonta ao período anterior aos grandes fluxos migratórios do século XIX. E, como este, outros reparos poderiam ser arrolados, dado o caráter não-essencialista do termo. Para Luís Silva (Cuti), ele funciona como elemento atenuador que diluiria o sentido político contido na palavra “negro”. É certo que, por abraçarem toda a gama de variações fenotípicas inerentes à mestiçagem, termos como afro-brasileiro ou afro-descendente trazem em si o risco de assumirem sentido análogo ao do signo “pardo”, tão presente nas estatísticas do IBGE, quanto execrado pelos fundamentalistas do orgulho racial traduzido no slogan “100% negro”.

Deixando de lado polêmicas de fundo sociológico, antropológico e político, também é certo que não há, sobretudo no Brasil, uma literatura 100% negra, tomada aqui a palavra como sinônimo de africana. Nem a África é uma só, como nos demonstra Apiah (1997), nem o romance, o conto e o poema afro-brasileiros são construções provindas integral e unicamente do Atlântico Negro (GILROY, 2001). Num universo cultural como o nosso, onde verdadeiras constelações discursivas – localizadas tanto regionalmente quanto nos “lugares de memória”, como denominado por Nora (1989)– se dispõem ao constante reprocessamento, insistir num viés essencialista pode gerar mais polêmicas do que ferramentas teóricas e críticas eficientes para o trabalho pedagógico de formar leitores.



A afro-brasilidade, uma vez aplicada à configuração da literatura que se deseja pertencente à etnicidade afro-descendente, configura-se, por outro lado, como perturbador suplemento de sentido ao conceito de literatura brasileira, sobretudo àquele que a coloca como “ramo” da portuguesa. Além disso, inscreve-se como um operador capacitado a abarcar melhor, por sua amplitude necessariamente compósita, as várias tendências existentes na demarcação discursiva desse campo identitário em sua expressão literária.

Um bom exemplo pode estar na produção de autores do século XIX descendentes de africanos submetidos à hegemonia do branqueamento como passaporte para a aceitação social. E, ainda, submetidos a um pensamento científico que praticamente os proibia de se considerarem negros ou mulatos, a exemplo de Maria Firmina dos Reis, Machado de Assis e tantos outros. Autores impelidos a uma negrícia ou negrura abafadas, e tendo na literatura uma forma consciente ou inconsciente de expressão de uma espécie de retorno do recalcado.² Em ambos, não há um sujeito de enunciação que se quer e se assume negro, como o “Orfeu de Carapinha” Luís Gama. Daí a dificuldade de enquadrar “Pai contra mãe” ou *Úrsula* como “literatura negra”, e não apenas devido à sobrecarga de sentidos folclorizantes ou políticos agregados ao conceito.

Nesse contexto, vemos o conceito de “literatura afro-brasileira” como uma formulação mais elástica e mais produtiva. Ele abarca tanto a assunção explícita de um sujeito étnico – que se faz presente numa série que vai de Luís Gama a Cuti, passando pelo “negro ou mulato, como queiram”, Lima Barreto – quanto abarca o dissimulado lugar de enunciação que abriga Machado, Firmina, Cruz e Sousa, além de Patrocínio, Paula Brito, Gonçalves Crespo e tantos mais. Acreditamos, pois, na maior pertinência do conceito de “literatura afro-brasileira”, presente em nossos estudos literários desde o livro pioneiro de Roger

² Sobre a poética da dissimulação na obra de Machado de Assis, ver Duarte, 2007a.



Bastide (1943), com os equívocos, é certo, que aquele momento histórico não permitia a ele superar, em especial no tocante a Cruz e Sousa. E também presente nas reflexões de Maria Nazareth Fonseca (2000, 2002, 2006), Moema Augel (2007) e, mais enfaticamente, de Luiza Lobo (2007). Adotado, enfim, por praticamente todos os que lidam com a questão nos dias de hoje. E, também, encampado pelos próprios autores do Quilombhoje, seja nos subtítulos dos *Cadernos Negros*, seja no próprio volume teórico-crítico lançado pelo grupo, em 1985, com o título de *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira*.

Mas, juntamente com a configuração terminológica, que elementos distinguiriam tal produção? Apesar do caráter polêmico inerente a qualquer inscrição identitária ou política nos estudos literários, e de ser ainda um conceito em construção, algumas marcas discursivas podem ser destacadas: temas afro-brasileiros; construções linguísticas marcadas por uma afro-brasilidade de tom, de ritmo, sintaxe ou sentido; uma voz autoral afro-brasileira, explícita ou não no discurso; um projeto de transitividade discursiva, explícito ou não, com vistas ao universo de recepção; mas, sobretudo, um *lugar de enunciação* que conforma um *ponto de vista* política e culturalmente identificado à afro-descendência, como fim e começo (DUARTE, 2007).

O ROMANCE AFRO-BRASILEIRO

Assim, ao longo da pesquisa acima citada vem se confirmando a existência de um *veio afro* em nossas letras, a partir de dois marcos referenciais, ambos datados da década de 1850, momento em que a literatura do então novo país dava seus primeiros passos: as publicações das *Trovas burlescas*, de Luís Gama, e do romance *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis. Luís Gama, homem de letras abolicionista, baiano nascido livre e vendido como escravo pelo próprio pai, fez história no auge do período escravista ao posicionar seus escritos “nas abas do Parnaso”, declarando-se “Orfeu de Carapinha”, sempre em busca da



musa negra, sua “musa de azeviche”. Já Firmina, ao colocar o escravo Túlio como referência moral da narrativa, inverte em seu romance a ordem axiológica que rebaixava o negro e a mulher. E, pela voz da preta Suzana, faz a África surgir pela primeira vez em nossas letras como lugar de liberdade. Já o tráfico tem suas entranhas expostas nas inéditas cenas em que se narra em detalhes o porão do navio negreiro, cenas que, quase um século e meio depois, vão estar também na narrativa de Ana Maria Gonçalves.

A partir desses dois marcos iniciais, vai sendo cartografada uma vertente afro na literatura brasileira. No entanto, desde as últimas décadas do século XIX e, ao longo de todo o século XX, é visível a predominância da poesia na literatura dos autores pesquisados. De Luís Gama a Cuti, passando por Lino Guedes, Solano Trindade, Oswaldo de Camargo, Adão Ventura e Oliveira Silveira, o poema torna-se o modo de expressão preferido. Já a prosa de ficção tem no conto sua forma mais expressiva e volumosa, abarcando o trabalho de inúmeros autores, entre eles, os citados Cuti e Oswaldo de Camargo, mas também Miriam Alves, Henrique Cunha Jr., Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa, Geni Guimarães, Conceição Evaristo, Nei Lopes, Muniz Sodré, entre outros.

Ao lado do conto, porém, narrativas como a já citada *Úrsula*, que, diga-se de passagem, amargou longas décadas no esquecimento, ou *Mota Coqueiro*, que José do Patrocínio traz à luz em 1877, além do *Isaías Caminha* (1909), de Lima Barreto e os, praticamente desconhecidos, *Água funda* (1946), de Ruth Guimarães e *A maldição de Canaã* (1951), de Romeu Cruzóé, assumem a forma do romance para inscrever os múltiplos aspectos da condição afro-descendente em nosso país. E o fazem a partir de um importante *ponto de vista interno*, que expressa um lugar de enunciação distinto daquele consagrado majoritariamente pelo cânone. Tais textos, postos em diálogo com a produção mais recente, como *A noite dos cristais* (1996), de Luiz Carlos de Santana, *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da memória* (2006), de Conceição Evaristo, e *Um*



defeito de cor (2006), de Ana Maria Gonçalves, compõem um instigante painel social e humano do negro no Brasil e propiciam a releitura da trajetória do romance brasileiro a partir de um viés étnico e cultural. Através dela é possível a tessitura de um fio condutor, com seus pontos de confluência e de descontinuidade, que leva ao desvelamento e, ao mesmo tempo, à construção, de uma linhagem ainda não de todo estabelecida em nossas letras – a do romance afro-brasileiro.

É neste contexto que situamos *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. Publicado em 2006 e vencedor do “Prêmio Casa de las Américas”, o romance de 950 páginas se destaca nessa vertente visualizada até agora. E isto, não apenas por inscrever o cotidiano de horrores da escravidão (tantas vezes recalçado) a partir de uma perspectiva feminina e afro-descendente. Só esse fato já seria suficiente para lê-lo com redobrada atenção. O romance brasileiro ostenta, via de regra, uma considerável hegemonia masculina, tanto na autoria, quanto no protagonismo ou no universo representado. A tônica tem sido o predomínio de narrativas exemplares de homens de relevo, sempre que se trata de representar o passado e de construir uma imagem gloriosa de nação a partir dos feitos dos heróis fundadores.

Vinculado à descrença pós-moderna que interpreta o discurso da História como *narrativa* (WHITE, 1992; LACAPRA, 1985), o texto de Ana Maria Gonçalves se faz metaficção historiográfica (HUTCHEON, 1991) para abrigar outros relatos, inclusive os não reconhecidos como fontes científicas, origem de uma possível verdade dos fatos. Nesse diálogo, emergem as vozes de uma memória afro-brasileira colocada nos antípodas da história oficial, que tensiona o discurso do romance rumo ao acoplamento e coabitação de versões díspares.

Um defeito de cor tem início com um prólogo da autora, em que esta situa historicamente a narrativa ao falar do projeto de escrever sobre o levante dos Malês, ocorrido em Salvador em 1835, e do encontro casual de um manuscrito em português arcaico, guardado por muitos anos na “Igreja do Sacramento, na vila de Itaparica [...] em um cantinho dos



fundos da casa paroquial” (2006, p. 15). O suposto manuscrito nada mais é do que *Um defeito de cor* e, ao final do prólogo, Ana Maria Gonçalves se despede, não sem antes desejar “boa leitura” e explicar que “apenas alguns trechos” são ficção e foram escritos para cobrir partes perdidas do original. O prefácio cumpre a função de paratexto metaficcional e com isto passa a integrar o enredo, recobrando-o com o velho artifício de emoldurar a criação com a aura do discurso testemunhal. A autora/prefaciadora se esconde atrás de sua personagem e ainda provoca o leitor: “torço para que seja verdade, para que seja ela própria a pessoa que viveu e relatou *quase tudo* o que você vai ler nesse livro.” (2006, p. 17, grifos nossos).

Já de início se evidencia, pois, o caráter metaficcional do romance, em que figuras da memória histórica e cultural afro-brasileira são apropriadas pela narrativa e ganham a forma de seres de papel submetidos à vontade autoral, que devassa seus recônditos mais íntimos para ressaltar uma humanidade às vezes heróica, às vezes miúda e prosaica. O prólogo, ao mesmo tempo em que põe em relevo o perfil propriamente romanesco do material a ser fruído pelo leitor – visível já na própria narrativa do achamento do “manuscrito” e presente nos inúmeros acasos e peripécias vividas ao longo do entrecho –, aponta igualmente para a história dos africanos e seus descendentes no Brasil, em especial, para o processo de resistência à dominação escravista. E mais: destaca, como num *lead* jornalístico, a referência à Revolta dos Malês, celebrada como um dos momentos maiores de insubordinação contra o sistema que reduzia os negros a peças da engrenagem de produção fundada no trabalho escravo.

Além disso, o artifício do manuscrito cumpre a função, não menos importante, de destacar que a romancista não detém em seu arquivo a *verdade dos fatos* que compõem a história de sua heroína. Antes de passar a palavra à personagem, a autora faz questão de inscrever a existência – e a incorporação – de um texto *outro*, vindo de um outro tempo e de um outro sujeito, como elo entre a sua voz e a da personagem. Desde o início, desincumbe-se, portanto, da função de guardião de uma possível veracidade do narrado, numa atitude típica da pós-modernidade,



presente em diversos escritos contemporâneos. A autora descarta, desta forma, o projeto de fazer romance histórico, tal como referendado na tradição literária ocidental, pois entre *Um defeito de cor* e a Revolta dos Malês e, mesmo, a biografia da escrava, interpõe-se o manuscrito, construto discursivo que expressa um determinado olhar sobre os acontecimentos e funciona como instância mediadora entre presente e passado, entre o que o leitor vai ler e o que de fato pode ter acontecido. Esse descompromisso com a verdade dos fatos, própria ao discurso da história, é reforçado pela “confissão” de que, ao passar o texto a limpo, a escritora “completa” o relato com trechos de sua autoria.³

A referência maior do universo representado é a lendária figura de Luísa Mahin, sempre invocada como personagem do levante e símbolo da resistência à escravidão. O ponto de partida da ação, como vimos, é o encontro do manuscrito: texto pretensamente autobiográfico, misto de diário, relato histórico e epístola ao filho, e assumido, desde a primeira linha, por Kehinde – avatar ficcional de Mahin. Nomes e vidas de mulheres negras se imbricam em definitivo quando o leitor, ainda no prólogo, descobre que o “destinatário” do texto que ele vai ler em primeira pessoa é ninguém menos do que o poeta Luís Gama, tido como filho de Mahin, e também feito personagem por Ana Maria Gonçalves. Já de início, monta-se, pois, uma tríplice textura narrativa ou tripé textual, com a ficção se postando interessada às margens das histórias de vida da mãe e do filho. Mais adiante, o romance sacramenta o vínculo ao fazer a personagem, já de volta à África, assumir também o nome lusitano de Luísa. Mahin, Kehinde; Luís, Luísa. Entre a lenda e a história, a ficção.

³ A propósito dessa mediação, afirma Linda Hutcheon: “A metaficção historiográfica [...] ressaltava a natureza discursiva de todas as referências – literárias e historiográficas. O referente é sempre já inserido nos discursos de nossa cultura. Isso não é motivo de desespero; é o principal vínculo do texto com o “mundo”, um vínculo que reconhece sua identidade como construto, e não o simulacro de um exterior ‘real’. Mais uma vez, isso não nega que o passado ‘real’ tenha existido; apenas condiciona nossa forma de conhecer esse passado. Só podemos conhecê-lo por meio de seus vestígios, de suas relíquias.” (1991, p. 158).



Em carta autobiográfica enviada ao amigo Lúcio de Mendonça e publicada no *Almanaque literário de São Paulo para o ano de 1881*, Luís Gama, então já no fim da vida e reconhecido por sua militância abolicionista, afirma:

Sou filho natural de uma negra, africana livre, da Costa da Mina (Nagô de Nação) de nome Luíza Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã.

Minha mãe era de baixa estatura, magra, bonita, a cor era de um preto retinto e sem lustro, tinha os dentes alvíssimos como a neve, era muito altiva, geniosa, insofrida e vingativa.

Dava-se ao comércio – era quitandeira, muito laboriosa, e mais de uma vez, na Bahia, foi presa como suspeita de envolver-se em planos de insurreições de escravos, que não tiveram efeito.

(GAMA apud LISBOA, 1982, p. 50)

O poeta fala do desaparecimento da mãe, das tentativas de encontrá-la e, em seguida, do drama de sua escravização em 1840, aos dez anos, pelas mãos do pai, a fim de que este saldasse uma dívida de jogo. A carta, de domínio público, está disponível no *portal literafro* e em outros sítios da In:ternet. Sua autenticidade é referendada pelos biógrafos de Gama, em especial, Sud Mennucci (1938) e Elciene Azevedo (1999). E talvez seja documento único a indicar a filiação do poeta à heroína presente no imaginário da comunidade afro-brasileira.⁴

⁴ Há suspeitas de que Luís Gama tenha criado para si essa mãe heróica a fim de utilizar sua imagem na propagação do ideal abolicionista. A própria Ana Maria Gonçalves levanta a questão ainda no prólogo: “Especula-se que ela [Luisa Mahin] pode ser apenas uma lenda, inventada pela necessidade que os escravos tinham de acreditar em heróis ou, no caso, em heroínas, que apareciam para salvá-los da condição desumana em que viviam. Ou então uma lenda inventada por um filho que tinha lembranças da mãe apenas até os sete anos, idade em que pais e mães são grandes heróis para os filhos” (2006, p. 16).



Ao longo do século XX, o movimento negro, em seus diversos momentos, venera e resguarda a memória de Luísa Mahin. Nome feito lenda, inclusive pela escassez de dados historiográficos a seu respeito, a imagem da revolucionária inscreve-se na literatura afro-brasileira, como nos belos versos de Miriam Alves em “Mahin Amanhã”:

Ouve-se nos cantos a conspiração
vozes baixas sussurram frases precisas
escorre nos becos a lâmina das adagas
multidão tropeça nas pedras
[...]
“é amanhã, é amanhã”
sussurram
Malês
bantus
geges
nagôs
“é aminhã, Luisa Mahin falô”
(ALVES, 1998, p. 104)

Tal qual celebração ritualística, o poema difunde e faz jus ao estatuto heróico com que o discurso da memória social afro-descendente entroniza a personagem. Para além da historiografia, o nome de Mahin é transformado em símbolo de luta e resistência e tem lugar garantido na memória da diáspora africana no Brasil: mulher que supera o aviltamento inerente à escravidão, participa de uma revolta importante, e ainda lega a seu povo um filho ilustre, que sobrevive ao tumbeiro, à senzala e, o mais importante, à traição do próprio pai, para se tornar, também ele, ícone de libertação. Ouçamos o texto no momento em que a mãe revela detalhes da vida do filho que ela própria não teve a chance de acompanhar e que toma conhecimento através do relato de terceiros:



Na segunda carta, ele dava muitos detalhes de você, contando tudo sobre a sua vida, que você era amanuense e que também advogava em favor dos escravos, conseguindo libertar muitos deles. Que você estava casado, tinha filhos e era maçom, que escrevia poesias e era muito respeitado por publicar artigos belíssimos e cheios de inteligência nos jornais mais importantes da cidade, e dava inclusive a sua morada. (GONÇALVES, 2006, p. 946)

O perfil de homem público ostentado pelo filho só se mostra ao leitor nos instantes finais da narrativa, momento em que a mãe, velha e cega, navega pela última vez rumo à terra de seu cativo e libertação, para mais um encontro frustrado. Ao longo do texto, Luís Gama, na condição de receptor mudo do que se lê, é presença obrigatória, mas algo misteriosa para quem desconhece sua biografia que, de resto, guarda passagens dignas de qualquer romance. Mas é uma onipresença esquiva, corporificada no “você” remissivo construído pelas referências da personagem. Quanto a Kehinde/Luísa, afastada do filho ainda criança, o que sabe (e revela) sobre ele vem do depoimento de terceiros, e mais uma vez o romance endossa a teoria contemporânea a respeito do estatuto discursivo das referências.

Ao conferir ao texto o formato de correspondência materna para o filho ausente, a autora “feminiza” a narrativa e faz da saga de Luísa Mahin um “relato de mãe” com tudo o que isto implica: abre espaço para o trivial cotidiano em meio ao movimento maior dos fatos, mescla história social com história familiar, e dramas individuais com coletivos. Nessa linha, dialoga com *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis, e com os textos de Carolina Maria de Jesus, ente outros escritos de autoria afro-brasileira e feminina, ao demarcar o ponto de vista da mulher sobre a diáspora africana no Brasil. E mais: centra o enredo nas iniciativas da protagonista, o que relega aos homens um papel eminentemente secundário e menor frente às ações da protagonista. E mesmo a figura



do líder Alufá Licutã, “o mais culto dos malês”, conforme indicado no prólogo, desaparece diante das peripécias vividas por Kehinde e seus companheiros nos momentos conturbados em que se prepara e se dá curso à insurreição.

Além disso, a forma epistolar constrói um destinatário ficcional para seu escrito e este é ninguém menos que um dos ícones da campanha abolicionista e da história do negro no Brasil, transformado agora em *leitor implícito* do romance que se quer relato biográfico. A operação é engenhosa e eleva o pretense destinatário à figuração metafórica do leitor ideal elaborado textualmente: o público afro-descendente instruído, quicá engajado e militante como Luís Gama, ainda carente de uma saga heróica dos antepassados. Essa inclinação para o delineamento de um horizonte de recepção específico é típica da literatura afro-brasileira feita a partir do século XX e se deixa ver na própria escolha dos títulos.

A expressão *Um defeito de cor* traz à baila a prática discriminatória vigente no período colonial de vedar aos descendentes de africanos, mesmo livres, o acesso a cargos públicos ou eclesiásticos, a não ser que renegassem sua identidade de origem – o “defeito de cor” – e se declarassem brancos. Por outro lado, o título funciona como precioso índice temático que conforma um determinado horizonte de expectativas, e dialoga, entre outros, com o *Negro preto cor da noite*, de Lino Guedes (1932), com os *Poemas negros*, de Solano Trindade (1936), com o *Sortilégio – mistério negro*, de Abdias do Nascimento (1957), com *A cor da pele*, de Adão Ventura (1980) e também com os citados *Cadernos Negros*.

Um defeito de cor promove, pois, a inscrição metafictional de um duplo relato de vida, com a inversão, todavia, da ênfase e do próprio foco narrativo, que passa à mãe tornada epicentro da trama. Órfã até do filho, Kehinde volta aos primeiros anos para desfiar ao leitor a experiência da transitoriedade: da infância nômade à escravização e da conquista da liberdade à longa procura do rebento vendido e de suas raízes, são contínuos os trânsitos. No entanto, a superação do cativo em seus diversos aspectos marca o sujeito diaspórico cujos vínculos



familiares e afetivos se desfazem nas ondas do Atlântico Negro para serem refeitos a seguir.

Centrado na trajetória da heroína, o romance encena no feminino a saga africana no Brasil. Afasta-se, talvez por isto mesmo, do monologismo próprio à epicidade encomiástica e do maniqueísmo pelo qual todo branco é explorador e todo negro é vítima. As marcas da violência patriarcal e escravista estão também em África, cenário primeiro e último da trama. A infância de Kehinde em Savalu, no Daomé, é marcada pela visão do estupro seguido de assassinato da mãe e do sacrifício do irmão mais velho pelas mãos dos guerreiros do rei Adandozan. Em seu manuscrito, a africana narra a viagem com a irmã e a avó até Uidá; sua permanência nesse entreposto de comércio e tráfico; o aprisionamento pelos negreiros; a longa viagem ao Brasil, marcada pela morte da avó e da irmã; e a chegada ao litoral baiano.

Nesse momento, as trajetórias de Kehinde e Mahin se aproximam. Despojada de todos os laços afetivos no mundo terreno – o *Aiê* da cosmogonia iorubá –, mas acompanhada pelos ancestrais no mundo invisível do *Orum*, a personagem, ainda no navio, recusa o batismo e se joga no mar. Gesto extremo de busca e afirmação identitária, a cena remete a vários significados. No limiar de vida e morte, tem-se um outro batismo: a passagem do tempo pretérito de liberdade ao presente de escravidão; e o deslocamento do lugar de origem para o do desterro. E, como signo mediador desse trânsito, o oceano – elo entre o lá e o cá, o antes e o agora. O gesto sacrificial não redunde em morte, Kehinde “renasce” ao sair do porão – a tumba do tumbeiro – e tomar contato com as águas. Seu mergulho indica a recusa à aculturação, como também a defesa dos valores que traz dentro de si. Chega, pois, fortalecida ao novo continente, terra em que terá de fazer muitas concessões para sobreviver, comprar a liberdade, ganhar e perder de tudo um pouco, até voltar ao torrão natal.

O romance toma a forma do testemunho para incursionar pela crônica da escravidão a partir de um olhar interno à afro-brasilidade,



oposto ao branco, mas que não idealiza a África, nem o negro. Os horrores da viagem no porão e do cativeiro na plantação no interior baiano surgem em registro realista de tal ordem, que chega ao estupro de um escravo pelo senhor. As faces da violência escravista convivem, no entanto, com bons relacionamentos. A narrativa remete à história de homens e mulheres submetidos à escravidão tanto rural quanto urbana e destaca a cidade como *locus* privilegiado para a conquista paulatina de uma vida mais livre e sem os rigores das fazendas, onde a vontade dos senhores era lei. Na cidade, negros e negras vão para o “ganho” nas ruas, integram irmandades e muitos conquistam a alforria, passando de simples vendedores a comerciantes, vez por outra bem sucedidos, como no exemplo de Kehinde.

Noutra vertente, o texto dialoga com a nova historiografia e incorpora a denúncia de que os ingleses, formalmente contrários ao tráfico e responsáveis por persegui-lo, forneciam as armas e a pólvora com que os reis africanos capturavam mais e mais escravos. Nessa linha, também aponta a presença de brasileiros, mais especificamente, baianos, como agentes do tráfico, a exemplo de Francisco Felix de Souza, o “Chachá”, espécie de vice-rei de Uidá, líder de um “enclave” brasileiro no Golfo do Benim, e fundador de uma oligarquia que vigora após sua morte mantendo os mesmos métodos:

O Julião [Félix de Souza] foi o Chachá de que mais gostei, e não apenas porque era um dos melhores amigos do João, mas também por ser homem de grandes idéias, muito trabalhador e justo, embora tivesse quase recuperado a fortuna do pai, o primeiro Chachá, fazendo o que ele fazia e eu reprovava, o tráfico de escravos (GONÇALVES, 2006, p. 926).

A passagem evidencia o novo perfil assumido pela personagem que, mesmo mantendo seus princípios, flexibiliza-os a fim de conviver e negociar com as elites locais. Deste modo, a faceta crítica do texto



engloba também a protagonista, mostrada nos avessos da intimidade próprios ao testemunho. Kehinde é “heroína”, mas tem seu lado de “empreendedora”: a órfã escravizada que busca o oceano-útero de Iemanjá para não ter nome português, cede lugar à adulta retornada que admite mesclar o catolicismo à sua crença de origem e adota o nome ocidental. Vence o pragmatismo: Kehinde enriquece e passa a ser também a “Dona Luísa” que todos respeitam e até a “Sinhá Luísa”, comerciante astuta e bem sucedida, que ascende à burguesia local como construtora de palacetes e introdutora da arquitetura luso-brasileira no Golfo do Benin. O romance se afasta da univocidade e do monologismo que marcam a saga tradicional. Tal como inúmeros negros e negras livres presentes na memória da escravidão, também a protagonista convive com a compra de seres humanos. Tantas identificações em processo apontam para o trânsito diaspórico a abalar o império da essência e do uno identitários. Kehinde se desdobra em Luísa para estar em ambas as faces da violência escravista, objeto e sujeito da história.

O texto descarta a existência de uma verdade única, primeira ou eterna – e isto se aplica tanto ao perfil da protagonista, marcada pela identidade rizomática⁵ própria ao trânsito diaspórico, quanto às diversas formações culturais com as quais seu relato dialoga, em especial, no que toca ao discurso religioso, presente em diferentes manifestações. Nesse aspecto, o descentramento marca igualmente o ponto de vista afro-brasileiro que engendra os valores da narrativa, marcados pela recusa do etnocentrismo e por um olhar relativista e plural que não aceita a intolerância:

Ele [o padre] não gostou nem um pouco do meu comentário sugerindo que todas as religiões eram irmãs, ou pelo menos

⁵ Para o conceito de rizoma, ver Deleuze e Guatari (1997) e, ainda, a reflexão de Édouard Glissant (2005) sobre as identidades rizomáticas no âmbito da diáspora africana nas Américas.



primas, e disse que talvez sim, bem no início, quando as pessoas ainda não conheciam o verdadeiro Deus, mas que na nossa época já estava mais do que certo que a Igreja Católica era a única aprovada e comandada por Deus, o único e o verdadeiro. Fiquei com raiva de mim porque tinha muitas coisas para falar sobre isso, discordando dele, mas não consegui (GONÇALVES, 2006, p. 838).

Na sequência, a voz narrativa acrescenta que “ninguém poderia dizer qual fé era mais forte ou mais verdadeira, pois Deus escutava a todos, desde que fosse do fundo do coração e em nome do bem” (GONÇALVES, 2006, p. 839). Mais adiante, a personagem volta à questão e fala da vigilância que exercia sobre Salif, um *muçurumim* encarregado de dar aulas a João e Maria Clara, seus *ibêjis* nascidos em África. Isto porque o muçulmano não perdia a oportunidade de entronizar Alá como “Deus verdadeiro” e de ler para as crianças trechos do Alcorão em português. A recusa da personagem em endossar uma crença única, que acarrete o rebaixamento das demais, estende-se ao romance como um todo. O ecumenismo da protagonista expressa a axiologia do texto, que recusa os fundamentalismos e manifesta sua distância quanto ao centramento religioso e cultural.

Deste modo, a narrativa expressa uma sensibilidade especificamente contemporânea frente à complexidade inerente às relações étnicas e culturais. E situa no passado de sua protagonista o olhar descentrado com que são encaradas no presente as tensões próprias ao encontro nem sempre amistoso das civilizações. Se, em sua tessitura linguística, mescla termos iorubá ao português do Brasil, e não apenas para dar mais verossimilhança à fala da personagem, *Um defeito de cor* endossa em sua visão de mundo a perspectiva do sujeito diaspórico que guarda consigo as marcas da cultura e da religiosidade trazidas das várias Áfricas aqui chegadas. Marcas que se assentam em contato com a diferença, num enraizamento rizomático que as transforma sem



apagar certos fundamentos, traços sobreviventes ao processo transculturador. Dentre estes, ganha destaque o lugar ocupado na narrativa pelo discurso religioso. Como se sabe, a cristianização forçada dos africanos e seus descendentes foi um dos instrumentos fundamentais para a construção de identidades submetidas: juntamente com a perda do nome e da língua de origem, o sequestro dos deuses, o apagamento da crença. Daí o forte sentido de resistência ao etnocídio exercido pelos cultos afro-brasileiros desde os tempos da colônia.

No romance, eguns e orixás fazem-se presentes na fala de Kehinde como forças vitais que a conduzem, evidenciando a permanência de suas convicções e crenças de origem. A voz narrativa menciona, em detalhe, entidades, cerimônias e obrigações, e as integra ao enredo, junto com mães e pais de santo encarregados dos cultos. Já os *abikus* – crianças que, de acordo com a religiosidade afro-brasileira, portam espíritos que não se adaptam ao mundo terreno e buscam retornar logo ao *Orum* –, povoam a trajetória de Kehinde desde o início: na infância, um irmão; na juventude, um filho; na velhice, um neto. Os dois últimos morrem prematuramente, apesar dos esforços para salvá-los pela via dos rituais e obrigações às entidades protetoras. Em sua casa africana, a antiga escrava constrói um *Peji* num dos espaços mais recônditos da morada. E é nesse lugar de culto que crê poder salvar o neto do destino trágico, com banhos, orações e objetos mágicos protetores, sem, contudo, lograr êxito, pois não conta com o apoio da filha, cristã educada na Europa.

A crença ancestral povoa o discurso e as ações da personagem tanto quanto seus hábitos capitalistas e ocidentais. Embora caracterize certos grupos nativos como “selvagens”, a voz narrativa e o romance como um todo ressaltam constantemente a humanidade que, na diferença, os caracteriza. Costumes como a poligamia, adotada por seu filho João, incensado no texto como um dos primeiros africanos formados em engenharia na França, são aceitos e justificados como parte do *ethos* local. Deste modo, o texto celebra a convivência multicultural e o respeito à diferença, ao mesmo tempo em que descarta o etnocentrismo:



[...] fiquei muito espantada com o que ouvi logo depois, que em uma época não muito distante da nossa, os religiosos europeus se perguntavam se os selvagens da África e os indígenas do Brasil poderiam ser considerados gente. Ou seja, eles tinham dúvida se nós éramos humanos e se podíamos ser admitidos como católicos, se conseguiríamos pensar o suficiente para entender o que significava tal privilégio. Eu achava que era só no Brasil que os pretos tinham que pedir licença do defeito de cor para serem padres, mas vi que não, que na África também era assim. Aliás, em África, defeituosos deviam ser os brancos, já que aquela era a nossa terra e éramos em maior número. O que pensei naquela hora, mas não disse, foi que me sentia muito mais gente, muito mais perfeita e vencedora que o padre. Não tenho defeito algum e, talvez para mim, ser preta foi e é uma grande qualidade, pois se fosse branca não teria me esforçado tanto para provar do que sou capaz, a vida não teria exigido tanto esforço e recompensado com tanto êxito (GONÇALVES, 2006, p. 893).

Ao retomar, no final, um de seus temas centrais, o romance novamente refuta o pensamento ocidental que, ao longo dos séculos, excluiu a África e os africanos da civilização. Enquanto estratégia de aculturação e submissão, o “defeito de cor” rendeu frutos perversos ao longo do empreendimento colonial já por demais conhecidos e ainda hoje presentes. Dentre eles, o mais grave talvez tenha sido o silenciamento da história e o rebaixamento de tais povos enquanto sujeitos culturais. Ao fazer o resgate de um passado verossímil o bastante para evidenciar a resistência dos escravos e o êxito dos retornados, uma vez livres das correntes e pelourinhos, o romance de Ana Maria Gonçalves se insere na vertente afro da prosa de ficção brasileira. E isto não apenas em função da matéria trabalhada, ou da linguagem sempre voltada a recusar os signos do preconceito. *Um defeito de cor* ultrapassa



a condição de texto única e simplesmente brasileiro também por se dirigir ao leitor afro-descendente dos dias de hoje trazendo a seus olhos e ouvidos uma história de superação vinda dos antepassados, a partir de uma perspectiva identificada com a visão de mundo e com os valores do Atlântico Negro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Miriam. Mahin amanhã. In: BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (org.) *Cadernos Negros: os melhores poemas*. São Paulo: Quilombhoje, 1998, p. 104.

AUGEL, Moema Parente. “E agora falamos nós”: literatura feminina afro-brasileira. In: AFOLABI, Niyi; BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (org.). *A mente afro-brasileira*. Trenton-NJ; Asmara: África World Press, 2007, p. 21-45.

_____. Os herdeiros de Zumbi: representação de Palmares e seus heróis na literatura afro-brasileira contemporânea. In: AFOLABI, Niyi; BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (org.). *A mente afro-brasileira*. Trenton-NJ; Asmara: África World Press, 2007, p. 237-256.

APIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AZEVEDO, Elciene. *Orfeu de carapinha: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1999.

DAMASCENO, Benedita Gouveia. *Poesia negra e o modernismo brasileiro*. Campinas, SP: Pontes, 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. São Paulo: 34, 1997. v. 5.



DUARTE, Eduardo de Assis. Literatura afro-brasileira: um conceito em construção. In: AFOLABI, Niyi; BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (org.). *A mente afro-brasileira*. Trenton-NJ; Asmara: África World Press, 2007, p. 103-112.

_____. Estratégias de caramujo. In: _ (org.) *Machado de Assis Afro-descendente*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Pallas; Belo Horizonte: Crisálida, 2007a., p. 249-288.

FILHO, Domício Proença. O negro e a literatura brasileira. *Boletim bibliográfico Biblioteca Mário de Andrade*, São Paulo, v. 49, , jan./dez. 1988, p. 77-109.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Visibilidade e ocultação da diferença. In: _ (org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 87-115.

_____. Vozes em discordância na literatura afro-brasileira contemporânea. In: _; FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lana (org.) *Poéticas afro-brasileiras*. Belo Horizonte: Mazza; PUC Minas, 2002, p. 191-220.

_____. Literatura negra, literatura afro-brasileira: como responder à polêmica? In: SOUZA, Florentina; LIMA, Maria Nazareth. *Literatura afro-brasileira* (org.). Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 9-38.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1960.



_____. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

LACAPRA, Dominick. *History and criticism*. Ithaca; NY, Cornell University Press, 1985.

LISBOA, José Maria. *Almanaque literário de São Paulo para o ano de 1881*. São Paulo: Imesp; Daesp; IHGSP, 1982. Edição fac-similar.

MENNUCCI, Sud. *O precursor do abolicionismo no Brasil*: Luiz Gama. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. (Coleção Brasileira, v. 119)

NORA, Pierre. Between memory and history: les lieux de mémoire. *Representações* 26: 9, Primavera de 1989, p. 56-98.

REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. 4. ed. Atualização do texto e posfácio de Eduardo de Assis Duarte. Florianópolis: Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2004.

RODRIGUES, Ironides. Depoimento. In: LOBO, Luiza. *Crítica sem juízo*, 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 243.

SOUZA, Florentina Silva. *Afro-descendência nos Cadernos Negros e Jornal do MNU*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

WHITE, Hayden. *Meta-História*. São Paulo: EDUSP, 1992.



NEGRAS E POBRES: AS MULHERES DE LIMA BARRETO

Maria Zilda Ferreira Cury

Oh! a sociedade repousa sobre a resignação dos humildes.
Lima Barreto

Começo este ensaio evocando uma escritora, um crítico e duas personagens. A escritora é Clarice Lispector e sua personagem é Macabéa, de *A Hora da Estrela*.

Outro retrato: nunca recebera presentes. Aliás não precisava de muita coisa. Mas um dia viu algo que por um leve instante cobiçou: um livro que Seu Raimundo, dado a literatura, deixara sobre a mesa. O título era “Humilhados e Ofendidos”. Ficou pensativa. Talvez tivesse pela primeira vez se definido numa classe social. Pensou, pensou e pensou! Chegou à conclusão que na verdade ninguém jamais a ofendera, tudo que acontecia era porque as coisas são assim mesmo e não havia luta possível, para que lutar? Pergunto eu: conheceria ela algum dia do amor o seu adeus? Conheceria algum dia do amor os seus desmaios? Teria a seu modo o doce vôo? De nada sei. Que se há de fazer com a verdade de que todo o mundo é um pouco triste e um pouco só. A nordestina se perdia na multidão. Na praça Mauá onde tomava o ônibus fazia frio, nenhum agasalho havia contra o vento (LISPECTOR, 1978, p. 49-50).



O crítico, outro “personagem” que chamo para a abertura de meu texto, é mestre Antonio Candido, nosso grande professor e teórico da literatura. Num texto de 1984, denominado “Duas heroínas”, ele nos conta a história de duas ex-escravas, lembranças que se transformam em objeto de suas reflexões sobre os registros da memória comunitária. Reporto-me à primeira delas.

Maria Velha prometeu construir uma capela em Cássia, cidadezinha mineira onde morava. Financiou a construção com migalhas, como nos informa Candido, com o dinheirinho que ia pingando e que sobrava das esmolas que recebia. Na inauguração, compareceram as pessoas importantes do lugar e o padre para rezar a primeira missa. Maria Velha, num momento de “extraordinária plenitude”, segundo expressão do crítico, improvisou um discurso dizendo que ali estavam os ricos e importantes, brancos, mas “quem fizera aquela obra de Deus fora ela, pobre, negra e antiga escrava. Depois, recolheu-se à sua apagada humildade, enquanto os foguetes pipocavam em contraponto festivo com as caixas dos congos e os bumbos dos moçambiqueiros” (CANDIDO, 2002, p. 294).

Conclui Candido seu breve ensaio dizendo:

Se evoco estas duas figuras do passado, é por achar que na memória das comunidades não devem ficar apenas [...] as letras maiúsculas, que sobressaem na página e comandam os períodos; mas também o batalhão modesto das minúsculas, que formam o miolo da história e por vezes exprimem o que há nela de mais humano (CANDIDO, 2002, p. 296).

Os exemplos são oportunos para começar umas poucas reflexões sobre as mulheres de Lima Barreto.

O escritor, na sua obra, manifestou-se, tomando posição, sobre quase todos os assuntos de interesse da vida social de seu tempo, de maneira apaixonada e sem meias palavras: política, moda, literatura, esportes, ensino, reformas urbanas. Fez críticas acerbas ao funcionalismo público e à burocracia estatal, que inchavam o aparelho de Estado no Brasil



da Primeira República. Reclamava na imprensa, em nome dos menos favorecidos, contra o custo de vida, o calçamento das ruas do subúrbio carioca, região da cidade excluída dos projetos de embelezamento e modernização que modificavam o perfil dos bairros burgueses da então capital da República. Espírito em constante ebulição, transformou seus romances e crônicas em lanças e instrumentos de seus ideais, guiando-se por uma concepção de arte como missão, claramente explicitada em vários escritos. Propunha-se a uma literatura de denúncia social, “uma literatura empenhada”. Segundo as palavras de Antonio Candido:

Para Lima Barreto a literatura devia ter alguns requisitos indispensáveis. Antes de mais nada, ser sincera, isto é, transmitir diretamente o sentimento e as idéias do escritor, de maneira mais clara e simples possível. Devia também dar destaque aos problemas humanos em geral e aos sociais em particular, focalizando os que são fermento de drama, desajustamento, incompreensão. Isto porque, no seu modo de entender, ela tem a missão de contribuir para libertar o homem e melhorar a sua convivência (CANDIDO, 1989, p. 39).

Na República brasileira das letras, Lima Barreto pode ser considerado um intelectual “do contra”, no sentido de que contrapôs ao beletrismo que caracterizou boa parte da literatura da sua época uma escrita engajada e de denúncia social.

Impondo à sua dicção propositadamente uma descida de tom, como nos diz Alfredo Bosi,¹ opta por “uma literatura menor”, no sentido

¹ “Nos romances de Lima Barreto, há, sem dúvida, muito de crônica: ambientes, cenas quotidianas, tipos de café, de vida burocrática, às vezes só mencionados ou esboçados naquela linguagem fluente e desambiciosa que se sói atribuir ao gênero. O tributo que o romancista pagou ao jornalista (aliás, ao bom jornalista) foi considerável: mas a prosa de ficção em língua portuguesa, em maré de conformismo e academicismo, só veio a lucrar com essa descida de tom, que permitiu à realidade entrar sem máscaras no texto literário” (BOSI, 1969, p. 95).



que ao termo dão Deleuze e Guattari (1977), perturbando a aparente harmonia da série literária brasileira e desnudando a face violenta das relações sociais sob a máscara da cordialidade e tolerância. E o faz nas crônicas que publica na imprensa, por meio de muitas das personagens que povoam sua obra ficcional. Em Lima Barreto, as reivindicações e a matéria popular fazem pressão, causando estranhamento no ambiente intelectual, deslocando uma literatura tomada como espelho da sociedade e elemento construtor do projeto de branqueamento social assumido pelas elites brasileiras.

Os subúrbios do Rio, no “mapa” das mudanças urbanísticas que sofreu a cidade no começo do século XX, traçam, em seus textos, um “guia” sentimental da capital da República com um olhar carregado de indignação por ver os mais humildes excluídos dos benefícios da modernidade e desterrados de sua memória espacial.

São personagens de seus romances e contos os militares de baixa patente, as moças pobres, os mestiços que querem estudar, os jornalistas principiantes, os tocadores de violão, os artistas populares. Um caleidoscópio da gente humilde, das “letras minúsculas”, dos “humilhados e ofendidos” que ganham expressão e espaço nos seus textos.

Pobre, mestiço, também ele morador do subúrbio, Lima Barreto sentiu na pele a discriminação e o preconceito, contra eles se revoltando, aliando-se aos marginalizados. Tanto na obra estritamente ficcional, como nas crônicas que escrevia para os jornais da época, foi um crítico sem concessões ao racismo imperante na sociedade brasileira da primeira metade do século XX. Denunciou o preconceito racial contra o negro, evidenciando a fatalidade do sinal de menos imposto pela sociedade aos mestiços e negros. Ainda que exibindo qualidades intelectuais, é inevitável que a sociedade desvalorize e marginalize o negro, como mostra em seus romances e contos.

Seu primeiro romance, *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, põe a nu as barreiras sociais que são colocadas ao jovem Isaías, por preconceito de raça e de classe. Falando do diretor do jornal onde trabalhava



como uma espécie de contínuo, Isaías conclui: “Para ele, como para toda a gente mais ou menos letrada do Brasil, os homens e as mulheres de meu nascimento são todos iguais, mais iguais ainda que os cães de suas chácaras.” (BARRETO, 1961, RE, p. 266).² A personagem abre mão dos seus sonhos de rapaz estudado, terminando por ceder ao peso dos empecilhos que a sociedade coloca aos seus desejos de ascensão social:

Os meus desejos de vingança fazem-me agora sorrir e não sei porque, do fundo da minha memória, com estas recordações todas, chega-me também a imagem de uma pesada carroça, com um grande lajedo suspenso por fortes correntes de ferro, vagarosamente arrastada sobre o calçamento de granito, por uma junta de bois enormes, que o carreteiro fazia andar com gritos e ferroadas desapiedados...” (RE, p. 88-89)

No romance, constrói-se interessante jogo enunciativo que corrobora, inclusive, a concepção de literatura do autor e o seu perfil de intelectual moderno,³ assumindo a palavra literária como uma missão e a literatura como uma forma de intervenção na cena pública. Apresenta o autor um prefácio às recordações de seu amigo Isaías, em que explica porque se decidiu pela publicação. A personagem fracassou no seu desejo de reconhecimento social, esmagado pelo peso da marginalização. No entanto, ficou o romance, testemunho e denunciador das causas do fracasso da personagem. Desconstroem-se no texto a retórica vazia do liberalismo à brasileira e a ideia de que a educação sempre significaria, por si mesma, uma porta para a ascensão social. O projeto de branqueamento da população, anteriormente referido, assumido pelas elites

² Os textos de Lima Barreto serão citados a partir desta edição de suas Obras Completas, doravante apenas referidas pelas diferentes siglas constantes nas referências bibliográficas.

³ Para uma abordagem sobre o intelectual moderno, ver Cury, 2008.



como indispensável à entrada do país na modernidade e no concerto das nações civilizadas, aparece claramente ironizado nas *Recordações*, nas amargas conclusões do narrador do romance:

Certamente, ele possuía, sobre herança psicológica, noções muito elegantes (muito mais elegantes), branquinhas e limpinhas que as admitidas geralmente (RE, p. 171).

[...] e, como complemento, queriam também uma população catita, limpinha, elegante e branca (RE, p. 194).

No bojo desta concepção do que seriam a missão do escritor e o objetivo maior de sua literatura, são representadas as mulheres do povo na sua ficção e nos seus textos de cronista. Segundo a personagem Isaías Caminha, por exemplo, à condição de desprestígio social imposta ao mestiço – mesmo aquele cuja instrução facultaria, em tese, uma melhor acolhida social –, soma-se a ainda mais desprestigiada condição feminina, ou antes, da mulher mestiça:

Aos seus olhos – muitas vezes se me veio a afigurar – eu era como uma rapariga, do meu nascimento e condição, extraordinariamente bonita, vivaz e perturbadora... Seria demais tudo isso; cercá-la-ia logo o ambiente de sedução e corrupção, e havia de acabar por aí, por essas ruas..." (RE, p. 40).

Com relação ao universo feminino, as posições de Lima Barreto são extremamente contraditórias, oscilando entre a defesa que faz da mulher e a implicância com relação a reivindicações do nascente movimento feminista no Brasil da Primeira República.

Em *Triste fim de Policarpo Quaresma*, talvez o romance mais conhecido do escritor, é justamente a uma personagem feminina, Olga, que se atribui o maior peso de força ética e de coragem na defesa do quixotesco Policarpo. Ganha realce sua figura, destacada da mesquinhez



e covardia dos que rodeiam o padrinho. Representa ela o indício de superação de uma consciência ingênua da realidade, como nos assinala Carlos Nelson Coutinho:

A conservação do núcleo humano em Olga, a sua sensibilidade para os problemas éticos, têm suas raízes nessa possibilidade marginal contida no desenvolvimento do mundo da alienação; desligada da vida econômica, Olga consegue afirmar eticamente a sua interioridade, colocando em segundo plano as mesquinhas considerações de interesse egoísta. Neste sentido, Olga pode ser considerada como uma precursora do humanismo que marca a atuação da Madalena de Graciliano. Encarnando essas possibilidades, ela aparece no mundo de Lima Barreto – um escritor falsamente acusado de misoginia – como um autêntico tipo positivo (COUTINHO, 1974, p. 50-51).

É na postura desta mulher e na sua ligação com a personagem Ricardo Coração dos Outros, um homem do povo, que Lima Barreto apresenta a alternativa, ainda que projetada para um futuro talvez distante, para a mudança do sistema, para a saída do corrupto universo política descrito no romance.

Nem sempre é assim positiva a visão que tem o escritor da mulher e de sua posição na sociedade. De ironia se reveste, por exemplo, seu olhar sobre o casamento e o amor:

Não há perigo algum – disse-lhe eu. – Quando vier o casamento, fecham as gramáticas, queimam as músicas, e começarão a repetir a história igual e enfadonha de todos os casamentos burgueses ou não (VM, p. 76).

O exemplo exhibe uma faceta mais polêmica do nosso escritor. Cumpre marcar que Lima Barreto abraçava as idéias anarquistas, com



os seus corolários de repúdio às instituições. O escritor criticava a instituição escolar e a Igreja, e também o casamento, no qual via um traço inevitável de interesse financeiro. Mas, se critica as “moças casadouras”, não poupa também os homens que delas se aproximavam com o objetivo de subir na vida à custa do casamento:

Até bem pouco tempo, o interesse principal do casamento, a sua virtude primordial era arranjar uma noiva rica que pagasse as dívidas. Hoje, porém [...] parece que não. As mulheres também procuram maridos, para liquidar as dívidas convenientemente. Estamos no tempo do feminismo rubro até ao tacape e nada há de admirar (“Novidades”, VU, p. 208).

A crítica, muitas vezes se tingia de humor, como na crônica relatando o pedido feito por um “bacharelete”, como o cronista ironicamente denomina a personagem, para que um barão de Pernambuco lhe concedesse a mão da filha em casamento.

- Não lhe posso conceder a mão de minha filha Irene.
 - Por que, barão?
 - Ela já é noiva do doutor Castrioto, deputado estadual.
- O promotor pensou alguns minutos; o barão ficou suspenso, à espera da resposta do rapaz, até que este disse:
- Não faz mal. Caso-me com a outra.
 - Qual?
 - A segunda.
 - A Inês?
 - Sim. A Inês.
- (“Qualquer serve”, VU, p. 215).

Declarava-se Lima Barreto frontalmente contra o movimento feminista, que começava a ter suas representantes no Brasil da época, confessando-se mesmo antifeminista.



Eu, que sou antifeminista, à vista do que está acontecendo me julgo satisfeito. A mulher tem as mesmas capacidades que o homem e pode exercer todas as funções que ele exerce, inclusive a do assassinio (“O feminismo em ação”, CRJ, p. 74).

É curioso notar que, para criticar o feminismo, Barreto apela para os princípios sociais e políticos que sempre estiveram sob a mira de suas mais fortes críticas. É contra, por exemplo, à entrada das mulheres no serviço público:

[...] agora quando várias senhoritas se assanham para entrar para a estrada de ferro. Há nisto vários erros, uns de ordem política, outros de ordem social. Os de ordem política consistem em permitir que essas moças se inscrevam em concurso para aspirar um cargo público, quando a lei não permite que elas o exerçam. Não sou inimigo das mulheres, mas quero que a lei seja respeitada, para sentir que ela me garante (“Quereis encontrar marido? Aprendei”, VU, p. 163).

É contraditório que o anarquista, crítico feroz das instituições, queira que justamente a lei o garanta.

Não se pode, todavia, desqualificar *tout court* a crítica, no sentido de que o setor público abrigava à época um contingente grande de funcionários – para quem o aparelho de Estado servia como cabide de empregos – e que, muitas vezes o acesso aos cargos era facultado com apadrinhamentos de toda ordem. No entanto, é inegável que o escritor, ele mesmo funcionário público, se via ameaçado pela reivindicação das mulheres para o acesso ao mundo do trabalho.

Para Lima Barreto, os reclamos do movimento feminista não têm sentido, uma vez que nega inteligência criativa à mulher. Na boca de um louco que reivindica um emprego público, o escritor põe a seguinte argumentação:



Mas as mulheres não estão sendo nomeadas? Olhe, doutor: mulher, menor, louco ou interdito em direito têm grandes semelhanças (“A lógica do maluco”, VU, p. 268).

Apesar desta crítica ao feminismo e às demandas de igualdade de oportunidades profissionais para homens e mulheres, pontuada em muitas das crônicas que escreveu para os jornais da época, nosso autor demonstra “simpatia”, no sentido forte do termo, pela mulher, desnudando sua condição de marginalizada e submissa às pressões sociais.

Gostas muito dele? Indagou o padrinho. Ela não sabia responder aquela pergunta. Queria sentir que gostava, mas estava que não. E por que casava? Não sabia... Um impulso do seu meio, uma cousa que não vinha dela – não sabia... Gostava de outro? Também não. [...] Tanto mais que ela, de si para si, pensava que se não fosse este, seria outro igual, e o melhor era não adiar (TF, p. 57).

No que se refere ao casamento, impressiona ao leitor de hoje a perspicácia da exposição do papel subalterno da mulher, chegando a justificar, em algumas crônicas, o assassinato dos maridos pelas esposas ou reivindicando a revogação do dispositivo do casamento com comunhão de bens e a regulamentação do divórcio.

Não haveria nunca comunhão de bens; e a mulher poderia soberanamente dispor dos seus. O divórcio seria completo e podia ser completo e podia ser requerido por um dos cônjuges e sempre decretado, mesmo que o motivo alegado fosse o amor de um deles por terceiro ou terceira (“No ajuste de contas...” IX-BA, p. 95).

Em vários artigos na imprensa, o autor chama de bárbaros os crimes para “lavar a honra” dos maridos traídos, levantando argumentos que só muitos anos mais tarde a lei e a cultura viriam a usar.



Contra um ignóbil estado de espírito dessa ordem, que tende a se perpetuar entre nós, aviltando a mulher, rebaixando-a ao estado social da barbárie medieval, de quase escrava, sem vontade, sem direito aos seus sentimentos profundos, e tão profundos são que ela joga, no satisfazê-los, a vida; degradando-a à condição de cousa, de animal doméstico, de propriedade nas mãos dos maridos, com direito de vida e morte sobre ela; não lhe respeitando a consciência e a liberdade de amar a quem lhe parecer melhor, quando e onde quiser; contra tão desgraçada situação da nossa mulher casada, edificada com a estupidez burguesa e a superstição religiosa, não se insurgem as borra-botas feministas que há por aí. Elas só tratam de arranjar manhosamente empregos públicos, sem lei hábil que tal permita. É um partido de “cavação”, como qualquer outro masculino (“Os uxoricidas e a sociedade brasileira”, BA, p. 172-173).

O escritor se bate pela instrução pública para a mulher, propondo o aumento do número de escolas (“Tenho esperança que...”, BA) e mesmo, em outra crônica, apelando ao Congresso para que as mulheres tenham instrução:

E as meninas? E as moças? Então o Congresso tem a concepção caseira de que moça não precisa passar além do a-b-c municipal? Reclamo liceus secundários para as moças e isto por muitas razões... (“Pela ‘Secção Livre’”, BA, p. 232).

Acresce ainda que o governo sempre se esqueceu do dever de dar instrução secundária à moças. É um esquecimento de lamentar, porquanto toda a gente sabe de que forma a influência de uma educação superior iria influir nas gerações (“Continuo...”, VU, p. 93).

Mesmo sendo antifeminista, reconhece o valor do serviço doméstico e valoriza o trabalho das operárias. Dirigindo-se às feministas, pontua:



Mas eu direi simplesmente minha senhora, então a mulher só veio a trabalhar porque forçou as portas das repartições públicas? Ela sempre trabalhou, minha senhora... ("A poliantéia das burocratas", CRJ, p. 62-63).

Cita, a seguir na mesma crônica, o exemplo de uma velha operária negra, que trabalha madrugada adentro:

[...] esta mulher precisou do feminismo burocrata para trabalhar, e não trabalhava ainda, apesar de sua adiantada velhice? ("A poliantéia das burocratas", CRJ, p. 63).

Elogia a mulher revolucionária e reserva toda sua ternura para as mulheres pobres:

Quem os ama [fala dos cães abandonados] mais, não somos nós os homens; mas são as mulheres e as mulheres pobres depositárias por excelência daquilo que faz a felicidade e a infelicidade da humanidade – o Amor ("A carroça dos cachorros", MA, p. 85).

E é com esta ternura, tingida de melancolia que Lima Barreto constrói sua personagem Clara dos Anjos, do romance de mesmo nome, concluído no ano de sua morte, 1922. Clara, jovem mestiça, humilde, moradora do subúrbio, seduzida e abandonada, sem ter a quem recorrer na fatalidade de um destino impiadoso, conta com o olhar compassivo do nosso escritor, ainda que a denúncia tenha sido áspera: denúncia do preconceito racial e da desvalia dos humildes, denúncia dos excessos de zelo de uma educação que não alertou a jovem com relação ao desprezo que lhe vota a sociedade. O pessimismo com que se conclui o romance é menos do narrador ou da personagem, mas fruto da visão fatalista que a sociedade tem com relação ao destino das moças negras e pobres: "– Mamãe, eu não sou nada nesta vida" (CA, p. 128).



Depois desta rápida passada por estes poucos exemplos tirados a diferentes textos de Lima Barreto, volto ao início de minha fala, trazendo à cena mais uma vez as personagens com que abri este ensaio.

As vozes humildes, de homens e mulheres que povoam as crônicas e romances de Lima Barreto, representam formas de resistência à violência institucionalizada no corpo social, violência também simbólica que passa pela hegemonia discursiva de certas representações culturais, de que a literatura não está isenta. No panorama da nossa literatura dos começos do século XX, Lima Barreto, em grande parte de sua obra, cria estes espaços de resistência, muitas vezes na contracorrente, privilegiando estas vozes em letras minúsculas, para usar da expressão de Antonio Candido, criando espaços de enunciação para que, a despeito da violência de que são alvo, possam se fazer ouvir.

Não é por acaso que, para falar de Lima Barreto, recorri a Antonio Candido. Também “empenhada” é a palavra⁴ do crítico e a concepção que tem do papel do intelectual:

[...] na atividade, como professor ou cidadão, pode-se ver seu constante posicionamento ante fatos políticos, em que sistematicamente toma a defesa do intelectual como participante, homem engajado no processo de sua terra ou de sua gente e do seu tempo (IGLÉSIAS, 1979, p. 101).

Em outro ensaio sobre o crítico, é ainda Francisco Iglésias que assinala a participação do mesmo na política, seguindo uma linha coerente e corajosa, e a admiração de Antonio Candido por escritores de luta, que falam da liberdade e da justiça:

O dostoievskiano de Humilhados e ofendidos está em Antonio Candido, em suas posições políticas ou no sociólogo de

⁴ Lembre-se também o belo livro de Célia Pedrosa sobre Antonio Candido, que, desde o título, marca o caráter empenhado da atividade intelectual do nosso grande professor; cf. Pedrosa, 1994.



Parceiros do Rio Bonito, no estudo do caipira e seus modos de vida, modestos em tudo, para cuja execução pesquisou no convívio com eles, como se fosse um deles (IGLÉSIAS, 1992, p. 64).

Nos primeiros anos do século XX, Lima Barreto se dedicava à leitura, na Biblioteca Nacional, dos grandes nomes da literatura mundial, dos escritores realistas europeus de seu tempo, tendo sido dos poucos escritores brasileiros a tomar conhecimento e a ler os grandes romancistas russos.⁵ Dostoiévski, em especial, é voz literária a dialogar com o nosso escritor dos “humilhados e ofendidos” dos subúrbios cariocas. Desde o título do livro que narra as duras experiências de Lima Barreto no hospício onde ficou recluso durante algum tempo, *Cemitério dos vivos*, ressoam as vozes sofridas das *Recordações da casa dos mortos*, de Dostoiévski. Nele o escritor russo narra a experiência da prisão na Sibéria. Se Lima Barreto ancora o relato no sofrimento efetivamente vivenciado no sanatório, lugar da morte em vida, é à vivência vicária da literatura que recorre para superar ofensas e humilhações, reafirmando, mesmo nesta situação-limite, a concepção de literatura que abraçou uma vida inteira:

Da outra vez fui para a casa forte e ele me fez banho de ducha de chicote. Todos nós estávamos nus, as portas abertas, e eu tive muito pudor. Eu me lembrei do banho de vapor de Dostoiévski, na Casa dos mortos. Quando baldeei, chorei; mas lembrei de Cervantes, do próprio Dostoiévski, que pior deviam ter sofrido em Argel e na Sibéria. Ah! A Literatura ou me mata ou me dá o que peço dela (BARRETO, 1956, p. 35).

Macabéa, Maria Velha e, eu acrescento, Clara dos Anjos e tantas outras mulheres pobres e negras, esta arraia miúda que povoa a ficção

⁵ Isaías Caminha, narrador de seu primeiro romance e uma espécie de alter-ego do escritor, diz ter Dostoiévski e Tólstoi como modelos literários, entre outros.



de Lima Barreto, podem ter sua excêntrica representação, escapando ao centro, no espaço da literatura.

A personagem de Clarice, Macabéia, se reconhece na literatura – humilhada e ofendida. Embora sem ter lido o romance, no título a ele dado por Dostoievski, finalmente Macabéia encontra um lugar de enunciação. As “letras minúsculas” que formam a humilde figura de Maria Velha são trazidas à frente da cena, dimensionadas no seu justo valor pelas lentes do olhar sempre empenhado e ético de Antonio Candido. As mulheres pobres e negras de Lima Barreto ainda comovem, como despossuídas e sem valia, o leitor contemporâneo que as reconhece no nosso cenário social. Em que espaço, senão no do discurso literário, podem elas ter suas vozes recuperadas à violência do silêncio a que foram submetidas?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Obras de Lima Barreto

BARRETO, Lima. *Obras completas*. Organização de Francisco de Assis Barbosa, com a colaboração de Antonio Houaiss e Manoel Cavalcanti Proença. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1961. v. I-XII.

BARRETO, Lima. *Cemitério dos vivos: memórias*. São Paulo: Brasiliense, 1956.

RE – Recordações do escrivo Isaiás Caminha

TF – Triste fim de Policarpo Quaresma

VM – Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá

CA – Clara dos Anjos

CRJ – Coisas do Reino do Jambon



BA – Bagatelas

VU – Vida urbana

MA – Marginalia

IL – Impressões de leitura

II. Obras gerais e sobre Lima Barreto

CANDIDO, Antonio. Os olhos, a barca e o espelho. In: *_. A educação pela noite e outros ensaios*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1989. p. 39-50.

_____. Duas heroínas. In: *_. Textos de intervenção*. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2002. p. 293-296.

COUTINHO, Carlos Nelson. O significado de Lima Barreto na literatura brasileira. In: *_. et al. Realismo e anti-realismo na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

CURY, Maria Zilda Ferreira. *Um mulato no Reino de Jambon*: as classes sociais na obra de Lima Barreto. São Paulo: Cortez, 1981. 199 p.

_____. Intelectuais em cena. In: Cury, Maria Zilda; WALTY, Ivete (orgs.) *Intelectuais e vida pública*: migrações e mediações. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2008. p. 11-28.

DELEUZE, Gilles; GATTARI, Félix. *Kafka, por uma literatura menor*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

IGLÉSIAS, Francisco. Antonio Candido, o escritor e o político. In: LA-FER, Celso et al. *Esboço de figura*: homenagem a Antonio Candido. São Paulo: Duas Cidades, 1979. p. 101-120.

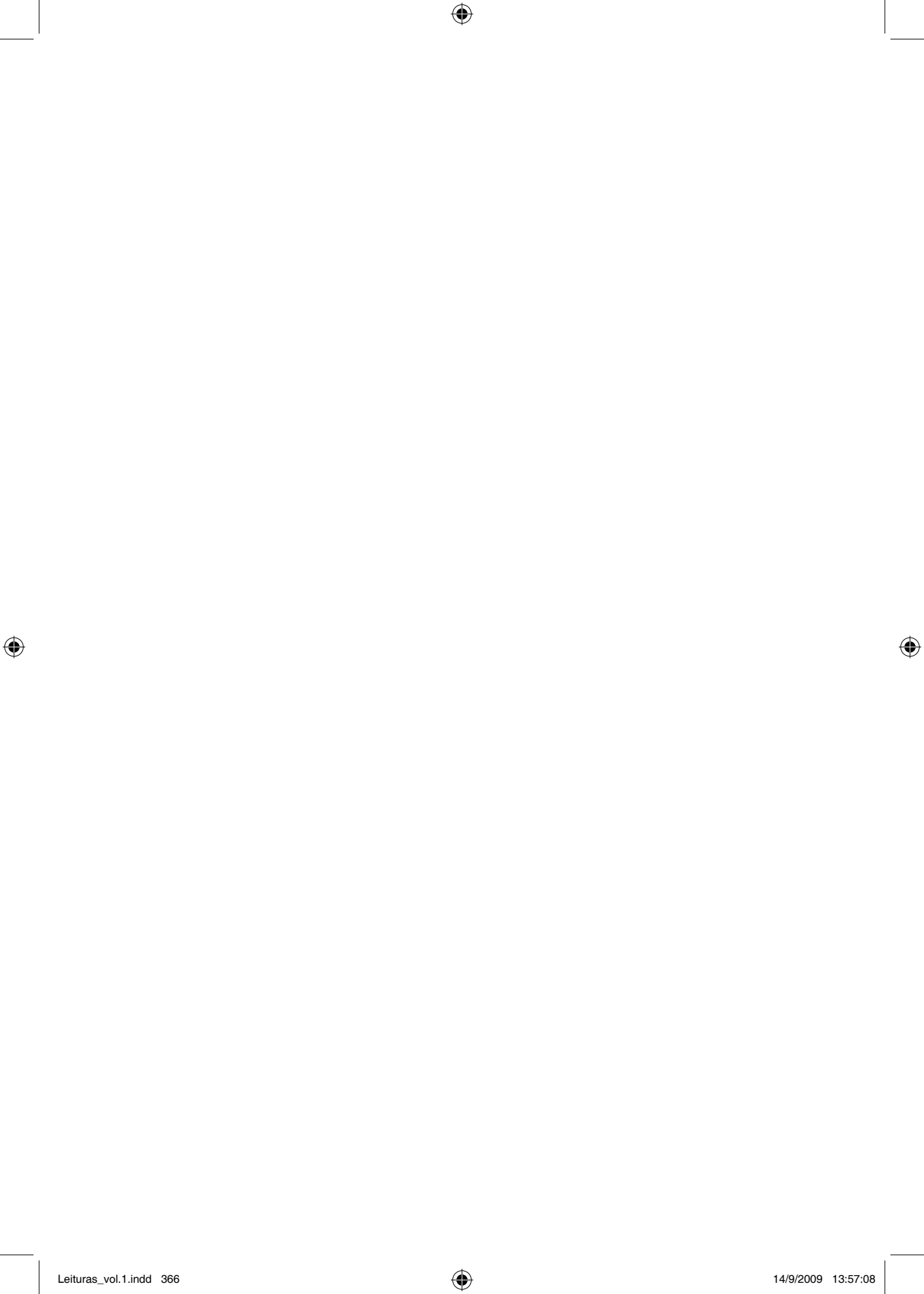
_____. Antonio Candido, Minas e os mineiros. In: D'INCAO, Maria Ângela; SCARABÔTOLO, Eloísa Faria. *Dentro do texto, dentro da vida*:



ensaios sobre Antonio Candido. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 62-67.

LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

PEDROSA, Célia. *Antonio Candido: a palavra empenhada*. São Paulo: EDUSP, 1994.



O ENIGMA DA DESIGUALDADE¹

Osmundo Pinho

PARADOXO DA DESIGUALDADE RACIAL NO BRASIL

Neste pequeno ensaio, sem pretensão, faço glosa ao conhecido artigo de Joan Scott (2005), “O Enigma da Igualdade”. O texto em questão me serve de inspiração e ponto de partida para, de modo conscientemente irônico, interrogar a forma peculiar de reprodução de desigualdades raciais e de gênero na sociedade brasileira, assim como algumas de suas contradições e nuances, evidenciadas por dados recentes. O termo de comparação com a abordagem de Scott preserva, ou procura preservar, o espírito de inquietação diante das aporias da modernidade, e as tensões entre suas promessas grandiloquentes e os modos particulares através dos quais esta se encarnou na História. No caso brasileiro, este espaço, preenchido pela retórica, ou pelas boas intenções, nos revela de

¹ Este ensaio foi redigido a partir de apresentação realizada na Mesa-Redonda “Gênero e Educação”, coordenada por **Cristiani Bereta**, no *VIII Fazendo Gênero*, ocorrido em Florianópolis em agosto de 2008. Agradeço as preciosas contribuições feitas por Joana Plaza Pinto, *in loco*, quando discutimos estas questões, e posteriormente, a partir da primeira versão do texto.



modo algo inquietante particularidades que o discurso moderno sobre a igualdade assumiu, uma vez que, diante dos paradoxos definidos da igualdade, como valor normativo da modernidade, repousa a esfinge intangível da desigualdade racial.

O caráter particular e mesmo excepcional que o padrão de relações raciais apresenta no Brasil repousa, ele mesmo, num curioso paradoxo. A despeito da continuidade da desigualdade racial, registrada em séries estatísticas ao longo do século XX em termos bastante regulares; a despeito das inúmeras evidências etnográficas da prevalência de estereótipos raciais; a despeito, ainda, da recorrente descrição de injúrias raciais e atos racistas individuais (TELLES, 2003; PAIXÃO, 2003; SALES JR., 2006), alimentamos a pretensão de sermos uma nação que, no mínimo, suporta apenas uma forma atenuada ou sutil, cordial ou velada de racismo (TURRA, VENTURI, 1995). A estrutura social surge diante dos olhos do analista sociológico como racialmente desigual, sem que identifiquemos ação social concreta de motivação racista. Em outros termos, e como já apontado por outros autores, o Brasil seria o país onde o racismo, para reproduzir-se, prescinde do sujeito racista.

Um exemplo singular: as mulheres negras brasileiras, apesar do desenvolvimento da economia brasileira e de sua modernização, permanecem em posição desprivilegiada. Os sucessos da modernização beneficiaram desigualmente mulheres brancas e negras. Estas últimas constituem o setor social brasileiro que recebe os menores salários médios. Como Paixão (2003) demonstra, as mulheres afrodescendentes ganham, em média, 38% do salário dos homens brancos; 58,3% do salário médio das mulheres brancas; e 62,7% do salário dos homens negros. Conforme Lovell, ainda, a raça é fator determinante para condicionar as chances de vida das mulheres negras. (LOVELL, 1999).

CONTRADIÇÕES DA IGUALDADE FORMAL

Ao discutir os paradoxos da noção liberal de igualdade convém ter em mente o modo de estabelecimento dos sujeitos de direitos, dentre os



quais o direito à igualdade, que seria o garantidor fundamental da sustentação dos demais. Classicamente, a igualdade extensiva a todos seria o marco crucial da modernidade. Uma questão de alta problematidade, entretanto, se interpõe. Quando tal igualdade, defendida como uma prerrogativa, se vê confrontada pela reivindicação concreta de direitos por sujeitos diferenciais, estes se referem a grupos ou a indivíduos?

Do ponto de vista liberal, os portadores de direitos são os indivíduos, sabemos, descolados de demais condicionantes ou determinantes sociais. É assim o indivíduo universal, que é objeto e agente legítimo do direito à igualdade, justamente considerada como a feliz equação de individualidades, mutuamente equivalentes, sob o registro da universalização. Ora, o que essa universalização esconderia é sua própria particularidade constitutiva. Os limites do universalismo estão assim postos pelo caráter histórico e seletivo da afirmação da universalidade individualizada, na verdade encarnada (in-corporada), em termos objetivos, no homem branco, proprietário e heterossexual.

Dessa forma, assumindo uma posição que reconhece o valor de mantermos acesa a tensão entre princípios abstratos e práticas concretas, Scott (2005) salienta que a igualdade é, ao mesmo tempo, um princípio abstrato válido e uma prática histórica contingente, e é justamente do confronto e da tensão aberta pelo espaço entre práticas e valores que a democracia pode fortalecer-se e ampliar-se, porque é nesse espaço que reside a política e sua tarefa. Ao invés de negarmos a dialética árdua entre ambos, negamos a possibilidade plenamente política de dissolução das contradições, nos mesmos termos postos em debate pelas lutas políticas do presente.

Do mesmo modo, consideraremos a dubiedade relativa à atribuição de direitos a indivíduos ou a grupos. A ênfase excessiva nos direitos grupais, e estes definidos em termos de características substantivas, socialmente relevantes, que definiriam as fronteiras do grupo (de classe, raça, gênero ou etnicidade), nos põe frente a determinadas tiranias da identidade grupal, que subsume o indivíduo à sua identificação



com uma coletividade mais ampla, arbitrariamente essencializada em termos políticos ou culturais. Isto faz de cada negro, ou de cada mulher, o representante ou versão individual de uma identidade maior, abrangente e eventualmente totalitária, que reduz a subjetividade e as idiossincrasias de cada um à manifestação de uma essência grupal mais profunda, como nos lembra Scott (2005), apoiada em Appiah.

A atribuição de direitos a grupos pareceria, diante da lógica clássica do liberalismo, um desrespeito aos direitos individuais, porque os sujeitos devem ser recompensados (ou punidos) pelo que fazem ou são, individualmente, e não como membros de algum grupo.

Em tempos de “*obamamania*”, alguns poderão dizer: “vejam, ele triunfou como indivíduo, não como um negro, vencendo todos os obstáculos por seus méritos individuais”, e a conclusão lógica dessa percepção seria, “assim como ele pôde vencer, todos os outros negros também podem, se não o fazem não é por razões outras, senão por suas capacidades individuais”. Por outra parte, condenar-se um indivíduo à identificação automática com um grupo o despersonaliza. Além do que a identificação grupal exige uma adequação das múltiplas possibilidades e subjetividades individuais a um modelo *standard* de membro do grupo, quer seja de mulheres, negros ou quaisquer outros.

Todavia, é como membro de um grupo que indivíduos são retratados e submetidos a práticas discriminatórias, à exclusão, ao silenciamento ou à violência. O “fato da negritude” impõe-se implacável, como na insuperável descrição de Fanon, violentando a individualidade de cada negro ou negra e tornando-os, todos, herdeiros da mesma herança e do mesmo estigma. A fixação do negro como membro de um grupo, Fanon nos diz, é obra do empreendimento colonial que, em termos de subjetivação, opera pela eleição do negro como negação do branco e do branco – sua aparência, cultura, civilização, modos e linguagem – como pólo desejável e sempre imitado. Acrescenta o autor: “O negro é o homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas ele se fixou no centro de um universo de onde é preciso tirá-lo.



O problema é fundamental. Pretendemos nada menos do que libertar o homem de cor de si mesmo” (FANON, 1983, p. 10).²

E no caso brasileiro, como veremos, não importa em que medida os sujeitos se identifiquem ou não como membros de grupos privilegiados ou discriminados, os padrões de desigualdade racial não deixam dúvidas de que a cor da pele, para além das diferenças individuais, define as chances de um indivíduo ser mais ou menos instruído, ter um melhor ou pior salário e mesmo de ser morto antes de 24 anos de idade, em razão de alguma causa externa violenta (OLIVEIRA, 1998; WERNECK, 2003).

Para Scott (2005), e nesses termos, é necessário que a tensão entre igualdade e diferença ou entre direitos individuais ou grupais seja assumida e desenvolvida em termos políticos, tendo em vista o cenário e o potencial presente das lutas que a tensão alimenta para o progresso da liberdade e da democracia:

indivíduos e grupos, [...] igualdade e diferença não são opostos, mas conceitos interdependentes que estão necessariamente em tensão. As tensões se resolvem de formas historicamente específicas e necessitam ser analisadas nas suas incorporações políticas particulares e não como escolhas morais e éticas intemporais (p. 14).

Como aponta Charles Taylor, não podemos escapar de enfrentar a contradição entre o estabelecimento de sujeitos particulares de direitos que se formam com base em pressupostos universalistas. A conquista de direitos deveria, dessa forma, salvaguardar o indivíduo, mas também proteger as comunidades, qualquer que seja o modo como se defina comunidade: linguística, étnica, religiosa ou territorial.

² Ver também Bhabha, 1992.



Mas, poderíamos insistir, essa demanda particularista, baseada em pressupostos universalistas, não é uma contradição em si mesma, que ameça suas próprias bases lógicas e políticas? Provavelmente não, à medida que seria possível assegurar uma perspectiva processual e não substantiva para a garantia de direitos. E o que isso significa? Significa que podemos lutar para assegurar que o Estado “liberal” ou democrático permaneça neutro quanto ao conteúdo dos valores (e identidades) dignos de proteção, mas não abra mão de garantir uma relação de igualdade e liberdade entre os cidadãos (indivíduos), assim como trate todos igualmente ou regule sua ação para que os indivíduos (cidadãos) possam relacionar-se de modo equitativo. O que pode tornar os direitos humanos universais é o processo de sua construção, através de diálogos permanentes, democráticos, intersubjetivos.

Nesse sentido, Taylor salienta:

Uma sociedade com objetivos coletivos fortes pode ser liberal, segundo esta perspectiva, desde que seja capaz de respeitar a diversidade, em especial, quando considera aqueles que não partilham dos objetivos comuns, e desde que possa proporcionar garantias adequadas para os direitos fundamentais. Concretizar todos esses objetivos irá provocar, sem dúvida, tensões e dificuldades, mas não é nada impossível, e os problemas não seriam, em princípio, maiores do que aqueles que qualquer sociedade liberal encontra quando tem de combinar, por exemplo, liberdade com igualdade ou prosperidade com justiça (1994, p. 80).

A alternativa que aparece sugerida em Taylor, e em Scott, seria assim processual e claramente política, reconhecendo a contingencialidade da atribuição de direitos. Tal perspectiva me parece muito próxima do que Sonia Corrêa (2006) identificou como uma corrente “procedimental” para o estabelecimento de direitos (no caso, sexuais



e reprodutivos). Para qualificar adequadamente o processo, teríamos que levar em conta “os dilemas conceituais e prático-políticos” conectados ao procedimento de legitimação de direitos. Nas palavras de Corrêa, “a construção desses direitos não se dá num vácuo” (2006, p. 101). Mas é plenamente condicionada por outros determinantes históricos e políticos, como as concepções hegemônicas de gênero e a capacidade de arbítrio e a normatividade impulsionada pelos Estados nacionais e, fundamentalmente, as desigualdades de classe, raça ou etnicidade. Dessa forma, segundo a autora, o que garante a efetividade e a universalidade dos direitos humanos universais é o processo de sua construção e não seu conteúdo abstrato ou valor idealizado.

DESIGUALDADES E AÇÃO AFIRMATIVA

A questão concreta com a qual nos deparamos em nosso próprio contexto e tempo histórico se refere à adoção ou não de políticas de ação afirmativa para negros e negras no Brasil. O cerne das políticas de ação afirmativa no contexto norte-americano, para o bem ou para o mal, sempre tomado como exemplo comparativo, foi possibilitar que indivíduos fossem tratados como indivíduos e não como réplicas vivas e representadas de estereótipos e preconceitos raciais individualizados. Ora, para conseguir isso os sujeitos precisariam ser tratados, justa e paradoxalmente, como membros de grupos. É nesse momento crucial, sustentado como um impasse político e moral, que devemos levar em consideração a importância da política. Como diz Scott, é precisamente quando “os problemas são mais intratáveis e menos passíveis de resolução que a política mais importa” (2005, p. 29).

Observemos, por exemplo, a pequena fábula contemporânea que Scott nos relata, sobre a adoção de políticas de ação afirmativa e o debate sobre o tema no senado americano. O ponto refere-se à oposição que o senador Ervin fazia à substituição de brancos por negros em postos de trabalho na construção civil. Para ele, o fato de que a totalidade



dos trabalhadores em questão fosse de brancos não configurava uma “questão de raça”. Porque os brancos eram contratados como indivíduos em função de seus méritos ou capacidades individuais. O regime de contratação seria assim plenamente justo porque recrutaria os indivíduos como indivíduos. A introdução de políticas de ação afirmativa, induzindo propositalmente a alteração no padrão racial de contratação, é que racializaria o ambiente de trabalho, porque os negros seriam contratados como membros de um grupo. Contratar brancos não era visto como uma questão de raça, mas contratar negros era, uma vez que os brancos eram contratados como indivíduos; somente os negros é que eram tomados como membros de um grupo racial. Assim, concluiríamos, atônitos, a igualdade pertence aos indivíduos e a desigualdade aos grupos.

Ora, não é assim, no mesmo diapasão, que segue a crítica às ações afirmativas na universidade brasileira? Racializando um ambiente que não parece racializado, justamente porque está dominado pela convenção tácita da igualdade para os “iguais”? Introduzir a diferença racial na composição política da vida universitária, e na formação dos quadros acadêmicos, provoca grande escândalo, porque desafia a cômoda cegueira racial, fazendo ver a real racialização da universidade, com o inconveniente efeito adicional de interrogar a consciência liberal (racial) dos acadêmicos brasileiros.

Na medida em que a homogeneidade racial (e, eu diria de classe) é questionada, o argumento individualista do mérito é sacado, alegando-se que os estudantes e demais quadros acadêmicos que estão incluídos na universidade são selecionados em termos de suas aptidões individuais. Seria apenas uma coincidência serem brancos. Enquanto os negros, excluídos em larga medida das universidades brasileiras, o estão porque pertencem a um grupo particular. Não é assim, então, como membros de um grupo, que deveríamos reivindicar novos direitos?

Relembremos, uma vez mais, as configurações da desigualdade racial brasileira, levando em conta também as diferenças por sexo. No



quadro abaixo podemos ver que a escolaridade média dos brancos de ambos os sexos, segundo o censo de 2000, é quase dois anos superior ao dos negros, e mais, que as taxas para pretos e pardos são em grande medida coincidentes. Vemos também que as mulheres apresentam taxas ligeiramente superiores aos brancos, sendo que a maior diferença está entre pretos e pretas. O que é um aspecto interessante para consideração das intersecções entre raça e gênero, produzindo desigualdade.

Tabela 1. Escolaridade Média

Raça/Cor	Masculino	Feminino	Total
Branco	5,39	5,61	5,50
Pretos	3,84	4,08	3,95
Pardos	3,71	4,07	3,89
Outros	5,63	5,50	5,56
Ignorada	3,60	3,97	3,79
Total	4,62	4,93	4,78

Fonte: Censo Demográfico, IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - 2000

Tipo de dados: Média

Tabulações do LAESER IE-UFRJ (Reprodução autorizada desde que citada a fonte).

No campo da educação, na verdade, essas contradições ou articulações entre sexo e raça ganham especial significado, como salienta Fúlvia Rosenberg (2001):

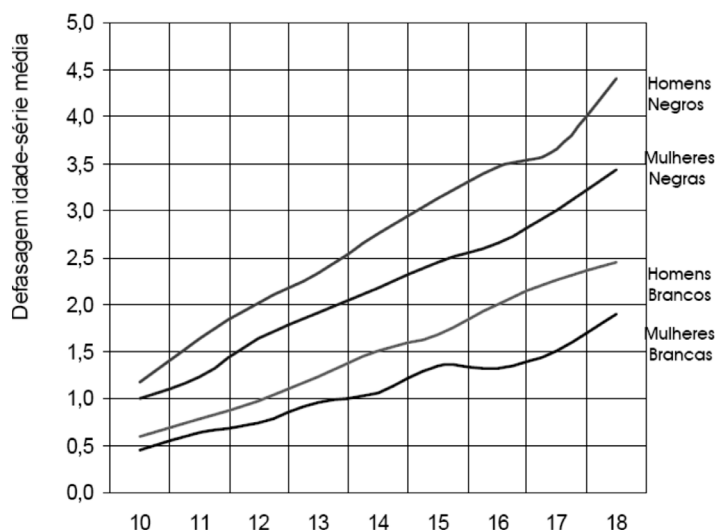
Ora, se o sistema educacional brasileiro, como o de vários outros países do mundo subdesenvolvido, apresenta igualdade de oportunidades para os sexos no tocante ao acesso e permanência no sistema, e ostenta intensa desigualdade associada ao pertencimento racial e à origem econômica. Tal particularidade



tem me levado a reformular a pergunta-chave na busca de prioridades para a meta da democratização da educação da ótica das relações de gênero: como as hierarquias de gênero interagem com as de raça e classe para produzirem um sistema educacional tão excludente quanto o brasileiro? (p. 518).

Não haveria uma correlação linear e, como os estudos de interseccionalidade apontam (CREENSHAW, 1995) a articulação concreta e historicamente consolidada entre raça e gênero não segue um modelo único cumulativo de desigualdades, mas apresenta padrões diferenciais resultantes da interação de fatores complexos, como Rosemberg aponta. As mulheres, em sociedades multirraciais como a nossa, marcadas pelo racismo e pela desigualdade estruturante, são, dentre outras coisas, membros de grupos sociais racializados e suas realizações educacionais refletem esses condicionamentos estruturais de modo diferenciais.

Gráfico 1 - Defazagem idade-série média* na faixa etária de 10 a 18 anos segundo o sexo e cor. Brasil.



Fonte: PNAD 1999.

*Defazagem idade-série média está definida como: idade-série-7.



Como podemos ver no quadro abaixo, por exemplo, apresentado por Rosenberg (2001), a defasagem educacional entre os sexos e as raças oferece uma imagem combinada que nos mostra que as maiores defasagens atingem os homens negros, e as menores as mulheres brancas. Nesse gráfico do atraso, digamos assim, os homens negros estão em pior situação que as mulheres negras, que estão em posição inferior aos homens e mulheres brancos.

O “NÃO-DITO” RACISTA E A NATURALIZAÇÃO DAS DESIGUALDADES RACIAIS

O aspecto institucional do racismo brasileiro deveria ser considerado com muita atenção. O componente extra-individual, ou intersubjetivo, das práticas racistas é o que parece efetivamente configurar a natureza do paradoxo referido acima, de um país racialmente desigual onde não existem racistas. Esse componente silenciado, ocluso, marca o domínio do não-dito, criando as condições para que o que poderíamos chamar de *habitus* racial brasileiro se reproduza, sem a necessidade de um agenciamento ideológico explícito ou de uma afirmação clara ao nível da consciência discursiva dos agentes (SALES Jr., 2006).

Do ponto de vista da teoria da estruturação, é fundamental perceber o caráter recursivo da atividade social humana, que se desenrola no tempo como repetições transformadas (GIDDENS, 1989). Seria preciso enxergar, por outro lado, a agência social como central para o entendimento da natureza da sociedade. Esse sujeito, por trás da agência social, é um agente cognoscível, que através de determinada “familiaridade” com as formas de vida social, pode exercer o automonitoramento reflexivo da ação de forma consciente. A própria consciência humana poderia ser descrita, todavia, em termos de níveis operativos diversos, de modo que a consciência discursiva do agente, que pode dar explicações coerentes para sua atividade, está associada, mas não é o mesmo que a consciência prática que acompanha o saber



prático humano envolvido em uma gama enorme de ações na vida ordinária. Assim, diríamos, mesmo que idéias racialistas não habitem a consciência subjetiva dos agentes, poderiam orientar, como um saber prático, suas ações.

Para Giddens (1989, p. 15), ainda, a estrutura pode ser entendida como o conjunto de regras e recursos para a reprodução social: “As regras e os recursos esboçados na produção e reprodução da ação social são, ao mesmo tempo, os meios de reprodução do sistema”. Assim, poderíamos entender que os princípios de ordenação da ação social relevantes para a atividade de cada agente são análogos aos princípios de ordenação da estrutura social, entendida como determinada ancoragem do social operada pela institucionalização e pela rotinização das práticas sociais. As regras da vida social são técnicas aplicáveis à reprodução das práticas sociais, reproduzi-las é reproduzir a própria vida social com suas formas delineadas. Dessa forma, a questão da consciência dos agentes com relação a essas regras é ponto fundamental para a teoria da estruturação, e para nosso entendimento sobre a dinâmica oculta da racialização em nosso país.

O trabalho de Ronaldo Sales Jr. (2006) tem discutido com profundidade e frescor esses temas. Este autor enumera e discute determinados componentes do racismo à brasileira, já classicamente representado como baseado na dissimulação das categorias que o levariam a efeito (FERNANDES, 1978).

Segundo Sales Jr. (2006, p. 2) o efeito exterior de uma “cordialidade e reciprocidade assimétrica” dá o tom das relações sociais interracialis, o interdito, não verbalizado, apenas subentendido, o subtexto irônico e leviano que acompanha as considerações vernáculas sobre a diferença racial, conformam um ambiente de ambiguidades e mal-entendidos, que obscurecem a raiz última de sua produção, na estrutura desigual de reprodução social. A tolerância com reservas e a integração subordinada, que marcam o caráter das relações raciais brasileiras, são o aspecto distintivo, e definidor, da suposta benignidade do “racismo



à brasileira”, que vê o negro, subordinado e submisso, como se fosse “quase” um membro da família. Como no conhecido adágio: “No Brasil, não há problema racial, o negro sabe qual é o seu lugar”. Ou, como propõe Ronaldo, no “complexo de Tia Anastácia”:

A articulação de cordialidade, clientelismo e patrimonialismo configura o que denominamos de “complexo de Tia Anastácia”, no qual a pessoa negra aparece “como se fosse da família” ou como sendo “quase da família”. A proximidade social quase nunca transpõe o limite do “como se” ou do “quase”. No “complexo de Tia Anastácia”, mesmo as contigüidades são distâncias. (SALES Jr., 2006, p. 230-1).

Os problemas (raciais) surgem quando esse lugar não é mais tolerado ou reconhecido. Neste momento, a cordialidade, definida por Sales Jr. como “princípio de rarefação do racismo” (p. 16), deixa cair sua máscara mestiça para revelar a face impassível da supremacia branca. É apenas neste pacto do silêncio racial, no qual uns “toleram” e outros se conformam, que está baseada a “paz social” e o *status quo*, dupla solidária que parece justamente se sentir ameaçada pelas políticas raciais de ação afirmativa. Assim a “paz social”, e o estatuto da diferença racial, confluem para garantir a reprodução das desigualdades sob a forma aparentemente naturalizadas, sob as quais ocorrem, sem que se abra espaço discursivo e político para a contestação.

Como coloca recente documento divulgado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada-IPEA:

Esses mecanismos de discriminação racial não apenas influenciam na distribuição de lugares e oportunidades. Reforçados pela própria composição racial da pobreza, eles atuam naturalizando a surpreendente desigualdade social desse país. Ou seja, o racismo, o preconceito e a discriminação operam

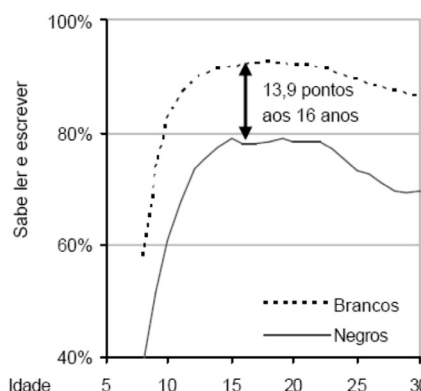


sobre a naturalização da pobreza, ao mesmo tempo em que a pobreza opera sobre a naturalização do racismo, exercendo uma importante influência no que tange à situação do negro no Brasil (BRASIL, 2008, p. 7).

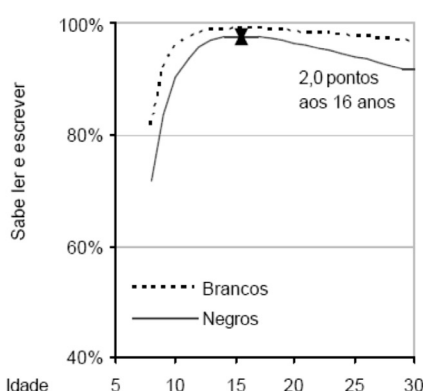
Os dados divulgados pelo IPEA são contundentes, apesar de infelizmente pouco surpreendentes.

Gráfico 2. Taxas de Alfabetização Branca e Negra no Brasil em 1976 e 2006.

Painel 1 – 1976



Painel 2 – 1987

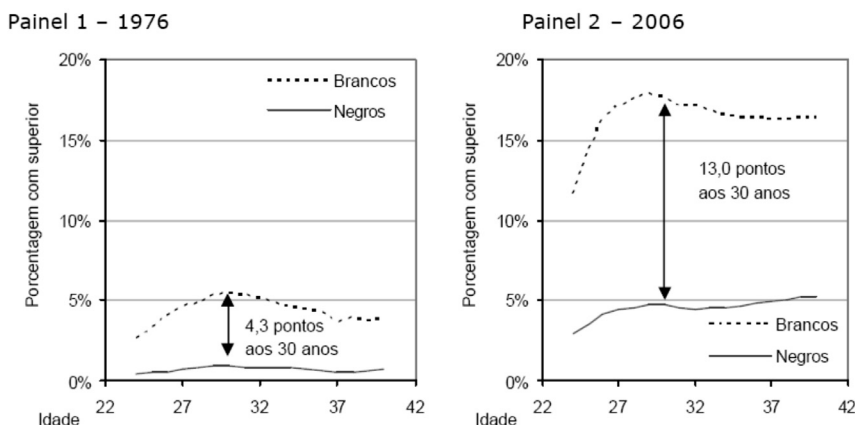


Vemos, por exemplo, no gráfico acima, que em aproximadamente vinte anos a taxa de alfabetização progrediu como um todo na sociedade brasileira. E que as distâncias entre negros e brancos diminuíram bastante, indicando uma redução da desigualdade nesse nível elementar. Mas, ora, quando observamos o gráfico abaixo, que reflete o acesso a formação superior, vemos que a diferença entre brancos e negros aumentou em quase dez percentuais em vinte anos. A grande expansão do sistema universitário, que fez subir de 5% para mais de 15 % a taxa de acesso para os brancos, excluiu decididamente os negros. Aqueles que concordam com o senador Ervin, diriam que os brancos foram incorporados ao sistema universitário pelos seus méritos individuais,



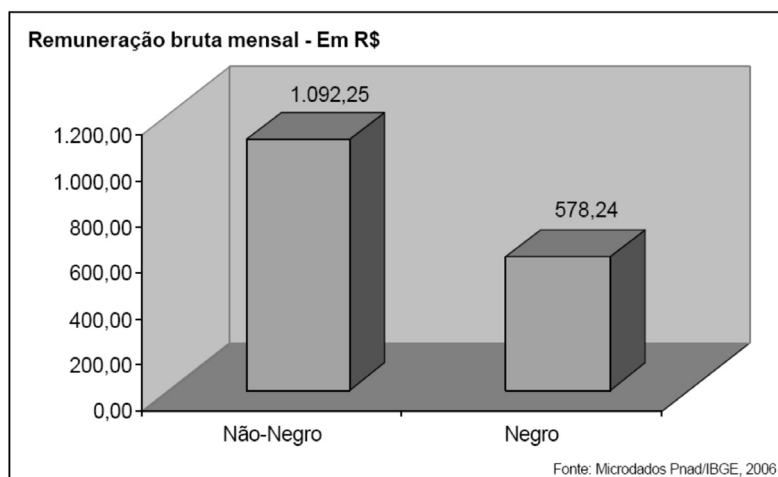
e que os negros foram preteridos apenas porque não foram capazes. O que significa desconsiderar toda a engrenagem social de reprodução da desigualdade racial, nos termos que discutimos acima.

Gráfico 3. Taxas de Acesso à Formação Superior Branca e Negra no Brasil em 1976 e 2006.



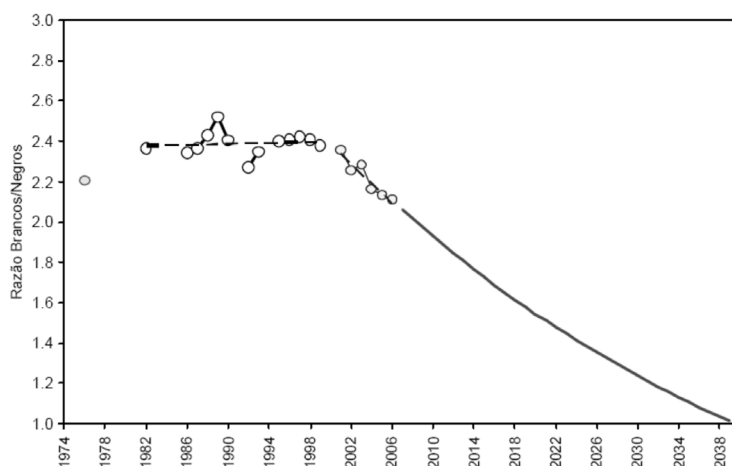
Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios em Microdados.

É óbvio que as diferenças em anos de escolaridade ou acesso à formação superior se refletem na composição da remuneração que percebem os grupos raciais, ainda que capacidade de conversão de anos de instrução em salários seja diferente para negros e brancos, homens e mulheres. Assim, no quadro abaixo, podemos ver dados muito recentes que comprovam o que qualquer um que tenha o mínimo de sensibilidade e atenção pode perceber: existem diferenças fundamentais nas condições de vida de negros e brancos. Diferenças que significam que um trabalhador branco ganha em média o dobro do que um negro, mesmo dentro da mesma faixa de escolaridade, como sabemos. O que deveria nos levar a concluir que, ainda que não haja relação de subsunção entre raça e classe, há relações de articulação entre o racismo e a formação das classes sociais (PINHO, 2003).



Outro eloquente gráfico apresentado pelo IPEA mostra a razão de rendas entre brancos e negros num intervalo histórico. Entre 1974 e 2006, vemos que a razão declina lentamente. Fazendo uma simulação para os anos futuros, o IPEA demonstra que apenas em 2038, mantido o ritmo atual, alcançaremos uma igualdade econômica em termos de renda. Podemos esperar tanto tempo? Ou melhor, quem pode esperar tanto tempo?

Gráfico 4. Razão de rendas entre negros e brancos.



A conclusão do IPEA é sólida e bem fundamentada. Políticas públicas universalistas são necessárias para superar a desigualdade e a pobreza, como vimos pela melhora geral dos indicadores sociais nas últimas décadas, e notadamente nos anos 90, mas são francamente insuficientes para superar as desigualdades raciais e o racismo, justamente porque há enraizado na fábrica ordinária do social o mecanismo implícito de reprodução desigual que prescinde, ou não, da consciência racial dos agentes, como vimos.

OPOSIÇÃO E INSURREIÇÃO

Gostaria de concluir fazendo referência à exclusão histórica e bem concertada do pensamento crítico negro na universidade brasileira. Se, por exemplo, as ciências sociais têm sido pródigas em construir uma reflexão sobre o negro (e, originalmente, sobre o “problema negro”), não se tem constituído, ao menos até muito recentemente, espaço para uma reflexão crítica que leve em consideração a experiência e o ponto de vista de intelectuais e pesquisadores afrodescendentes, que estiveram, e, todavia, ainda estão ausentes dos quadros acadêmicos das universidades brasileiras (CARVALHO, 2005). Estes intelectuais negros, e sua perspectiva posicionada, foram (e são) excluídos com base na sustentação ideológica dos princípios abstratos do universalismo e no valor absolutizado do mérito individual. Desse ponto de vista, a ausência negra nas universidades brasileiras deve-se, paradoxalmente, à interpretação prática do princípio universal da igualdade. A presença maciça de brancos e brancas nas posições universitárias se deveria, então, não a uma política racial de exclusão, mas ao mero fato de que estes foram “escolhidos” com base em seus méritos individuais, méritos que supostamente faltariam aos negros. Ou seja, reencontramos aqui, mais uma vez, os argumentos do Senador Ervin sobre a racialização dos espaços sociais.



Além da clara iniquidade expressa em termos sociológicos, como vimos acima, a exclusão racial, e a supremacia branca, na universidade brasileira têm efeitos teóricos e políticos evidentes, algo que as feministas acadêmicas brasileiras podem intuir muito bem, haja vista a história de lutas que o feminismo travou para demonstrar que a exclusão das mulheres do espaço da teoria e da ciência reforçaria um ponto de vista masculinista na articulação saber/poder (JAGGAR, BORDO, 1997).

A que poderíamos atribuir a indiferença relativa, e em alguns casos, mesmo a hostilidade com relação à demanda negra por inclusão por meio do acesso a educação, reivindicação tão antiga quanto às primeiras organizações negras abolicionistas? Por que a mensagem insistente de atores relevantes nesse campo de debates tem sido ou a negação autista do racismo, ou a displicente insistência para que tenhamos paciência e tolerância, para que carreguemos nós, racializados e excluídos, o fardo da exclusão racial, pelo tempo necessário para garantir a “paz racial” e estabilidade da hegemonia branca na sociedade? Por que a dor da exclusão racial não alcança o coração e a mente de tantos intelectuais e acadêmicos “progressistas” e mesmo “feministas”? Por que essa desigualdade parece tão aceitável e normal no Brasil?

A antropóloga indiana Veena Das (2008), comentando os efeitos políticos do atentado terrorista de 11 novembro, se pergunta por que o massacre sistemático e continuado de sujeitos coloniais, pessoas de cor, ou pobres do terceiro mundo, não provoca tanta comoção e compaixão e, por que, o ataque às torres gêmeas significa um ataque de expressão universal, enquanto que os genocídios na África, e em outras partes, permanecem “particularizados”. Perplexa pelas questões da tradução e da violência, a autora indaga:

What are the obstacles in acknowledging this pain? Collective identities are not only a product of desires for recognition – they are equally forged by our relation to death. Yet it is in



the classical theories of society that we learn that the 'other' is not part of human society because she has a totally different relation to death.³

Quais são esses obstáculos, presentes no ambiente ideológico brasileiro, que dificultam a percepção dessa dor e que fazem o corpo negro, e o sujeito negro, permanecer relativamente descartável e de pouco valor no Brasil? A intraduzibilidade da opressão racial e a indiferença moral que parece revesti-la formam parte do enigma da desigualdade no Brasil.

Diante desse quadro, a reivindicação por ações afirmativas raciais é imperativa e deve caminhar para a expansão e radicalização. Contemplando não apenas acesso aos cursos de graduação, mas também à pós-graduação, às carreiras docentes e de pesquisador, a concessão de bolsas e dotações para a pesquisa. Nessa luta, enxergaríamos as feministas acadêmicas, com sua gloriosa história de luta e afirmação de novos direitos, como aliadas fundamentais da demanda anti-racista. E todo esse movimento e articulação deveria, por fim, semear como uma chuva de verão grandes esperanças e a libertação de enorme energia e criatividade, contidas sob o peso da nossa caduca ideologia racial (herdada dos anos 1930 do século XX!). Essa nova onda de energia é uma maré montante de rebeldia e imaginação, e não pode ir adiante sem insubordinação e sem desafiar antigas hierarquias. Como Gloria Anzaldúa ([1987] 2007, p. 73), eu diria, no alvorecer do século XXI, e como uma invocação lançada ao vento contra as maldições que nos chegam do passado: *"I see oposición e insurrección."*

³ "Quais são os obstáculos para o reconhecimento dessa dor? Identidades coletivas não são apenas o produto do desejo por reconhecimento – elas são igualmente forjadas pela relação com a morte. Contudo, são nas teorias clássicas da sociedade que nós aprendemos que o "outro" não é parte da sociedade humana porque ela tem uma relação totalmente diferente com a morte" (tradução do autor).



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lutte, [1987] 2007.

BHABHA, Homi K. A questão do “Outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, H. B. de (org.). *Pós-modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 177-203.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Comunicado da Presidência 4 – Desigualdades raciais, racismo e políticas públicas: 120 anos após a abolição*. Brasília: IPEA, 2008.

CARVALHO, José Jorge. *Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*. São Paulo: Attar, 2005

CORRÊA, Sonia. Cruzando a Linha Vermelha: questões não resolvidas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 101-121, jul./dez. 2006.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da

Discriminação Racial Relativos ao Gênero. Estudos Feministas. Florianópolis. Vol. 10, No. 1/2002. Pp. 171-188.

DAS, Veena. Violence and Translation. *Social Science Research Council / After Sept. 11*. Disponível em: <http://www.ssrc.org/sept11/essays/das_text_only.htm>. Acesso em: 20 de agosto de 2009.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Fator, 1983.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática. 1978. 2 v.



GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (org.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

LOVELL, Peggy A. Women and racial inequality at work in Brazil. In: HANCHARD, Michael (ed.). *Racial politics in contemporary Brazil*. Durham and London: Duke University Press, 1999. p. 138-153.

OLIVEIRA, Dijaci D. de et al. A cor do medo: o medo da cor. In: _ et al.(org.). *A cor do medo: homicídios e relações raciais no Brasil*. Brasília: Ed. UnB; Ed. UFG; MNDH, 1998. p. 37-60. (Série Violência em Manchete)

OLIVEIRA, Fátima. Saúde reprodutiva, etnicidade e políticas públicas no Brasil. In: MONTEIRO, S.; SANSONE. L. (org.). *Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004. p. 307-330.

PAIXÃO, Marcelo J. P. *Desenvolvimento humano e relações raciais*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. (Coleção Políticas da Cor)

PINHO, Osmundo de Araújo. A formação do vínculo raça e classe em Salvador. *Teoria e Pesquisa*, São Carlos, n. 42-43, p. 161-198, jan./jul. 2003.

SALES Jr., Ronaldo. Democracia racial: o não-dito racista. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 229-258, 2006

SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 11-30, jan./abr. 2005.

TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: _ APPIAH, K. A. et al. (org.). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 45-94.

TELLES, Edward. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.



TURRA, Cleusa; VENTURI, Gustavo (org.) *Racismo cordial*. São Paulo: Ática; Folha de São Paulo, 1995.

WERNECK, Jurema (org.). *Desigualdades raciais em números*. Rio de Janeiro: Criola, 2003. v. 2.



EXISTIRMOS, A QUE SERÁ QUE SE DESTINA?!¹

Matilde Ribeiro

Existirmos, a que será que se destina?!² Essa é uma excelente pergunta/exclamação quando a reflexão refere-se à realidade brasileira, sobretudo quando se quer dar ênfase às marcas da escravidão e as possibilidades de reversão do quadro de exclusão ao qual é submetida a população negra.

1 - PORQUE ENFOCAR OS 120 ANOS DE ABOLIÇÃO DA ESCRAVIDÃO

O Brasil, com seus 508 anos, desfruta de um promissor desenvolvimento econômico, social e cultural, porém tem em sua história a

¹ O presente artigo resulta da exposição realizada no *Seminário Internacional Fazendo Gênero 8*, realizado pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) no período de 25 a 28/08/08, tendo como tema: Corpo, Violência e Poder. A Mesa-Redonda “120 Anos da Abolição!” surgiu de conversas em torno da importância da data e de seu registro, e contou com a coordenação de Luzinete Simões (UFSC) e as exposições de Matilde Ribeiro (PUC/São Paulo), Gizelda Melo (UEL/Londrina) e Jurema Werneck (Criola/Rio de Janeiro).

² Primeiro verso da música *Cajuína*, de Caetano Veloso.



referência de quase 400 anos de escravidão. Outra marca muito forte é a negação da existência do racismo, pautado pela visão da democracia racial, que, mesmo como farsa, definiu e define a inferioridade da população negra.³

Por isso a abordagem sobre os 120 anos da abolição deve dar-se de maneira enfática, porque, infelizmente, o racismo, a discriminação racial e o preconceito estão fortemente presentes em nossos dias, no cotidiano da sociedade brasileira. Diante dessa resposta direta, qualquer interlocutor atento diria “Ora, isso é muito óbvio!”. É mesmo, e justamente por isso é necessário ir mais fundo: o objetivo último deve ser, sem dúvida, a busca de soluções para tão amplo problema.

É bom, também, nos atentarmos para o fato de que mais da metade da população brasileira, que é negra, não é descendente de escravos. É sim, descendente de africanos que, sequestrados de suas terras, chegaram ao Brasil como mão-de-obra barata na aquisição e não paga pelos serviços prestados. Tornaram-se escravos, mas essa não era sua origem. De onde saíram, inúmeros países do continente africano, poderiam trabalhar na terra, ser desbravadores, princesas/príncipes, que, no entanto, tiveram o exercício de sua inquestionável condição de seres humanos impedido e/ou dificultado pelas imposições da escravidão.

A abolição da escravidão, em 1888, pode ser entendida como um dos principais fatos que impulsionaram as dinâmicas econômicas e sociais do país, propiciando a alteração de um sistema de colonização para o início do processo de mecanização da lavoura e da industrialização. Mas por outro lado, também, pode e deve ser considerada como

³ Os termos “negra” e “negro” serão utilizados como a soma de pretos e pardos, conforme pesquisa e dados nacionais originados pelo IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, órgão responsável pela pesquisa censitária.



um processo inacabado, uma vez que não veio acompanhada de um projeto de inclusão dos ex-escravos à nova ordem vigente. Segundo Florestan Fernandes:

[...] os negros libertos foram entregues a sua própria sorte, o que imputa ao 13 de maio a referência de uma tragédia: “O negro era expulso de uma economia, de uma sociedade e de uma cultura, cujas vigas ele forjara, e enceta por conta própria o penoso processo de transitar de escravo a cidadão. [...] Então começa a pugna feroz do negro para ‘tornar-se gente’, para conquistar com suas mãos sua auto-emancipação coletiva” (1989, p. 80).

O colonialismo e o escravismo tiveram como referência o Código Criminal de 1830 que continha um significativo número de normas que visavam conter a rebeldia negra – seja entre os escravos, seja entre os livres e libertos. Segundo Hédio Silva Jr.:

[...] a lei não se limita a garantir o trabalho e a subjugação do negro escravizado. Ela faz muito mais que isso, se imiscuindo na seara religiosa, por exemplo. Mais do que escravizar e explorar o africano, era necessário impor-lhe uma religião, devassar sua identidade cultural, convencendo-o do poder de vida e de morte de que dispunham seus algozes (2006, p. 351).

Fúlvia Rosemberg e Paulo Vinicius Baptista (2008) afirmam que a abolição da escravidão foi gradual e regulamentada por legislação específica:

[...] em 1850, proibiu-se o tráfico transatlântico de escravos africanos; em 1871, conferiu-se a liberdade aos filhos nascidos de mães escravas e, em 1885, os escravos idosos; final-



mente, em 1888, promulgou-se a lei geral de libertação dos escravos. Após a abolição da escravidão, as relações sociais e políticas entre brancos e negros são marcadas por três processos principais, destacados a seguir: o país não adotou legislação de segregação étnico-racial (diferente dos EUA e da África do Sul), não tendo ocorrido, portanto, a definição legal da pertença racial; o país não desenvolveu política específica de integração dos negros recém-libertos à sociedade envolvente, o que fortaleceu as bases do histórico processo de desigualdades sociais entre brancos e negros que perdura até os dias atuais; o país incentivou a imigração européia branca em acordo com a política de Estado (passagem do século XIX para o século XX) de branqueamento da população em consonância com as políticas racistas eugenistas desenvolvidas na Europa do século XIX (p. 75).

Diante dessa realidade e de outros agravos históricos do ponto de vista econômico e social, vivemos, em pleno século XXI, a existência simbólica de *dois Brasis*: “um moderno e rico, outro anacrônico e miserável. No primeiro país, temos um povo esmagadoramente branco e amarelo. No segundo, a grande maioria é formada por afro-descendentes” (SANTOS, 1999, p. 148).

Embora tenhamos avanços legais e normativos nacionais e internacionais, como a existência da resolução da ONU (38/04) “A incompatibilidade entre a Democracia e o Racismo”,⁴ a realidade não sofreu alterações contundentes ao longo da história. A mencionada resolução chama a atenção e estimula a ação dos Estados-Nações para o combate às violações dos direitos humanos que impulsionam a ascensão do racismo. Essa perspectiva confirma as reflexões e proposições da

⁴ Essa resolução de n.38/04 foi instituída em 2004 pela Comissão de Direitos Humanos/CDH da Organização das Nações Unidas (ONU).



Declaração e Programa de Ação de Durban,⁵ considerando que “toda doutrina de superioridade racial é cientificamente falsa, moralmente condenável, socialmente injusta e perigosa e deve ser rechaçada, junto com as teorias que tratam de determinar a existência de raças humanas separadas” (ONU, 2002, p. 15).

Infelizmente, mesmo com essa importante definição, as doutrinas, modelos, valores e atitudes racistas e discriminatórias são perpetuados. Fica evidente, que o contraponto a essa situação deve ser a visão de que todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos, e, se geradas oportunidades podem usufruir dessa condição. Para isso, são necessárias medidas institucionais que garantam essa possibilidade, a exemplo do que veremos a seguir.

Maria do Carmo – A Cidadania Negada⁶

Em 1994, a existência de Maria do Carmo foi noticiada, pelos mais importantes veículos de comunicação do país: uma brasileira negra que não nasceu em liberdade⁷ e que chamou a atenção do mundo pela sua longevidade – viveu 129 anos (05 de março de 1871 a 14 de junho de 2000), nasceu em Carmo de Minas, a 80 km de Itajubá, Minas Gerais; filha de Sabina, escrava de propriedade de Luiz Monteiro de Noronha, seu pai era um escravo ‘reprodutor’.

⁵ A III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Intolerâncias Correlatas (Durban, África do Sul) foi realizada entre 31.08 e 08.09.2001 como o último evento do “Ciclo das Conferências Mundiais” promovido pela Organização das Nações Unidas (ONU), nos anos 1990. Esse processo estimulou debates e formulações nas esferas da vida social econômica, política e cultural – a Conferência Mundial sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (Brasil, Rio de Janeiro, 1992); a Conferência Mundial sobre Direitos Humanos (Áustria, Viena, 1993); a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (Egito, Cairo, 1994); a Cumbre Mundial sobre Desenvolvimento Social (Dinamarca, Copenhague, 1995); a Conferência sobre a Mulher (China, Beijing, 1995); a Conferência Mundial sobre os Assentamentos Humanos – Habitat II (Turquia, Istambul, 1996); a Cumbre Mundial sobre Alimentação (Itália, Roma, 1996).

⁶ Essa situação está descrita em Matilde Ribeiro, 1996.

⁷ A Lei do Ventre Livre (n. 2.040) passou a vigorar em 28.09.1871.



Ribeiro refere-se a abordagem feita no *Livro dos Recordes (Guinness)* que ressaltava a existência de Maria do Carmo como - a pessoa viva mais idosa, cuja data de nascimento pode ser autenticada de maneira confiável (1996, p. 18).

Além da longevidade, explorada pela mídia, outros aspectos da vida de Maria do Carmo são extremamente importantes de serem conhecidos.

Em 1994, foi apresentada à Câmara Municipal de Itajubá, MG, uma proposta do movimento negro visando conceder à Maria do Carmo o título de Cidadã Itajubense.⁸ Esta iniciativa, no entanto, foi rechaçada pela maioria dos vereadores (entre 11, nove votaram contra). Segundo a avaliação desses vereadores, Maria do Carmo não tinha nenhuma “obra” de destaque que a tornasse merecedora do título.

Tal negativa virou notícia na imprensa local e nacional. A indignação expressa pelo movimento negro provocou a publicação de uma nota do Jornal do Sul de Minas, em 30 de abril de 1994, lamentando a hipocrisia da “tão decantada democracia racial no Brasil”.

Em 30 de maio de 1994, a Câmara Municipal de São Paulo, a partir da iniciativa do movimento negro, assimilada pelo vereador Vital Nolasco, concedeu a Maria do Carmo o título de Cidadã Paulistana. Nesse ato de desagravo, Maria do Carmo foi homenageada não só pela longevidade, mas também pela sobrevivência como ex-escrava, enfim, pela sua existência digna e cidadã.

Posteriormente, em entrevista concedida em 6 de outubro de 1994, Maria do Carmo, informou: “Meu pai e minha mãe trabalhavam, mas não me contavam histórias. [...] Morei na roça, e desde pequenininha ajudei a criar crianças, dava banho, vestia. [...] Trabalhei bastante, limpei terreiro, limpei cozinha, fui à missa, comunguei, rezei” (RIBEIRO, 1996, p. 18).

Verifica-se que Maria do Carmo teve sua vida motivada pelo trabalho doméstico. Como não poderia deixar de ser, pelos efeitos da

⁸ Itajubá é lembrada na história mineira por ter sido a primeira cidade da província a libertar seus escravos, em 11.03.1888, dois meses antes da Lei Áurea.



realidade brasileira, sua condição engrossou as fileiras do analfabetismo e da pobreza.

Vicente, o Funcionário que ‘Escurecia’ o Departamento⁹

Pela força do ineditismo, o *caso* começa a ser contado de trás para frente e vale como um alerta, uma saudação, com sabor de vitória:

Cena inesquecível: no dia 8 de outubro de 1996, ao desembarcar no Aeroporto Internacional de São Paulo, Vicente Francisco do Espírito Santo foi abordado por um homem branco, que consertava um aparelho de ar condicionado no setor de desembarque. Enfiado num macacão verde, o funcionário do aeroporto tirou as luvas de trabalho e com simplicidade estendeu a mão em direção a Vicente – este, um homem negro, vestido de terno e gravata. ‘Eu vi o senhor na televisão. Quero cumprimentá-lo pela sua coragem, em meu nome e da minha família’, disse o trabalhador.

Vicente vem colecionando manifestações de solidariedade desde que apelou para a Justiça brasileira para reparar ato de discriminação racial de que foi vítima no ambiente de trabalho. Mas o gesto do funcionário do aeroporto teve um sabor especial. Hora antes daquele aperto de mãos, o Tribunal Superior do Trabalho, em Brasília, julgava, pela primeira vez em toda a sua história, uma denúncia de racismo – com ganho de causa para Vicente Francisco do Espírito Santo, mineiro de Volta Grande, 48 anos, casado, pai de três filhos – e negro. O caso despertou o interesse da mídia e foi comentado pelo país afora. Finalmente, o ‘racismo à brasileira’ chegava ao topo da torre de marfim do Poder Judiciário (CEERT, 1997, p. 11).

⁹ Este *caso* consta do artigo “A história de Vicente – O homem que ‘escurecia’ o departamento”. Uma história contada pelo CEERT-Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdade, no número inaugural de sua revista, em 1997.



O fato é que Vicente, como funcionário da Eletrosul, em Florianópolis/SC, foi demitido numa onda de cortes na Estatal, em 1992. Inconformado com a demissão, procurou explicações junto à diretoria e, ao demandar uma reunião, um integrante da gerência explicitou: “Mas o que esse negão está querendo? Justo agora que a gente conseguiu branquear o departamento?”

Vicente, além do inconformismo com a demissão, indignou-se, também, com a discriminação e o preconceito. Procurou a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), que solicitou a abertura de um inquérito policial – que acabou arquivado na 3ª Vara Criminal de Santa Catarina por conclusão de *inexistência de indícios de discriminação racial*.

Como Vicente havia se recusado a assinar a rescisão contratual, outro processo continuou a correr na Justiça do Trabalho e, após duas audiências, veio o julgamento final. A conclusão foi que, se a empresa reintegrasse Vicente, seria uma *forma de racismo ao contrário*.

Com o apoio de entidades como o Núcleo de Estudos do Negro (NEN), Sindicato dos Eletricitários de Florianópolis (Sinergia) e Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdade (CEERT), a causa foi levada até o Tribunal Superior do Trabalho (TST), resultando em posição favorável à indenização e reintegração de Vicente Francisco do Espírito Santo.

Quanto à conquista, foi a primeira dessa natureza no país. Em 1996, mesmo sem ter recebido a indenização, até aquele momento, Vicente retornou ao trabalho e com a tranquilidade do dever cumprido, argumentou: “tenho certeza que fiz o que deveria ser feito. Quanto aos meus filhos, foram os mais privilegiados. Dei a eles uma herança em vida, que é a minha luta” (CEERT, 1997, p. 13).

As histórias de Maria do Carmo e Vicente Francisco do Espírito Santo são tão reais quanto a repetição diária de situações semelhantes pelos quatro cantos do país e, justamente por isso, não podem cair no esquecimento.

Esses fatos confirmam a regra. Segundo Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982), no livro *Lugar de Negro*, os espaços destinados à



população negra são os de sub-cidadania. Dessa maneira passa a existir uma ordem incontestável: homem branco, mulher branca, homem negro, mulher negra. Isso é perceptível nos índices no mundo do trabalho, no interior das instituições públicas e privadas, no cotidiano das relações formais e informais, salvo raras exceções.

Exemplos de ousadias individuais e coletivas, como os casos de Maria do Carmo e Vicente, foram vitoriosos, considerando que essa não é a tônica de nosso cotidiano. Emocionantes desfechos que servem para nos alertar para a busca de compreensão da dura e contraditória realidade de nosso país e das formas de revertê-la.

2 - ADENTRANDO O NOVO SÉCULO, A CONTINUA LUTA

A abolição é inacabada, mas a luta é contínua. Deve-se considerar que o movimento negro é um dos mais antigos no país. Vale ressaltar que, ainda na escravidão, mesmo submetidos à enxada e à chibata, homens e mulheres negros resistiram e demarcaram seu potencial de luta por meio da religiosidade, cultura, laços de coletividade e crença na liberdade. A resistência daquele momento alimenta os dias de hoje.

Porém, ao longo da história as organizações do movimento negro viram-se isoladas em relação às demais frentes de luta, tal como os movimentos operários/sindicais, camponeses e partidos políticos, não obstante o fato de representantes dessas categorias serem formadas por uma grande quantidade de afrodescendentes.

Fenômeno semelhante acontece com a prática de religiões de matrizes africanas, tradicionalmente renegadas e submetidas durante décadas à repressão policial. Ainda assim, religiões como candomblé, umbanda e suas variações jamais deixaram de constituir importante elemento para garantia da resistência e da dignidade da população negra e da sociedade brasileira.

A invisibilidade imposta a essas organizações não impediu, no entanto, que adquirissem relevante papel na vida social e política, desde a resistência à escravidão à luta pela abolição até os dias atuais, os seguintes eventos:



- a Revolta dos Alfaiates¹⁰ e a Revolta dos Malês¹¹ como expressão de luta pela liberdade e emancipação dos escravos;
- nos anos 1930, destaca-se a “Frente Negra Brasileira” (criada em 1931, em São Paulo, existiu até 1937) como um dos primeiros protestos de caráter nacional que mobilizou negros e negras em vários estados;¹²
- em 1944, surge no Rio de Janeiro, o Teatro Experimental do Negro, organizado por Abdias do Nascimento;¹³
- a criação do Grupo Ilê Aiyê, em 1974, na Bahia, como uma referência cultural importante no cenário nacional;
- o surgimento em 1978 do Movimento Negro Unificado (MNU), como uma nova investida de formatação de um movimento nacional com bases críticas a situação do racismo e exclusão social;
- a partir do final dos anos 1980, destacam-se a Coordenação Nacional de Entidades Negras (CONEN); a Coordenação Nacional de Quilombos (CONAQ); a União de Negros pela

¹⁰ A *Conjuração Baiana*, também denominada *Revolta dos Alfaiates* (uma vez que seus líderes exerciam este ofício), foi um movimento de caráter emancipatório, ocorrido no ocaso do século XVIII, na então Capitania da Bahia, no Estado do Brasil. Os revoltosos pregavam a libertação dos escravos, a instauração de um governo igualitário. Em 12.08.1798, houve uma reação de autoridades a uma manifestação, resultando em prisões e assassinatos. Posteriormente, em 1821, esse movimento eclodiu outra vez, culminando na guerra pela Independência da Bahia, concretizada em 02.07.1823, formando parte da nação que se emancipara a 7 de setembro do ano anterior, sob império de D. Pedro I.

¹¹ A mais importante das rebeliões com caráter racial do século XIX, ocorreu em janeiro de 1835, na cidade de Salvador, que tinha cerca de metade de sua população composta por negros escravos ou libertos, das mais variadas culturas e procedências africanas, dentre as quais a islâmica, como os haussas e os nagôs. Essa rebelião voltou-se contra a escravidão e as imposições da religião católica.

¹² Sua dissolução como foco de informação e partido político deu-se em 1937, a partir de um golpe no governo Getúlio Vargas, instaurando o Estado Novo.

¹³ Com 95 anos, Abdias é um dos mais velhos militantes vivos. Consagrou-se pela vida em defesa intransigente do respeito à dignidade humana, seja na condição de militante do movimento negro, seja na condição de parlamentar, seja como artista e intelectual.



Igualdade (UNEGRO); a Articulação de Organizações de Mulheres Negras; o Fórum Nacional de Mulheres Negras; o Fórum Nacional de Juventude Negra¹⁴ e, as entidades nacionais no campo da religiosidade de matriz africana;

■ os eventos alusivos ao processo de luta da população negra por conquistas sociais na agenda de comemorações dos 500 anos do Brasil, em 2000;

■ o protagonismo das entidades negras e de mulheres negras na Conferência de Durban, em 2001.

Há praticamente quatro décadas foi iniciado o processo que levou à consagração de Zumbi dos Palmares como herói nacional e a efetivação da data de sua morte no calendário oficial brasileiro. Assim, o resgate histórico de um líder político negro, que lutou contra a escravidão, configura uma estratégia importante para dar visibilidade à luta contra o racismo. Vale destacar a criação do “20 de Novembro”, aniversário da morte de Zumbi dos Palmares (1695),¹⁵ considerado oficialmente como o Dia Nacional da Consciência Negra,¹⁶ hoje comemorado em todo país, instituído como dia feriado em três estados e 420 municípios.¹⁷

No período contemporâneo, mais precisamente a partir de 1988, o movimento negro buscou trazer a público suas reivindicações e crítica

¹⁴ Criado a partir do I ENJUNE-Encontro Nacional de Juventude Negra, realizado de 27 a 29.06.2007, na cidade de Lauro de Freitas, na Bahia.

¹⁵ O quilombo de Palmares, localizado na Serra da Barriga, Alagoas, foi liderado por Zumbi dos Palmares; tornou-se símbolo da luta popular pela sobrevivência e liberdade desde a época da escravidão. Os registros informam que esse quilombo foi formado por volta de 1650, tendo sido destruído por uma milícia organizada por determinação da Coroa Portuguesa, que contratou Domingos Jorge Velho para ser o comandante. Em 1695, o assassinato de Zumbi dos Palmares foi a tentativa de conter esse tipo de organização.

¹⁶ Desde 1971 o Grupo Palmares, entidade do Movimento Negro do Rio Grande do Sul, lançou a proposta de instituir o dia 20 de Novembro como data nacional de luta negra, em contraposição ao 13 de maio, que marca a abolição da escravidão.

¹⁷ Os estados são Rio de Janeiro, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Os municípios estão distribuídos em 18 estados.



aos setores que expressavam interesse apenas em comemorações. Segundo João José Reis (2000) graças a essa movimentação, o *Centenário da Abolição* não foi mais uma celebração ufanista:

Eles conseguiram emplacar como data maior da negritude brasileira, não a data da Lei Áurea, mas a morte de Zumbi, o líder do quilombo de Palmares. O 20 de Novembro ressignificou o calendário nacional, ganhando adeptos além das hostes negras. Por outro lado, no curso de uma geração, pode-se perceber um importante movimento de descolonização das mentes dos negros, que hoje assumem com mais orgulho sua cor e suas origens (p. 97)

Em relação àquele momento, Abdias do Nascimento (1988) fez uma apelo à memória nacional:

como esquecer que a República, logo após a abolição, cassou ao ex-escravo seu direito de votar, inscrevendo na Constituição que só aos alfabetizados se concedia a prerrogativa desse direito cívico? Como esquecer que, após nosso banimento do trabalho livre e assalariado, o código penal de 1890 veio definir o delito de vadiagem para aqueles que não tinham trabalho, como mais uma forma de manter o negro à mercê do arbítrio e da violência policiais? Ainda mais, definiram como crime a capoeira, a própria expressão cultural africana. Reprimiram com toda a violência do estado policial as religiões afro-brasileiras, cujos terreiros se viram duramente invadidos, os fiéis e os sacerdotes presos, pelo crime de praticar sua fé religiosa. Temos vivido num estado de terror: desde 1890, o negro vem sendo o preso político mais ignorado desse País.

Por parte do Governo Federal, em 1988, foi instituído o Programa Nacional do Centenário da Abolição da Escravatura, tendo como destaque



a criação da Fundação Cultural Palmares-FCP. Mesmo considerando a importância de um foco dirigido à questão cultural, a principal demanda era por medidas concretas que pudessem alterar as condições materiais de vida das pessoas e o efetivo exercício de direitos entre os grupos raciais, para que se pudesse ter avanços entre igualdade formal e substancial. Segundo Edward Telles, no dia 13 de maio de 1988:

em seu pronunciamento pelo rádio, naquele dia, José Sarney vacilou entre a interpretação oficial da abolição brasileira como pacífica e consensual e uma perspectiva crítica da democracia racial. Com o objetivo de receber apoio da população negra, Sarney expressou que a Fundação iria tornar possível uma presença negra em todos os setores de liderança deste país (2003, p. 71).

Para Luciana Jaccoud e Nathalie Beghin (2002, p. 18), embora a existência da Fundação Cultural Palmares represente “um avanço – pois, pela primeira vez, tem-se dentro do Executivo Federal uma instituição voltada especificamente para a defesa dos interesses da população negra vinculada ao MinC –, reflete a visão, então prevalecente no governo, do caráter marcadamente cultural da problemática negra brasileira.”

É importante a lembrança de que este foi também o período em que se realizou amplo processo constituinte, resultando na Constituição Cidadã (1988), que assegura como princípios os direitos humanos – a promoção do bem de todos “sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor idade e quaisquer outras formas de discriminação”. Neste processo, definiu-se a prática do racismo como crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão nos termos da lei (Artigo 5º) e o reconhecimento e o direito dos remanescentes das Comunidades de Quilombos às suas terras (Artigo 68, Ato das Disposições Transitórias).

Nas comemorações do Tricentenário da Imortalidade de Zumbi dos Palmares, em 20 de novembro de 1995, em Brasília, ocorreu a *Marcha contra o Racismo, pela Igualdade e pela Vida*, como resultado da ação do movimento negro (com apoios da CUT-Central Única dos



Trabalhadores; do PT-Partido dos Trabalhadores; da CMP-Central de Movimentos Populares; do MST-Movimento Sem Terra, entre outros). Essa marcha contou com cerca de 30 mil pessoas de todo país e apresentou a sociedade e ao governo o documento *Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial*.

Este documento indica a necessidade de desenvolvimento de medidas inclusivas para a população negra em diversos setores: informação/comunicação; mercado de trabalho; educação; cultura; saúde; combate à violência; religião; política agrária, entre outros. O documento diagnostica e identifica a exclusão, genocídio e descaracterização da população negra como cidadã; constrói uma crítica sistemática à institucionalização do racismo e ressalta a necessidade do Estado desenvolver formas de coibi-lo e superá-lo (MARCHA, 1995).

Em continuidade, em 2005 realiza-se, em Brasília, a II Marcha Zumbi dos Palmares Pela Vida e Pela Cidadania e a Vida. Conhecido como “Marcha Zumbi + 10”, o evento teve em duas versões: a mobilização do dia 16 de novembro, que enfocou a desigualdade socioeconômica e o baixo orçamento público destinado à população negra; e, a manifestação do dia 22 de novembro, que enfatizou a anistia a João Cândido – O Almirante Negro¹⁸ –, a exclusão social e a necessidade de combate à violência e ao genocídio da população negra (sobretudo dos jovens). Em comum, essas mobilizações tiveram o intuito de apresentar reflexões, críticas e proposições ao governo federal para o incremento da política de igualdade racial demandando a aceleração de medidas para superação do racismo.

Em 2008, no que diz respeito aos 120 anos de Abolição da Escravidão, a *onda comemorativa* foi bem menor do que no Centenário da Abolição, em 1988. As manifestações por parte de instituições governamentais e não governamentais foram dispersas.

¹⁸ João Cândido liderou a Revolta da Chibata, no início do século passado, em protesto contra os castigos físicos que eram impostos pela Marinha Brasileira. O objetivo do projeto de anistia é de restaurar os direitos que foram assegurados aos revoltosos.



O Governo Federal lançou o Mapa da População Negra no Brasil, elaborado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e, como homenagem simbólica, destinou a 120 pessoas que se destacaram na luta pela igualdade racial um Selo e Moeda, emitidos pela Casa da Moeda.

Por parte de diversos setores da sociedade civil foram realizados atos junto à Câmara Federal e ao Supremo Tribunal Federal explicitando posicionamentos contra e a favor as ações afirmativas (em especial as cotas nas universidades públicas) e a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial.

Em relação a este momento histórico, as críticas ao modo como a nação brasileira encara as relações raciais continuaram contundentes:

É engraçado que um silêncio gritante se fez presente nesses 119 anos. Tem gente que não gosta desse assunto. Tem gente que não quer que falemos que ainda há muita discriminação, que há muito preconceito. Sem dúvida nós avançamos, mas algo está errado. A maioria do nosso povo negro permanece morando em favelas, trabalhando nas casas como domésticos, fora das universidades, do Parlamento, do Executivo, e, dos primeiros escalões das áreas pública e privada, a não ser como raras exceções. É esse preconceito velado que queremos eliminar (PAIM, 2007).

Não podemos nos esquivar de um fato: a liberdade foi conquistada formalmente a 120 anos, mas agora o próximo passo dos descendentes daqueles que tanto lutaram tem que ser levado à frente, seja para a implementação de políticas públicas, seja para a aquisição de seu sonho à época, ou seja, a conquista da terra (FONSECA, 2008, p. 181)

Assim como Nascimento, em 1988, Paim e Fonseca, uma década depois, nos remetem a uma história passada, de grande incidência em nosso cotidiano e, com isso nos fazem refletir sobre as ações do presente e nos instigam a novas formulações para o futuro.



3 - O PROTAGONISMO DAS MULHERES NEGRAS

Como apontado no texto *A mulher negra na década: a busca da autonomia*,¹⁹ elaborado por Fátima Oliveira, Matilde Ribeiro e Nilza Iraci (1995), pelos condutos da sociedade a mulher negra aparece ambigualmente:

Para pessoas negras, a pele escura, o cabelo “pixaim” e as demais características, aliadas aos aspectos sociais e culturais, geram uma simbologia (preto, sujo, mau, lutuoso, triste, em oposição ao branco, associado a pureza, bondade, paz e serenidade). Para os negros associa-se não apenas a feiúra, mas a subalternidade e a invisibilidade. A mulher negra vive esta situação de ambigüidade: é rejeitada pela cor, enquanto muitas vezes, especialmente a *mulata*, é vista como disponível e sedutora, atribuindo-se-lhe o ‘ser quente’ e ‘boa de cama’, entretanto desprovida de desejo próprio, feita para ‘servir’ o outro; desde menina raramente é a escolhida para brincar, dançar, namorar ou casar (p. 7).

É, também, importante considerar que a invisibilidade imposta a negros e a mulheres em geral, e às negras, em particular, é construída historicamente, a partir de diferentes padrões de hierarquização no campo das relações de gênero²⁰ e raça,²¹ que, mediadas pela classe social, produzem profundas exclusões.

¹⁹ Texto elaborado como balanço da condição da mulher negra na sociedade brasileira, para subsídio à Conferência Mundial sobre a Mulher, Beijing, 1995.

²⁰ Enquanto “sexo” refere-se às diferenças biológicas, “gênero” refere-se às diferenças construídas socialmente. Nas análises sobre relações de gênero, Joan Scott (1995) demonstra a estreita relação do indivíduo com o sistema social, econômico e político como parte da produção e reprodução da vida humana, que impõe a homens e mulheres papéis assimétricos, transformando diferenças em desigualdades. O resultado dessa relação é a hierarquização e a desigualdade.

²¹ A raça é humana, porém existem tipos raciais diferentes no interior desse todo. Essa diferença é absorvida como desigualdade, provocando hierarquias e exclusões. Considera-se que o racismo gera as desigualdades raciais, e por isso o termo raça é assimilado como um conceito político. Entende-se que, com o reconhecimento de sua existência como realidade social e política, é possível promover o combate efetivo ao racismo.



Kimberlé Crenshaw (2002) aponta para a importância da ampliação do enfrentamento do abuso dos direitos relativos às mulheres, no campo dos direitos humanos. Sua reflexão, partindo da existência da interseccionalidade entre gênero e raça, desenvolve o argumento sobre a coexistência entre ambas. Para a autora, a discriminação racial:

[...] é freqüentemente marcada pelo gênero, pois as mulheres podem às vezes vivenciar discriminações e outros abusos dos direitos humanos de uma maneira diferente dos homens, o imperativo de incorporação do gênero põe em destaque as formas pelas quais homens e mulheres são diferentemente afetados pela discriminação racial e por outras intolerâncias correlatas (p. 173).

Dessa forma, segundo Flávia, mesmo havendo avanços na área de direitos humanos, deve-se considerar o valor e o princípio da “diversidade”, pois as violações alcançam prioritariamente os grupos vulneráveis, como, por exemplo, “as mulheres, as populações afrodescendentes e os povos indígenas – daí os fenômenos da ‘feminilização’ e ‘etnização’ da pobreza [...]”. A efetiva proteção dos direitos humanos demanda não apenas políticas universalistas, mas específicas, endereçadas a grupos socialmente vulneráveis, enquanto vítimas preferenciais da exclusão” (2007, p. 27).

Essas formulações vão de encontro às críticas sistemáticas que as mulheres negras têm elaborado junto aos movimentos feminista e negro, em relação à invisibilidade e à secundarização de suas necessidades específicas (saúde, trabalho, educação, sexualidade, participação política, entre outras).

Ao longo da história, as mulheres negras não se destacaram nesses movimentos e na sociedade como interlocutoras políticas da mesma forma que os homens negros ou as mulheres brancas. Ribeiro (1995) aponta que, ao explicitar estas situações de conflito, demonstradas por meio de produção política, acadêmica e também dos resultados dos



Encontros Nacionais de Mulheres Negras-ENMN (1988, 1991 e 2001), as mulheres negras trilharam novos caminhos, ampliando seus horizontes na luta pela igualdade e justiça.

Segundo diferentes autoras (CARNEIRO, 2003; SOARES, 2004; RIBEIRO, 2006), são visíveis as vivacidades do feminismo com sua trajetória de reformulações, conflitos e conquistas, desvendando novas personagens e realidades. A este contexto, Carneiro (2003) acrescenta a visão do enegrecimento do movimento feminista e da ampliação do protagonismo das mulheres negras, como um aspecto altamente positivo. Esse enegrecimento no campo da reflexão política tem levado à alteração de condutas de diferentes setores e sociedade.

Shuma Schumacher e Érico Vital Brasil, a partir do projeto *Mulher, 500 anos atrás dos panos*, realizado pela REDEH-Rede de Desenvolvimento Humano, resgataram a presença das mulheres na vida pública do país. A tônica da diversidade foi ressaltada no *Dicionário Mulheres do Brasil*: “foram índias contra a violência dos colonizadores, negras contra a escravidão, brancas contra os valores patriarcais vigentes, todas lutando pela transformação das regras impostas ao feminino” (SCHUMAHER, BRASIL, 2000, p.10). Já no livro *Mulheres Negras do Brasil*,²² os autores afirmam:

Constatamos que a ausência de registros sobre a participação das afro-descendentes na formação e no desenvolvimento do Brasil é gritante. Com exceção dos escritos sobre o sistema escravocrata e, por vezes, uma ou outra alusão ao mito Chica da Silva, não se encontraram muitas outras referências e informações sobre as mulheres negras em nossos museus, currículos escolares, livros didáticos e/ou narrativas oficiais (SCHUMAHER, BRASIL, 2007, p. 9).

Na primeira publicação, vale ressaltar a inserção das biografias orientadas pelos prenomes das mulheres em vez dos nomes de família,

²² Pela sua singularidade, o livro recebeu o “Prêmio Jabuti 2008”, primeiro lugar na categoria Direitos Humanos.



pois se constata que as negras e indígenas não necessariamente possuem sobrenomes (como é o caso de Maria do Carmo, acima mencionada). Já na segunda, além dos dados pessoais de inúmeras mulheres negras, foram narrados fatos inéditos e processos sociais não incluídos na mal versada historiografia oficial.

A Revista *Estudos Feministas* produziu dois dossiês tendo como foco as questões de gênero e raça: “Mulheres Negras” (RIBEIRO, 1995) e “III Conferência Mundial contra o Racismo” (BAIRROS, 2002). As coordenadoras destes dossiês argumentam que é impossível analisar a condição e/ou organização das mulheres em âmbito mundial sem o reconhecimento da positiva movimentação das mulheres negras no Brasil e na América Latina e Caribe e das contribuições para as Conferências de Beijing e de Durban.

No âmbito das políticas públicas, destaca-se a participação das mulheres negras nas Conferências Nacionais, convocadas pelo Governo Federal, em especial a I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CONAPIR, 2005) e as Conferências Nacionais dos Direitos da Mulher (CNPM, 2004 e 2007). No II Plano Nacional de Política para as Mulheres (PNPM), entre um conjunto de diretrizes, o enfrentamento do racismo, sexismo e lesbofobia consta como capítulo específico, apresentando a necessidade urgente de assegurar a incorporação da perspectiva de raça/etnia e orientação sexual nas políticas públicas direcionadas às mulheres.

A participação das mulheres negras foi demarcada durante os eventos nacionais, mas também no processo preparatório, como se pode verificar nos documentos “Mulheres Negras Brasileiras na II Conferência Nacional de Políticas para Mulheres”²³ e “Dossiê sobre a situação das Mulheres Negras Brasileiras”.²⁴

²³ Resultado da reunião ocorrida entre 16 e 17.08.2007, com a participação de representantes de diferentes regiões e movimentos do país, com o apoio do UNIFEM e da Agência Espanhola de Cooperação Internacional-AECI.

²⁴ Elaborado pela Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras-AMNB (com o apoio da Fundação Ford e do UNIFEM) e apresentado em 17.07.2008 na audiência da Comissão de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (Washington, EUA).



Tudo isso, sem dúvida, estimula a elaboração de propostas de políticas públicas que contribuam para a alteração do quadro da desigualdade racial e de gênero em âmbito nacional e internacional.

4 - CAMINHOS INSTITUCIONAIS, PROCESSOS EM CONSTRUÇÃO

Impulsionados pelas instituições políticas e movimentos sociais, as estruturas de governo e o Estado brasileiro têm assumido, ainda que timidamente, a responsabilidade institucional na superação das condições históricas excludentes. No entanto, vale considerar as reflexões de Marilena Chauí (2006) de que uma sociedade só pode ser considerada democrática quando institui direitos “e que essa instituição é uma criação social, de tal maneira que a atividade democrática social realiza-se como luta social e politicamente, como contrapoder social que determina, dirige, controla, limita e modifica a ação estatal e o poder dos governantes” (p. 63-64).

Nesse sentido, mudanças vêm ocorrendo quanto à ampliação das políticas públicas com cunho democrático voltadas à população negra, às mulheres, aos homossexuais e à juventude. Um componente importante tem sido a negociação com as estruturas das administrações públicas por parte dos movimentos sociais – em especial o negro e antirracismo; o feminista; o LGBT²⁵ e o de juventude.²⁶ Com isso

²⁵ A I Conferência Nacional Direitos Humanos e Políticas Públicas: o caminho para garantir a cidadania de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, realizada entre 05 e 08.06.2008, teve entre suas resoluções a mudança da sigla GLBT para LGBT.

²⁶ Segundo Maria Virginia de Freitas e Fernanda de Carvalho Papa (2003), os jovens passaram a ser vistos como vítimas ou protagonistas de problemas sociais: “Múltiplos projetos e ações foram então criados, dirigidos majoritariamente a adolescentes e focando questões como desemprego, doenças sexualmente transmissíveis, gravidez na adolescência, drogas e particularmente violência. E à medida que esta última ganhava destaque entre as preocupações na sociedade, mais os jovens eram com ela identificados, reforçando no imaginário social a representação da juventude como um problema”. Posteriormente, com o reconhecimento de que a juventude vai além da adolescência e “pela ação dos próprios jovens, assim como de ONGs e outros segmentos, um amplo processo de afirmação da necessidade de reconhecê-los enquanto sujeitos de direitos começa a ganhar força e legitimidade” (p. 7).



fortalecem-se as perspectivas de consolidação de compromissos voltados a esses setores – nos campos das leis, da política pública e do reconhecimento social.

No âmbito do poder público, as experiências iniciais foram por meio de órgãos consultivos como o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra (São Paulo, em 1984, Governo Franco Montoro), inspirando experiências em outras localidades. No espaço do Executivo, a primeira iniciativa, em 1991, foi a criação no estado do Rio de Janeiro da Secretaria de Defesa e Promoção das Populações Negras, sob coordenação de Abdias do Nascimento. No entanto, essa Secretaria foi fechada em 1994. Foram criados também órgãos executivos em municípios, como São Paulo, Porto Alegre e Belo Horizonte,²⁷ entre outros.

Em âmbito federal, desde 1988 tem ocorrido um processo de institucionalização da política de igualdade racial, passando por três gestões e presidentes distintos – José Sarney, Fernando Henrique Cardoso e Luiz Inácio Lula da Silva. Leis, decretos e portarias criaram novas situações, desde grupos de trabalhos, desenvolvimento de programas e atividades, até a criação de órgãos de ação para a superação do racismo e da discriminação racial e étnica.

No Governo Lula, tem destaque a criação, em 21 de março de 2003, da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), órgão assessor da Presidência da República, com *status* de ministério. Esta Secretaria tem como missão formular, articular e coordenar políticas para a superação do racismo e promoção da igualdade racial.

A criação deste órgão representa a confluência de um momento triplamente vitorioso: a concretização de históricas reivindicações do

²⁷ Em São Paulo e Porto Alegre foram criadas Coordenadorias da Comunidade Negra, vinculada aos Gabinetes, respectivamente, da Prefeita e do Prefeito. Em Belo Horizonte, na gestão de 1993-96, foi criada a primeira Secretaria Municipal da Comunidade Negra (SMACOM).



movimento negro (em especial as proposições da Marcha de 1995), uma resposta ao compromisso eleitoral e político da sociedade brasileira²⁸ e também o atendimento ao conteúdo da Declaração e Programa de Ação de Durban.

A ênfase das ações de governo coordenadas pela SEPPIR volta-se à população negra. Soma-se a este papel a responsabilidade de garantir, nos aspectos da cidadania e direitos, o relacionamento com os povos indígenas, ciganos, judeus, palestinos e demais grupos que vivem discriminações históricas do ponto de vista racial, étnico e cultural.

Foram criadas diretrizes governamentais tendo por base a Política Nacional de Promoção de Igualdade Racial (PNPIR) e também o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR), significando um novo marco regulatório para as ações do governo federal. Outro aspecto inédito da ação governamental na esfera social foi a inclusão da diretriz “redução das desigualdades raciais” no Plano Plurianual (PPA),²⁹ nas versões de 2004-07 e 2008-11.

Em 2005, com a realização da I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Conapir) houve uma maior definição do universo das políticas de igualdade racial, a reafirmação de caminhos para ação conjunta com as diferentes áreas do governo e também com os movimentos sociais.

Importante é destacar o protagonismo da sociedade civil nesses processos. Na I Conapir, destacaram-se as comunidades quilombolas e indígenas com suas demandas baseadas na territorialidade e na história de resistência. As mulheres negras, desde a preparação da II CNPM, tiveram o propósito de garantir participação nos debates e formulações

²⁸ Partidos da base do governo e diversos setores do movimento negro contribuíram nas análises políticas e na formulação da proposta e estruturação da SEPPIR.

²⁹ Plano Plurianual é o instrumento de planejamento de médio prazo do Governo Federal que estabelece, de forma descentralizada, diretrizes, objetivos e metas da administração pública federal no período de quatro anos, promovendo a identificação clara dos objetivos e prioridades do governo.



das políticas de gênero e raça. Os jovens negros garantiram presença efetiva na I Conferência Nacional de Juventude e, a partir dos resultados do ENJUNE-Encontro Nacional da Juventude Negra, apresentaram um mapeamento nacional e expressivo de suas demandas, questões e perspectivas (ENJUNE, 2008).

No que diz respeito às ações afirmativas no ensino superior, nos últimos cinco anos, setenta e oito instituições de ensino público adotaram o sistema de cotas.³⁰ Trata-se, portanto, de um posicionamento firme das instituições de ensino, com o apoio do governo e de amplos setores da sociedade (mesmo havendo movimentação contrária), que aponta para mudanças substanciais na política educacional brasileira, combinando com inclusão social.

No campo legal, em 13 de maio de 2008, foi aprovado no Plenário da Câmara dos Deputados o Projeto de Lei 7.198/02 do Senado Federal, que concede anistia *post-mortem* a João Candido Felisberto (Almirante Negro, líder da Revolta da Chibata). Este projeto retornou ao Senado e, em 23 de julho de 2008, foi sancionado pelo Executivo.

Em 20 de novembro de 2008 foi aprovado no Plenário da Câmara Federal o PL 73/99, que reserva 50% das vagas das universidades públicas para alunos que cursaram integralmente o ensino médio em escolas públicas, respeitando o percentual de negros e indígenas em cada unidade da federação. Este projeto seguirá para votação no Senado Federal.

Tramita, desde o final dos anos 1990, no Congresso Nacional, o Projeto de Lei – Estatuto da Igualdade Racial, que prevê ações afirmativas visando superar as desigualdades fundadas em raça/cor/etnia. Aprovado no Senado, este projeto seguiu em 29 de novembro de 2005 para a devida votação na Câmara dos Deputados. É importante apontar que há uma expectativa muito grande de sua aprovação, considerando que

³⁰ Dados do Programa Políticas da Cor-PPCOR/UERJ, 2008. Disponível em: <www.lpp.net/olped/acoesafirmativas/universidades_con_cotas.asp>.



é fundamental que tenhamos marcos legais que instituíam uma política de Estado para a promoção da igualdade racial.

Dos seus lugares, governos e sociedade civil têm acumulado conhecimentos no que diz respeito à construção de políticas inclusivas, em especial as de igualdade racial. Sabe-se, sem sombra de dúvida, que é necessário apertar o cinto e com isso promover respostas mais eficazes para a necessária implementação de ações que efetivamente respondam à tão almejada igualdade racial. Contudo, novos modelos de ação podem ser vistos na política para quilombos; no desenvolvimento das ações na área de saúde; na definição dos planos para a política para mulheres e juventude, entre outros.

5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

É fundamental que possamos nestes 120 anos de abolição da escravidão dar uma parada não apenas para a reflexão, mas para a redefinição de estratégias das formas de sermos brasileiras e brasileiros. É imprescindível que, no Brasil, possa ser reestruturada a vida de mulheres e homens negros, que sofrem diretamente a discriminação racial e étnica. Mas, também é necessária a reestruturação de toda a sociedade, pois já é tempo de nos livrarmos dessa vivência nefasta do racismo.

Há um processo de desenvolvimento de ações executivas, legislativas e judiciárias com seus resultados e contradições, pois devido à contundência do racismo e à baixa eficácia dos sistemas para sua superação, mesmo havendo avanços e conquistas, estes ainda não são suficientes e perenes.

Por parte das mulheres e homens negros, pode-se constatar, ao longo da história, muita ousadia para os enfrentamentos de um cotidiano hostil. O que torna muito importante a consideração de que essa não é uma tarefa exclusiva dos negros, mas sim de toda a sociedade que se diz democrática.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAIROS, Luiza. Apresentação Dossiê III Conferência Mundial contra o Racismo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 169-170, 1999.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (org.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano, 2003. p. 49-58.

CENTRO DE ESTUDOS DAS RELAÇÕES DO TRABALHO E DESIGUALDADES-CEERT. A história de Vicente, o homem que “escurecia” o departamento. São Paulo, v. 1, n.1, nov.1997.

CHAUÍ, Marilena. Democratização e transparência: a tarefa do PT contra a despolitização e pela construção de uma ética pública. In: CHAUÍ, Marilena; STEDILE, João Pedro; BOFF, Leonardo; SANTOS, Wanderley Guilherme dos; GUIMARÃES, Juarez (entrevistador). *Leituras da crise: diálogos sobre o PT, a democracia brasileira e o socialismo*. São Paulo: Perseu Abramo, 2006. p. 55-83.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL, 1, 2006, Brasília. Relatório Final. Seppir: 2006. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/seppir/publicações/relatorio_final_conapir.pdf>. Acesso em: 03.11.2006.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1-2, p. 171-188, 2002.

ENCONTRO NACIONAL DE JUVENTUDE NEGRA-ENJUNE: novas perspectivas na militância étnico/racial. *Relatório Final*. Organização de Claudio Thomas e Thais Zimbwe. Salvador, 2007.

FERNANDES, Florestan. O significado do protesto negro. São Paulo: Cortez e Autores Associados, 1989. (Coleção Polêmicas do Nosso Tempo, v. 33).



FONSECA, Dagoberto José. 13 de maio de 1888, 13 de maio de 2008: um aniversário de 120 anos. In: Racismo: São Paulo Fala. Cartas selecionadas da campanha cultural 120 Anos de Abolição – Racismo: se você não fala, quem vai falar? – Governo do Estado de São Paulo – Secretaria de Estado da Cultura, 2008 [pag. 180-181].

FREITAS, Maria Virginia; PAPA, Fernanda de Carvalho. *Políticas públicas: juventude em pauta*. São Paulo: Cortez; Ação Educativa-Assessoria, Pesquisa e Informação; Fundação Friedrich Ebert, 2003.

GONZALES, Lélia e HASEMBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

JACOUD, Luciana de Barros; BEGHIN, Nathalie. *Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental*. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada-IPEA, 2002.

MARCHA A BRASÍLIA. *Por uma política de combate ao racismo e à desigualdade social*. São Paulo: Coordenação Nacional de Entidades Negras, 1995.

NASCIMENTO, Abdias. 13 de maio: dia de denúncia contra o racismo. *Suplemento Literário Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 1098, 7 de maio de 1988.

OLIVEIRA, Fátima; RIBEIRO, Matilde; SILVA, Nilza Iraci. A mulher negra na década: a busca da autonomia. *Caderno Gueledés*, São Paulo, n. 5, p.01 a 57, 1995.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração e Programa de Ação da III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância*. Nova Iorque, 2002.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração da IV Conferência Mundial sobre a Mulher, Beijing'95*. Disponível em: <www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/doc/pequim95.htm>. Acesso em: 06.08.2008.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração da Conferência Mundial dos Direitos Humanos* (Declaração de Viena, 1993). Disponível



em: <www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/viena.htm>. Acesso em: 06.08.2008.

PAIM, Paulo. [sem título]. Disponível em: <www.senado.gov.br/paulopaim/pages/imprensa/artigos/2007/13052007.htm>. Acesso em: 20.05.2008.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e Justiça Internacional: um estudo comparativo dos Sistemas Regionais Europeu, Interamericano e Africano*. São Paulo: Saraiva, 2007.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Relatório de Transição de Governo – Ações sobre Igualdade Racial. Brasília, 2002.

RIBEIRO, Matilde. O feminismo em novas rotas e visões. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 3, p. 801-811, 2006.

_____. Gênero e Raça no Orçamento Participativo em Santo André 1997-8. 1999. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1999.

_____. Todas negras: uma vida, muitas vidas. *Cuíra*, Belém, s/n, p. 18 e 19, 1996.

_____. Mulheres negras brasileiras, de Bertioga a Beijing (Dossiê Mulheres Negras). *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 446-57, 1995.

REIS, João José. *Presença negra, conflitos e encontros*. Brasil 500 Anos. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

ROSEMBERG, Fúlvia; SILVA, Paulo Vinicius Baptista. Brasil: lugares de negros e brancos na mídia. In: DIJK, Teun A. van (org.). *Racismo e discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 73-117.

SANTOS, Hélio. *A busca de um caminho para o Brasil: a trilha do círculo vicioso*. São Paulo: SENAC São Paulo, 2001.



SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital (org.) *Mulheres negras do Brasil*. Rio de Janeiro: SENAC Nacional; REDEH (Rede de Desenvolvimento Humano), 2007.

SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital (org.). *Dicionário Mulheres do Brasil*: de 1500 até a atualidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

SECRETARIA ESPECIAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. *Relatório de Gestão (2003-6)*. Brasília: SEPPIR, 2007.

SECRETARIA ESPECIAL DE POLÍTICAS DE PARA AS MULHERES. *II Plano Nacional de Políticas para Mulheres*. Brasília: SPM, 2007.

SECRETARIA NACIONAL DE JUVENTUDE. *I Encontro Nacional de Juventude*: Caderno de Propostas. Brasília, 2008.

SILVA JR., Hédio. Direito Penal e Igualdade Étnico-Racial. In: SOUZA, Douglas Martins; PIOVESAN, Flávia (org.). *Ordem Jurídica e Igualdade Étnico-Racial*. Brasília: SEPPIR, 2006.

SOARES, Vera. O feminismo e o machismo na percepção das mulheres brasileiras. In: VENTURI, Gustavo; RECAMAN, Marisol; OLIVEIRA, Sueli. *A mulher brasileira nos espaços público e privado*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. p.162-182.

TELLES, Edward Eric. *Racismo a Brasileira*: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.



MARCADO NO CORPO: AS MULHERES, A EXPERIÊNCIA COLONIAL E OS NOVOS ESPAÇOS NA CONTEMPORANEIDADE

Sandra Regina Goulart Almeida

But if this was true, what to do about this heavy, lumpen body of hers, this body that cried out its true history, this body that wanted to testify, to bear witness to what had been done to it? This battered, bruised body that had been punished for other people's crimes [...]. Would this body – this knitted sweater of muscle and bone and nerve endings – would this body have to be dead, would its blood have to freeze into immobility before anyone sang its praise and called it the body of a princess or a queen?

Thrity Umrigar, *The Space between Us*

I - AS MULHERES E A EXPERIÊNCIA COLONIAL

Desde os primeiros relatos de possíveis encontros coloniais entre a Europa e outros povos da América, África e Ásia, a terra a ser conquistada ocupava presença marcante no imaginário coletivo europeu.¹ Eram imagens que circulavam livremente e, ao serem consumidas no espaço europeu, produziam e reforçavam estereótipos que determinavam a condição colonial por meio da diferença e da alteridade. Visualizada como um paraíso a ser conquistado,

¹ Ver o verbete “Mulher indígena”, de minha autoria, em ALMEIDA, 2007.



a América, por exemplo, aparece persistente e emblematicamente representada como uma mulher bela, sedutora e atraente, cobiçada por seus dotes promissores e beleza exótica. No imaginário colonial, o novo território desvendado aos olhos europeus se apresenta em termos femininos como uma terra virgem a ser descoberta, explorada, possuída e usurpada. Nesse sentido, o corpo feminino passa a simbolizar metaforicamente a terra conquistada e serve de veículo para apropriações de imagens que remetem ao encontro dos dois mundos por meio de oposições de gênero. Em um movimento metonímico, possuir a mulher nativa equivaleria, portanto, a possuir a nova terra recém revelada aos europeus, muitas vezes por meio do estupro simbólico que caracteriza as relações coloniais. Em várias narrativas fundadoras não somente das Américas, mas também da África e da Ásia, a mulher nativa aparece como mito de origem fundador, ocupando um lugar relevante no imaginário nacional e corroborando na construção de uma identidade local, a serviço de uma ideologia dominante que procura justificar a empreitada colonizadora.

John Donne (1572-1631), clérigo, poeta e prosador do século XVII, retrata, em seu famoso poema “Elegia: indo para a cama”, a associação frequente do novo mundo com a mulher desejada:

Deixa que minha mão errante adentre
Atrás, na frente, em cima em baixo, entre.
Minha América! Minha terra à vista,
Reino de paz, se um homem só a conquista,
Minha Mina preciosa, meu Império,
Feliz de quem penetre o teu mistério!
Liberto-me ficando teu escravo;

A elegia termina com a significativa estrofe: “onde cai minha mão, meu selo gravo”. Nesse poema, a sedução amorosa é comparada à conquista da América, sendo a nova terra desnuda o objeto de desejo



do conquistador, cuja mão sela não apenas a posse, mas também a conquista e penetração da exótica terra.

Remetendo à mesma imagética, a gravura de Johannes Stradanus (Jan van der Straet), intitulada *América* (ca. 1575-1580), que representa pictoricamente o primeiro encontro dos supostos “Velho e do Novo Mundos”, tornou-se emblemática do espaço ocupado pela mulher no discurso colonial (HULME, 1989). Nessa obra, conforme a inscrição na tela, Américo Vespúcio “descobre América”, que é apresentada como uma mulher, completamente nua, que desperta e se levanta da rede para dar as boas vindas ao conquistador, devidamente aparelhado com suas vestimentas ocidentais, simbolizando, por contraste com a nudez americana, a suposta cultura européia. Se, por um lado, o europeu ocupa, nessa representação, o espaço da civilização, evocada por sua vestimenta, por outro, a mulher, por oposição, é representada como o outro que, opondo-se à civilização, se aproxima da natureza, em seu estado natural, desprovida de qualquer traje. O erotismo velado das imagens do primeiro encontro, segundo Stradanus, aparece mais claramente no poema de Donne, citado acima, e num texto de Sir Walter Raleigh. Líder de uma das primeiras viagens à Guiana, Raleigh se refere à chegada dos europeus naquela terra nos seguintes termos: “Guiana is a country that hath yet her maydenhead”, isto é, a Guiana, como uma terra intacta – o termo “maydenhead” aqui simboliza o hímen que confere à terra a virgindade valorizada como atributo de gênero nos campos social e cultural –, está pronta para ser desvirginada pelo europeu (LOOMBA, 1998, p. 78).

As visões tanto de Stradanus quanto de Donne e Raleigh sobre as mulheres nas novas colônias encontram suas primeiras manifestações oficiais nos textos dos navegantes que primeiramente aportaram em solo colonial, como a carta de Pero Vaz de Caminha, que marca a chegada dos portugueses no Brasil, e a epístola “Novo Mundo”, de Américo Vespúcio, que interpreta o comportamento das nativas de acordo com as noções européias. A carta de Caminha, datada de primeiro de



maio de 1500, ao descrever os habitantes aqui encontrados afirma: “Ali andavam entre eles três ou quatro moças, muito novas e muito gentis, com cabelos muito pretos e compridos, caídos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha” (CASTRO, 2003, p. 96).

Por um lado, a fascinação com a nudez das nativas, demonstrada por meio da carta de Caminha, vem acompanhada de uma percepção de inocência e pureza no comportamento destas, que são vistas de forma benevolente. O olhar do conquistador não se sente envergonhado diante da visão, nem tampouco parece condenar o comportamento e atitudes das índias. Por outro lado, conteúdo similar pode ser encontrado no texto de Américo Vespúcio, que, no entanto, considera vergonhoso e despudorado o modo das nativas se comportarem, sendo elas descritas como lascivas e voluptuosas:

Outro costume deles bastante enorme e além da humana credibilidade: na realidade, as mulheres deles, como são libidinosas, fazem intumescer as virilhas dos maridos com tanta crassidão que parecem disformes e torpes; isto por algum artifício e mordedura de alguns animais venenosos. Por causa disso, muitos deles perdem as virilhas – que apodrecem por falta de cuidado – e se tornam eunucos (BUENO, 2003, p. 41).

Nota-se nessas duas epístolas fundadoras o caráter dicotômico das relações de gênero que marcam as relações coloniais. Se ambas revelam o apelo do exótico, também descortinam a ambiguidade com relação à mulher nativa e seus corpos, que simbolizam tanto a promessa de desejos realizados quanto o medo do desconhecido e do diferente. O corpo feminino, representado em sua dualidade, serve, portanto, de metáfora para simbolizar a terra conquistada: por vezes bárbara atemorizante e ameaçadora; por vezes objeto de fantasias coloniais do ideal



feminino e da terra/nação como mãe (LOOMBA, 1998, p. 152-157). É interessante observar que a visão colonial das mulheres nativas, que se tornam de certa maneira símbolos da nação a ser conquistada, as mantém, por outro lado, alijadas da concepção de um Estado-nação como espaço de construção de uma cidadania nacional, como nos lembra Rita Schmidt (2008). Na verdade, como observa Loomba, às mulheres como mães idealizadas da nação são oferecidas poucas oportunidades de agenciamento político (1998, p. 218).

Essa ambivalência que permeia as percepções de gênero no momento do primeiro encontro dos europeus com as ameríndias se mantém recorrente no imaginário coletivo e nas representações literárias, principalmente nas Américas. O mito da mulher como instrumento de mediação cultural entre os dois povos, embora de forma contraditória, se reveste de conotação distinta na história literária de vários países – como atesta o exemplo do mito fundador de Pocahontas na história estadunidense, da Malinche no México e as figuras de Paraguaçu e mesmo de Iracema na história e literatura brasileiras. Na Índia chama atenção, como observa Spivak, o aumento da ocorrência do ritual “sati” – imolação das viúvas – após a intervenção inglesa e sua força política, como se os homens brancos estivessem salvando as mulheres indianas dos homens indianos. O corpo feminino aqui assume metaforicamente o fardo e a responsabilidade pelo momento histórico e pela exacerbação do discurso nacionalista como um espaço contestatório de repúdio às intervenções ocidentais nas tradições de países periféricos (SPIVAK, 1988, p. 297-299).

Essa visão maniqueísta, parte inerente do pensamento dicotômico ocidental com relação à representação histórica da mulher no contexto colonial, tem sido questionada com frequência por meio de escritoras contemporâneas, que procuram reler e reescrever o papel das mulheres na construção de uma suposta identidade nacional, agora numa perspectiva pós-colonial e transnacional.



II - AS MULHERES, A PÓS-COLONIALIDADE E OS NOVOS ESPAÇOS DA CONTEMPORANEIDADE

Se na experiência colonial, as mulheres serviram simbolicamente como “lugar”, “espaço” e “território” dos debates históricos e ideológicos, ao invés de sujeitos de ação (LOOMBA, 1998, p. 222),² com a inserção de novas configurações políticas, culturais e sociais na pós-colonialidade, o sujeito feminino surge envolto em novas significações, mas permanece, por vezes, segundo Spivak (1988), duplamente colonizado por questões não somente de gênero, mas também de raça e classe.

A experiência feminista, como observa Miriam Aldeman, assim como a pós-colonial, compartilha de uma “epistemologia da alteridade”, que permite o resgate ou a releitura de “experiências invisibilizadas, silenciadas ou construídas como um Outro da modernidade ocidental” (2007, p. 394). Embora o feminismo não tenha se inserido tranquilamente nos estudos pós-coloniais – como ocorreu com outros movimentos culturais ou literários (HALL, 1996; SANTIAGO, 2004) –, a ligação entre eles nos fornece uma visão mais inclusiva de ambos os movimentos que favorecem a produção de análises culturais, sociais e literárias ao mesmo tempo feministas e pós-coloniais, como nos lembra Aldeman (2007, p. 395). A crítica feminista, acusada por algum tempo por seu branqueamento e seu ocidentalismo, hoje navega por outras paragens ao teorizar vários outros e novos lugares das mulheres na contemporaneidade.

Ao pensarmos os movimentos transnacionais contemporâneos, as transferências culturais e as culturas em trânsito por um viés das relações de gênero, torna-se relevante refletir sobre novos parâmetros discursivos advindos dos processos da globalização e do cosmopolitismo contemporâneo – movimentos esses que têm sido vislumbrados, como observa Ania Loomba, como análogos e concomitantes ao pós-colonialismo

² Segundo Loomba, “women are the ‘site’ rather than the subjects of certain historical debates, a formulation which has become rather fashionable in postcolonial studies” (1998, p. 222).



(1998, p. 230) e mesmo como consequência desses. Diante desse cenário, como nos lembra Cláudia de Lima Costa, “torna-se imprescindível repensar as categorias feministas a partir dos contextos transnacionais, enfatizando seu movimento rizomático através de comunidades de prática, bem como imaginar novos meios de criar alianças com, através, sobre e além dos significados e das traduções da *teoria feminista*” (2004, p. 194). Nesse sentido, pode-se indagar ainda como a crítica feminista, recorrendo a Heloisa Buarque de Hollanda, se posiciona frente à “mágica da globalização” (2005, p. 13). Na verdade, as escritoras contemporâneas têm abordado, cada vez mais, esse novo fenômeno, prioritariamente sob o enfoque das relações de gênero. Resta indagar em quais condições e circunstâncias essas narrativas aparecem e quais desafios trazem para uma análise da produção literária de autoria feminina, que também é feminista, independentemente das manifestações autorais, face aos movimentos locais e globais desse momento pós-colonial.

A crítica feminista e pós-colonial Gayatri Spivak problematiza, de forma contundente, a teorização acerca da posição das mulheres no momento atual. Segundo ela, se o sujeito colonial era marcadamente um sujeito de classe e se o sujeito do pós-colonialismo é um sujeito racializado, então o sujeito da globalização é necessariamente gendrado (SPIVAK, 2000, p. 123). Se antes o foco estava principalmente nas questões de classe e raça, na contemporaneidade a mulher se torna o objeto de interesse de sociedades civis internacionais e, conseqüentemente, é incorporada como uma parte integrante do projeto global para o estabelecimento de uma nova ordem social e econômica (SPIVAK, 2000, p. 123) – o que muitos críticos denominam feminilização dos meios de produção econômica e cultural (MARX, 2006, p. 1-4). Nesse sentido, os movimentos da contemporaneidade apresentam como elemento diferenciador o papel das mulheres, que confere, assim, novas significações aos contatos culturais, embora as mulheres nessas condições estejam longe de formar um todo coeso e unificado. Ao contrário, há uma série de questões de ordem política, social e cultural que nos permite analisar



como experiências análogas são vivenciadas de formas diferenciadas a partir das interseções com questões de raça e classe, contribuindo para fomentar um “domínio de políticas contestatórias” que dá forma a seus discursos (ROBBINS, 1998, p. 12).

Ella Shohat observa que, com o evento traumático do 11 de setembro, a crítica feminista multiculturalista e transnacionalista produzida na década passada adquiriu maior relevância e “urgência renovada” (2004, p. 19). Shohat salienta a importância de um entendimento relacional do feminismo, visto que, “inter-relacionar mapas críticos de conhecimento é fundamental em uma era transnacional, tipificada pela *viagem* global de imagens, sons, produtos e populações” (2004, p. 20). Shohat acrescenta que um projeto “feminista relacional e multicultural deve refletir esse momento, *parcialmente* novo, que exige um repensar sobre designações de identidade, grades intelectuais e fronteiras interdisciplinares” (2004, p. 20). Nesse sentido, Shohat privilegia a análise multi-perspectivista do feminismo além-fronteiras, em detrimento de estudos que favorecem uma “categorização clara e nítida de espaços alocados em cada região específica” (2004, p. 20). Porém, como afirma Heloisa Buarque de Hollanda, pensar a diferença hoje é “enfrentar um tempo no qual emergem, sem aviso prévio, novos e ferozes racismos, xenofobias radicais, intolerâncias violentas” (2005, p. 13). Nesse contexto, Hollanda pergunta: “como lidar com o próprio desgaste de uma política da diferença?” (2005, p. 18). Segundo Shohat, não se trata de pensar a diferença, sob uma perspectiva de gênero, por meio de noções essencialistas sobre diferenças culturais, mas sim de proporcionar “encontros dialógicos das diferenças”, nos quais posicionamentos distintos, e mesmo conflitantes, podem ser contrastados (2004, p. 26). Nos estudos sobre crítica literária e feminismos transnacionais, tal percepção parece instrumental no sentido de que uma das formas mais produtivas de se propiciar essa leitura crítica dos discursos da atualidade é por meio de uma leitura/releitura crítica do processo relacional de interação das mulheres nos novos espaços da contemporaneidade – ou



como Cláudia Lima Costa (2004) postula, por meio de um processo de tradução cultural –, neste caso, através de textos teóricos e literários que contestam e problematizam o atual cenário pós-colonial e transnacional numa perspectiva relacional.

III - ENCONTROS E DESENCONTROS NA DIFERENÇA

É importante observar como a literatura de autoria feminina explica os mecanismos de poder que perpassam as relações de gênero nas experiências coloniais e pós-coloniais. Muitas dessas obras trazem uma reflexão que se insere nessa confluência dos estudos feministas, pós-coloniais e transnacionais. Como exemplo, podemos citar o romance *Desmundo* (1996), da escritora Ana Miranda, que fornece um relato ficcional sobre um episódio real ao narrar a história de Oribela, ou melhor, Oribela narra sua própria experiência, como uma das muitas virgens órfãs trazidas de Portugal para o Brasil colonial, no ano de 1555, para se casarem com os cristãos que penavam por falta de “pureza feminina” numa terra de “negras selvagens” e “naturais devassas”. Esse deslocamento feminino se deve à necessidade de um tráfico informal de mulheres justamente para prover um sistema colonial que se sustenta na exploração feminina. Todo um processo de trocas é, desde o início, apresentado na epígrafe do livro, tirada de uma carta histórica, de origem “real”, do Padre Manoel da Nóbrega ao Rei D. João de Portugal, escrita em 1552, expondo a suposta precária situação dos colonos portugueses e solicitando o envio urgente de mulheres para serem por eles desposadas:

Já que escrevi a Vossa Alteza a falta que nesta terra ha de mulheres, com quem os homens casem e vivam em serviço de Nosso Senhor, apartados dos peccados, em que agora vivem, mane Vossa Alteza muitas órfãs, e si não houver muitas, venham de mistura dellas e quaesquer, porque são tão desejadas



as mulheres brancas cá, que quaesquer farão cá muito bem a terra, e ellas se ganharão, e os homens de cá apartar-se-hão do peccado (MIRANDA, 1996, p. 8).

Na citação acima se encontra configurado todo um sistema de trocas socioeconômico e de tráfico de mulheres nos moldes descritos por Gayle Rubin (1975), no qual o corpo feminino figura como moeda de troca: sistema de troca agenciado pelos homens – uma transação comercial entre o padre, o Reio e os demais cristãos portugueses da colônia – em que as mulheres, por outro lado, assumem imediatamente a função de mercadoria a ser negociada. A citação acima, porém, traz um elemento novo e relevante para a presente análise: as mulheres solicitadas, apesar da recomendação inicial de que “venham de mistura dellas e quaesquer”, são claramente enquadradas, pois devem, preferencialmente ser órfãs e brancas. Por serem órfãs, essas mulheres escapam, de certa forma, do paradigma da troca efetuada pelo poder do parentesco, sendo este o elemento facilitador do deslocamento feminino. Dessa forma, apesar de continuarem subjugadas ao sistema de trocas entre homens, essas mulheres, deportadas para a colônia justamente pela ausência do elemento familiar, residem ainda mais na periferia de um sistema de parentesco. Por conseguinte, essas mulheres encontram-se duplamente subjugadas e obliteradas em sua condição de sujeito feminino colonial: pela imposição dos papéis de gênero e pela ausência da estrutura familiar e patriarcal que deveria garantir o acesso ao sistema de parentesco, visto, no período colonial, como garantia de inserção e aceitação social. Ambiguidades como essas são, como nos lembra Gillian Whitlock, típicas da posição de mulheres em um contexto colonial, que acabam por ocupar um “espaço mutante” (1995, p. 349). Não resta a essas mulheres, então, alternativa senão servirem como mercadorias de troca além-mar, para onde vão os criminosos e aqueles que almejam melhor sorte, isto é, essas órfãs acabam por ocupar um espaço ainda mais “periférico” dentro do sistema hierarquizante e excludente



da sociedade patriarcal colonial, ou do sistema de sexo/gênero, como quer Rubin (1975), ao qual invariavelmente pertencem.

A necessidade da troca sustenta-se também em um argumento fundado em concepções estereotipadas dos papéis de gênero e dos contatos sociais. As virgens “brancas” devem ser desposadas para que os homens abandonem o gosto pelas escravas e pelas “naturais”, termo usado para as mulheres indígenas. Encontra-se aqui um forte eco da carta de Caminha, citada acima, na qual se pode entrever o perigo em potencial gerado pela presença, apesar de inocente, altamente erótica das “naturais”. A pureza virginal das portuguesas vem necessariamente contrapor ao que é visto como o perigo e a sedução das mulheres indígenas. Em um sistema dicotômico e essencializante das concepções de gênero, o “valor” das virgens brancas é diretamente proporcional à des/valorização – valorização sexual e, conseqüentemente, desvalorização social – das mulheres encontradas na terra explorada. Na já perene relação entre a mulher e a terra colonizada, conforme exposto acima, as naturais e escravas têm o mesmo destino da terra “descoberta”: exploração, penetração, posse, destruição. As mulheres européias brancas, por outro lado, são parte de uma transação comercial cuja moeda de troca é o corpo feminino em sua função biológica legitimada pela instituição do casamento. Como observa Whitlock (1995) com relação à colonização britânica, a imagem do corpo feminino no discurso colonial está diretamente associada a questões de poder, uma vez que a fertilidade das mulheres européias era vista como uma condição vital para o sucesso do projeto imperialista. A imigração de mulheres para as colônias era incentivada por meio da promessa de casamento e da propaganda imperialista que enfatizava a importância das mulheres no papel civilizatório e na preservação dos valores e patrimônio britânicos. Nesse sentido, a atuação das mulheres européias como mães e donas de casa auxiliou a manter e promover o projeto imperialista britânico (WHITLOCK, 1995, p. 352). Essa problemática explicita o lugar conflitante e paradoxal da mulher no sistema colonial e imperialista:



ao mesmo tempo oprimida por questões de gênero e opressora por condições econômicas, sociais e raciais. A exploração feminina, apesar de ser uma constante no ideário colonial, se apresenta de forma diferente diante da convergência com as questões de classe, raça e etnia. Como lembra Cláudia de Lima Costa, “o espaço do sujeito ex-cêntrico [feminino] é sempre produto de mais de um processo e ocupa mais de um lugar simultaneamente” (1995, p. 142). É exatamente este o sentimento expressado por Oribela, em *Desmundo*, quanto à reificação de seu corpo e à irreducibilidade de sua condição: “Nada mais que um saco em que se fazem crianças. Guardar a lei natural” (p. 24). Sua função primordial é reproduzir não apenas os filhos puros da herança colonial, mas também a ideologia imperialista.

De forma similar, o romance seguinte de Ana Miranda, *Amrik* (1997), trata de deslocamentos femininos em um contexto transnacional. Amina, a protagonista, no espaço de tempo que leva para responder à proposta de casamento do mascate Abraão, relembra sua vida no Líbano e sua aventura como imigrante nas Américas no final do século XIX, primeiro por um breve período nos Estados Unidos da América do Norte e depois no Brasil da América do Sul, para onde é enviada como acompanhante do tio cego, exilado do Líbano.

Em *Amrik*, o deslocamento geográfico da protagonista, além de se inserir numa economia de trocas que tem o corpo feminino como mercadoria, a exemplo do que acontece em *Desmundo*, participa de uma outra forma de troca através do paradigma da dádiva. Amina é literalmente oferecida por seu pai para acompanhar o tio, pois seu “valor” como presente é superior ao seu valor real, sendo, porém, em muito inferior ao valor real de seus irmãos:

Por causa dos turcos e dos muçulmanos que queriam matar Tio Naim porque escrevia contra eles tivemos de partir de nossa aldeia [...] pediu a papai que mandasse um dos filhos acompanhar, papai olhou os filhos, todos de olhos arregala-



dos, num silêncio profundo, um dois três quatro talvez todos os filhos homens quisessem cinco ir mas papai escolhei o filho que menos lhe servia, seis a única filhar mulher, para que servia uma filha mulher? (MIRANDA, 1997, p. 22).

Por ser mulher, Amina é a única entre os filhos que pode ser “dispensada” e participar da economia de troca como oferenda a ser concedida ao tio. Ocorre aqui também uma variação do sistema de trocas com base no paradigma da dádiva, pois o presente, nesse caso, não faz parte de um sistema endossado pelo matrimônio ou baseado na direta preservação e continuação da herança colonial. Segundo Amina, “papai me dera ao irmão para lhe ser uma serva ou escrava” (p. 27). Apesar de serem mantidos os pólos do sistema binário, isto é, a troca é ainda efetivada entre homens com a mulher como mercadoria, o objetivo torna-se outro. Amina deve servir o tio para que ele continue seu trabalho intelectual e, através deste contrato, seu valor social torna-se diferenciado com relação a outras mulheres em contextos similares. Sua posição, como a de Oribela, reflete também um “espaço mutante”, periférico em relação ao sistema de parentesco e troca comumente em vigência na sociedade patriarcal.

Tanto *Desmundo* quanto *Amrik* conseguem transgredir em termos de gênero o modelo comumente esperado de um relato com bases históricas e, ao fazê-lo, estas narrativas questionam todo o sistema de parentesco em que a mulher é tida como um mero objeto de troca. Ao tomar como tema básico o tráfico de mulheres, os dois romances reverterem expectativas ao conseguirem escapar de pressupostos básicos das relações de gênero: primeiramente, ao rejeitarem a vitimização feminina, e em segundo lugar, ao quebrarem com os rígidos conceitos binários dos papéis de gênero.

Em *Desmundo*, apesar de Oribela não conseguir evitar seu destino, sendo obrigada a desposar o nobre patricio Francisco de Albuquerque para gerar os esperados súditos brancos, sua posição permanece



transgressora ao longo de toda narrativa. Oribela foge sempre que tem uma oportunidade e recusa-se a se submeter ao papel de mulher submissa que lhe é imposto. Suas relações sexuais com o marido são, de certa forma, uma re-presentação do estupro da conquista territorial, apesar de ela ocupar um outro espaço, diferente daquele das nativas, nas relações coloniais. No entanto, sua aproximação com esse espaço se dá por meio de seu contato frequente com Temericó, nativa que lhe ensina os prazeres do corpo e cuja língua acaba por assimilar. Oribela nega assim toda a gênese do processo de colonização ao subverter as posições imperialistas e de gênero. Esse processo é ainda mais subestimado quando Oribela tem um filho de um mouro, revertendo assim, ironicamente, sua identidade suprema de progenitora cristã dos portugueses no novo mundo.

Da mesma forma, em *Amrik*, Amina, na sociedade altamente repressora do século XIX, recusa-se a viver às custas do tio cego, tem anseios de liberdade que a levam a ganhar a vida com a dança do ventre e fazendo comidas árabes de alto teor sensual e, por fim, aceita sem repressões os desejos do corpo feminino. Como Oribela, Amina comete uma transgressão que acaba por desestabilizar o rígido sistema de trocas e de papéis sexuais da época. Ela dança a *al nahal* – a dança proibida da abelha em que “com gritos agudos para indicar que uma abelha entrou em sua roupa, a dançarina tira peça por peça toda a sua vestimenta” (p. 193) – em uma festa de casamento na qual o noivo, Abraão, abandona a noiva enfeitiçado pela dança de Amina. Como Oribela, Amina também se recusa a cumprir o papel de gênero que lhe é reservado, rejeita a proposta de casamento de Abraão e a missão de preservar a herança libanesa no Brasil, apesar dos rogos do tio. Evocando a epígrafe do livro – “ser livre é, frequentemente, ser só” –, Amina almeja a liberdade numa época e espaço em que era negada às mulheres e em que ficar só, alheia ao sistema de parentesco e trocas, era visto como uma maldição. Ecoando os argumentos que Virginia Woolf evoca em *A Room of One's Own*, Amina pondera sobre o que



seria sua vida de casada: “naquela casa sem um quarto só para mim [...] numa noite ser Xarazade, na outra Naziad a cortesã de Tribesca, na seguinte uma das moças de Adrar inebriando os golfinhos, cozinhar para quinze pessoas” (p.11). Ao final, indagada por seu tio novamente sobre a resposta a ser dada a Abraão, Amina considera, “madame mas-cate Abraão, madame Abdura, estou feliz, na rua meninos libaneses queimam bastões com chuvas de estrelinhas, fogos de artifício, Chafic Chafic ai que bela noite para roubar cavalos!” (p.191). Ao pensar na possibilidade de se casar com Abraão, seus sentimentos invariavelmente se movem em uma direção outra: rumo à liberdade que anseia, ao amor que espera (Chafic) e à transgressão de normas (“roubar cavalos”) – uma alusão a sua herança libanesa e também à subversão do mito masculino de Ali Baba e os Quarenta Ladrões.

Os dois romances apontam, ainda, para a heterogeneidade de posicionamentos dos sujeitos femininos ao exporem as protagonistas a contatos com mulheres advindas de outros contextos sociais, culturais e étnicos. Oribela interage frequentemente com Temericô e outras nativas e escravas, consciente de sua posição privilegiada e conflitante no cenário colonial. De forma semelhante, Amina relata com frequência sua inquietante relação com a “arifa” – termo árabe usado para designar empregada doméstica – Tenura. Nos dois casos, as narrativas explicitam o caráter deslizante das relações de gêneros, e também das relações entre as mulheres, constantemente em diálogo com outras formas de estratificação de poder e produto da condição paradoxal e ambivalente dos sujeitos femininos em contextos sociais e culturais variados.

Esta temática, das relações de gênero e das relações entre mulheres de contextos sociais, econômicos e culturais distintos, está no cerne do romance contemporâneo *A distância entre nós* (2006) [*The Space between Us*], da indiana Thrity Umrigar. Nascida em Bombay (Mumbai), Umrigar hoje mora nos Estados Unidos e reflete em suas obras – tanto *A distância entre nós* quanto *A doçura do mundo* [*If Today Be Sweet*] (2008) – sobre questões complexas do mundo contemporâneo, por meio de



um viés marcado pelas relações de gênero e pelas interseções com as questões de raça e classe. Nesse sentido, como nos lembra Miriam Aldeman, a perspectiva feminista e os estudos pós-coloniais trazem um grande avanço ao interagirem para produzir conhecimento e maior compreensão sobre “a vida das mulheres e as relações de gênero em diversas partes do mundo” (2007, p. 394), sobretudo sob a perspectiva relacional de que nos fala Shohat.

As obras de Umrigar abordam aspectos relevantes da vida das mulheres na sociedade indiana pós-colonial – sociedade essa que ainda traz resquícios, como veremos a seguir, de práticas coloniais concernentes às relações de gênero. Umrigar discute também temas controversos como as questões de gênero e o papel das mulheres no contexto pós-colonial, a vivência conflituosa nas grandes megalópoles cosmopolitas, o perene conflito de classes e etnias na Índia e, principalmente, as relações entre as mulheres, que vão além das questões de gênero para abordar outras vertentes como a questão da classe e da etnia – relações essas tão relevantes para o feminismo contemporâneo.

Em *A distância entre nós* (2006), Umrigar tece uma narrativa instigante e intrincada, que tem como pano de fundo, na Índia contemporânea, uma cidade cosmopolita, sectária e excludente como tantas outras nos países em desenvolvimento. Sob uma acalentadora perspectiva de gênero, é narrada a história de vida de duas mulheres indianas – Bhima e Sera –, de classes sociais diferentes, que compartilham uma vivência perpassada pelas inerentes contradições do mundo em que vivem. Separadas pelo rígido sistema social, econômico e cultural da sociedade indiana – o que alguns críticos chamaram de “*apartheid* indiano”³ –, essas mulheres se unem em torno de problemas comuns às mulheres indianas, ou seja, ambas sofrem discriminação e exploração sexual. Porém, como Spivak (1988) menciona, de formas diferentes pela

³ Expressão usada em entrevista concedida pela autora, incluída nas notas da edição de 2005 da Harper Collins, “A Conversation with Thrity Umrigar” (p. 7-11).



própria constituição de classes que as separa. Ambas são exploradas, mas de maneiras distintas, levando para o campo das discussões teóricas o ambíguo lugar das mulheres (em sua pluralidade) no contexto pós-colonial.

Há entre Sera e Bhima uma hierarquia que confere à última um espaço ainda mais relegado no sistema excludente da sociedade contemporânea. Se Sera passou a vida toda sofrendo abusos de seu marido, sendo espancada com frequência, Bhima é forçada a lidar com um outro tipo de abuso, resultante de sua posição inferior na escala social. Sua neta, Maya, a quem reservava um futuro melhor do que o de outras mulheres de sua família, ao entrar para a universidade, se vê grávida, após ter sido seduzida e deflorada pelo genro de Sera.⁴ Essas mulheres carregam no corpo gendrado as marcas de sua “verdadeira” história, como Bhima afirma sobre si mesma (p. 262) – quer seja pelo trabalho doméstico escravo de Bhima, pela violência doméstica sofrida por Sera ou pelo estupro simbólico perpetrado contra Maya. Esse episódio marca a distância entre as personagens femininas, pois acaba por conferir a Maya o destino de tantas mulheres de sua classe social: a exploração sexual e uma vida de sujeição e subordinação marcada no corpo. Confrontada com a realidade crua, a sempre solícita, compreensiva e afável Sera é incapaz de transpor as barreiras de classe que a separam de Bhima, optando por preservar a cegueira a que Umrigar parece condenar as mulheres de classe média alta de sociedades pós-coloniais – o pacto de cumplicidade na exploração de gênero, classe e etnia. Sera se torna, assim, conivente com o aniquilamento final de Bhima, acusada injustamente de roubo pelo genro de Sera.

Se, por um lado, o romance termina com a liberação simbólica de Bhima, às margens do mar da Arábia, ao se perceber, finalmente, livre e agente de seu próprio destino; por outro lado, aponta para a impossibilidade de

⁴ Note-se como, o estupro, metáfora recorrente para as relações coloniais, encontra-se aqui, ainda, em evidência.



reparação dos males dessa mulher pobre e destituída. Ninguém pode falar por Bhima, nem ela mesma. Quando tenta falar, não é ouvida – o dilema da mulher subalterna que não pode falar, que Spivak expõe tão bem em termos teóricos. No final, apesar do aparente otimismo de Bhima, o leitor sabe que a ela não resta mais nada. Sem trabalho, sem esperanças para o futuro da neta, sem condições de garantir o sustento próprio e o de Maya, a única ligação tênue que lhe prende à vida é a dignidade de saber que não lhe resta mais nada a fazer, já que nenhuma forma de agenciamento será capaz de lhe proporcionar os meios de uma vida honrada – que ela sabe que lhe pertence de direito, por uma questão ética –, como o lugar que ocupa como cidadã de um mundo cosmopolita, porém desigual e nefasto.

A narrativa de Umrigar, bem como os dois romances de Ana Miranda aqui discutidos, nos oferecem a possibilidade de vislumbrar as contradições inerentes ao mundo pós-colonial, globalizado e cosmopolita, em termos de gênero, classe e etnia. A maneira como essas escritoras contemporâneas delineiam suas personagens, criando um contra-discurso mediador, contribui para uma melhor compreensão dos vários níveis hierarquizados de exploração de gênero na sociedade contemporânea. No caso do romance de Umrigar, se, de um lado, Sera é explorada por sua condição feminina, inerente a um histórico colonial de opressão de gênero, de outro temos Bhima duplamente oprimida como sujeito subalterno gendrado. Sua subjugação, como atesta a epígrafe que abre este trabalho, é marcada no corpo gendrado e também racializado, que sofre as consequências históricas vividas pelo sujeito subalterno. No caso de Oribela e Amina, que também sentiram no corpo a opressão de gênero a que estavam sujeitas, essa marca é substituída pela transgressão que lhes permite intervir de forma subversiva na comunidade na qual estão inseridas. Para Bhima, porém, só lhe resta esperar, como a citação em epígrafe demonstra, pelo momento em que seu corpo subalterno seja reconhecido também como o de uma possível princesa ou rainha.



Tanto Ana Miranda quanto Thrity Umrigar são, portanto, capazes de produzir narrativas pujantes de encontros, mas também, eu diria, de desencontros, “dialógicos nas diferenças” (SHOHAT, 2004, p. 26), que apontam para os vários lugares das mulheres no contexto pós-colonial, sabendo sempre que não se pode universalizar a experiência da mulher subalterna e nem tampouco falar por ela ou por qualquer outro ou outra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALDEMAN, Miriam. Feminismo e pós-colonialidade: algumas reflexões a partir da teoria social e da literatura. In: WOLFF, Cristina Scheibe et al. *Leituras em rede: gênero e preconceito*. Florianópolis: Mulheres, 2007. p. 391-413.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Encontros e contatos em *Desmundo e Amrik* de Ana Miranda. In: Ravetti, Graciela et. al. (org.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. p. 135-149.

_____. Intelectuais cosmopolitas: mulheres, migrações e espaço público. In: WALTY, Ivete; CURY, Maria Zilda (org.). *Intelectuais e vida pública: migrações e mediações*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p. 43-58.

_____. Mulher indígena. In: BERND, Zilá. *Dicionário de figuras e mitos literários das Américas*. Porto Alegre: Tomo; Ed. UFRGS, 2007. p. 462-467.

BUENO, Eduardo (org.). *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América*. São Paulo: Planeta, 2003.

CASTRO, Silvio. *A carta de Pero Vaz de Caminha: o descobrimento do Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2003.

COSTA, Cláudia de Lima. Feminismo, tradução, transnacionalismo. In: COSTA, Cláudia de Lima; SCHMIDT, Simone Pereira (org.). *Poéticas e políticas feministas*. Florianópolis: Mulheres, 2004. p. 187-196.



COSTA, Cláudia de Lima. Situando o sujeito do feminismo: o lugar da teoria, as margens e a teoria do lugar. *Travessia: revista de literatura*, Florianópolis, v. 29-30, p. 123-160, 1995.

HALL, Stuart. Cultural Studies and its Theoretical Legacies. In: MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing (ed.). *Stuart Hall critical dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge, 1996. p. 262-275.

HOLLANDA, Heloisa Buarque. Os estudos de gênero e a mágica da globalização. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (org). *Mulheres no Mundo: etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Ed. UFPB, 2005. p. 13-20.

HULME, Peter. Polytropic Man: tropes of sexuality and mobility in early Colonial Discourse. In: BAKER, Francis et al. *Europe and its Others*. Colchester: University of Essex, 1985. p. 17-32.

LOOMBA, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. London; New York: Routledge, 1998.

MARX, John. The Feminization of Globalization. *Cultural Critique*, Minneapolis , n. 63, p. 1-32, Spring 2006.

MIRANDA, Ana. *Amrik*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MIRANDA, Ana. *Desmundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the "Political Economy of Sex". In: REITER, Rayna (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review, 1975. p. 157-210.

SANTIAGO, Silviano. Outubro retalhado (entre Estocolmo e Frankfurt). In: MARGATO, Izabel; GOMES, Renato C. (org.); *O Papel do Intelectual Hoje*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004. p. 23-38

SHOHAT, Ella. Estudos de área, estudos de gênero e as cartografias do conhecimento. In: COSTA, Cláudia de Lima; SCHMIDT, Simone Pereira. *Poéticas e Políticas Feministas*. Florianópolis: Mulheres, 2004. p. 19-29.



SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A critique of Postcolonial reason: toward a History of the vanishing present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. Can the subaltern speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (ed.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan, 1988. p. 271-313.

_____. Claiming transformation: travel notes with pictures. In: AHMED, Sara; KILBY, Jane; LURY, Celia; MACNEIL, Maureen; SKEGGS, Beverly. *Transformations: thinking through Feminism*. London; New York: Routledge, 2000. p. 119-130.

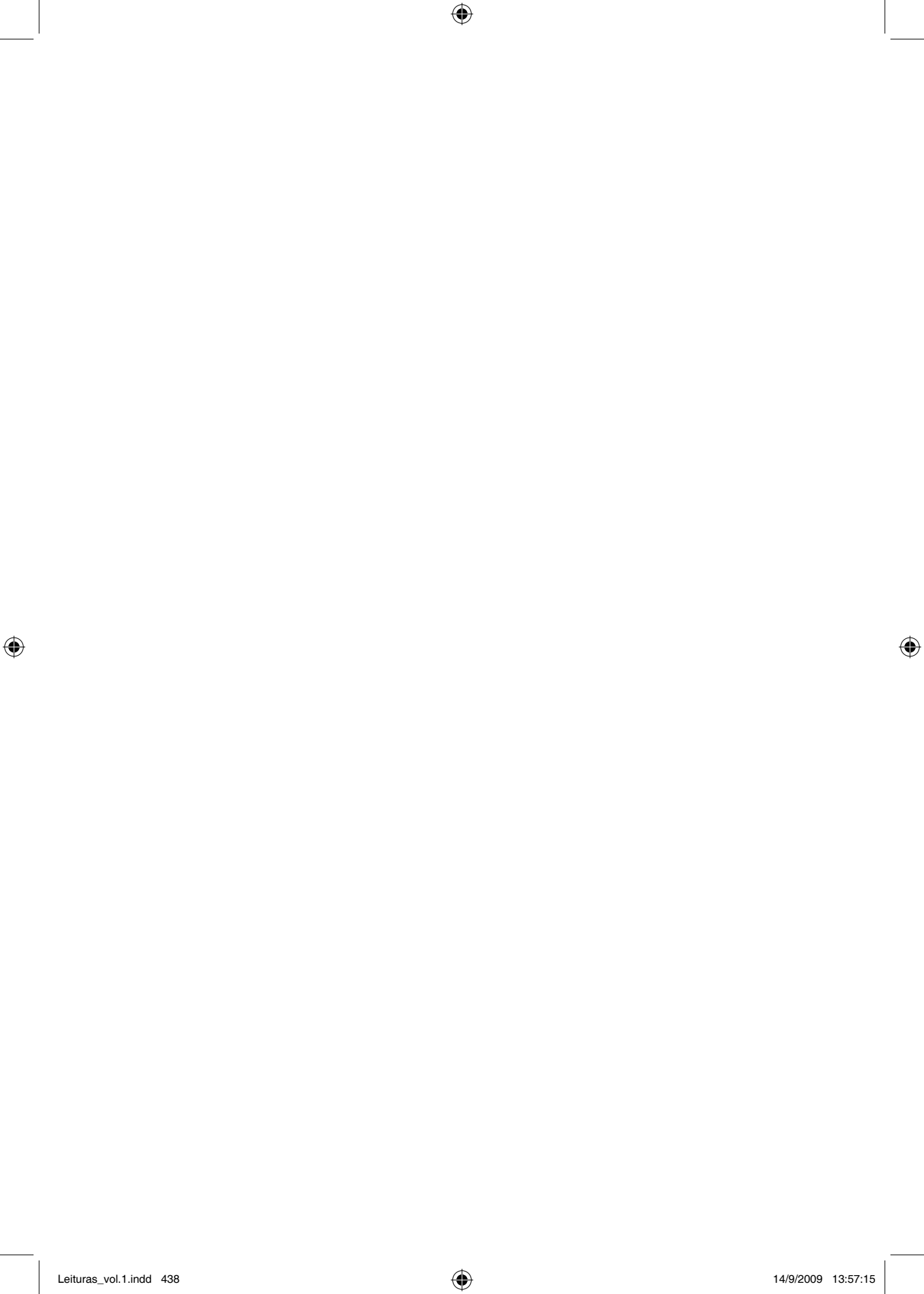
_____. Diaspora old and new: women in Transnational World. *Textual Practice*, London, , v. 10, n.2, p. 245-269, 1996.

_____. Foreword: upon reading the *Companion to Postcolonial Studies*. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta. *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell, 2000. p. xv-xxii.

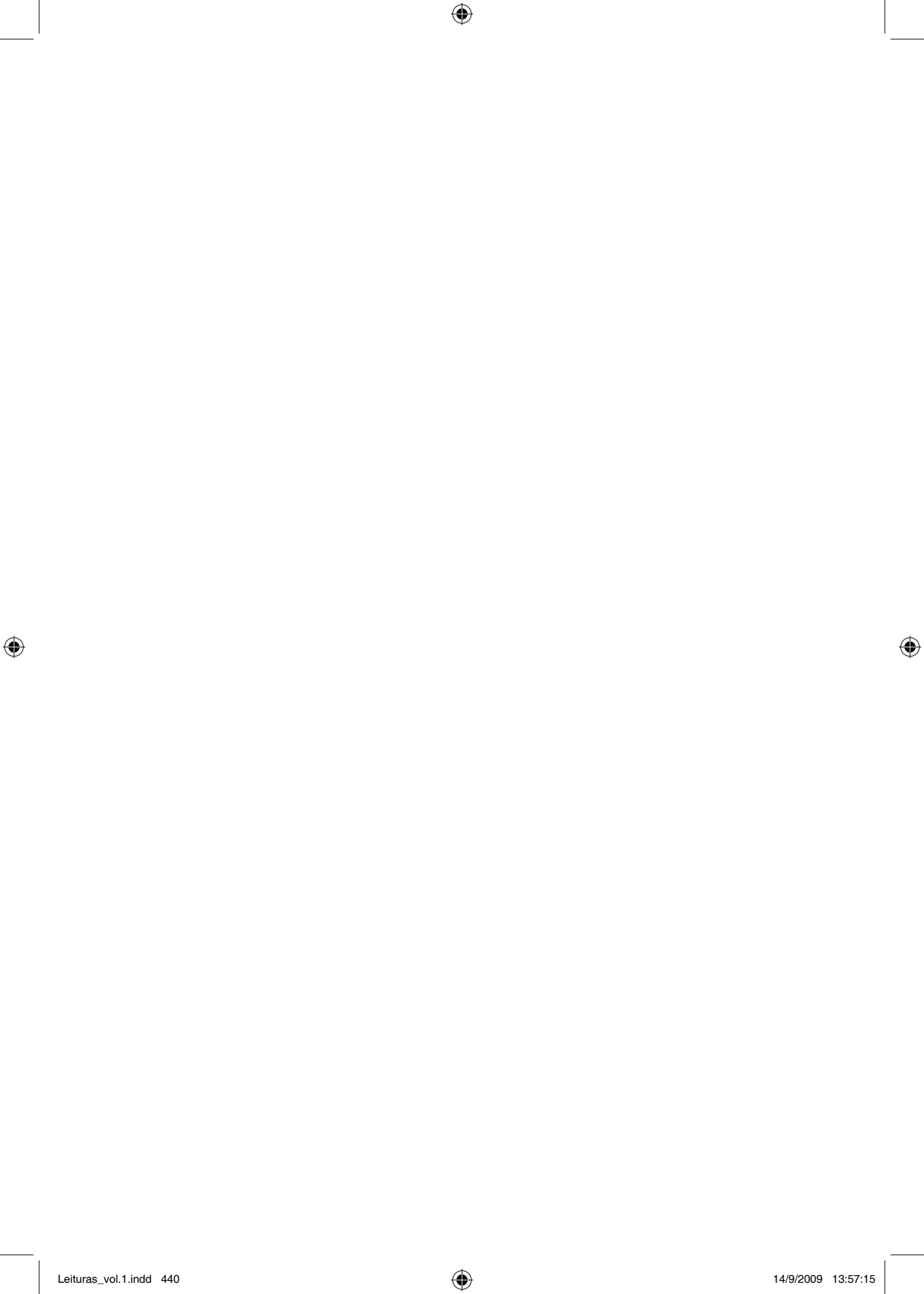
SCHMIDT, Rita. Feminist criticism and knowledge: (Literary) History and its silences. In: GONÇALVES, Gláucia et al (Eds). *Challenges in Languages and Literatures*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p. 35-47.

UMRIGAR, Thrity. *The Space between Us*. New York: Harper Collins Publishers, 2006.

WHITLOCK, Gillian. Outlaws of the text. In: ASHCROFT, Bill et al. (Eds.). *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge, 1995. p. 349-352.



DIREITO À MATERNIDADE VOLUNTÁRIA



O ABORTO (AINDA) É UMA LUTA FEMINISTA? DESAFIOS PELO DIREITO AO ABORTO NO BRASIL E NA AMÉRICA LATINA¹

Jurema Werneck

Diferentes organizações de mulheres, incluindo as de mulheres negras e suas articulações nacionais, estão envolvidas na luta pelo direito ao aborto no Brasil. A partir da defesa da descriminalização, estas organizações reafirmam o posicionamento de que o acesso livre ao abortamento, quando necessário, deve ser um direito de escolha da mulher em nome da autonomia sobre o próprio corpo. Ou seja, a máxima “nossos corpos nos pertencem” está na base da tomada de decisão sobre fecundidade e procriação de cada uma em particular e das mulheres em geral.

No entanto, a intensidade com que esta luta se desenvolve atualmente nas diferentes frentes não se traduz em uma participação livre de controvérsias, de incertezas, de preocupações. Estas resultam não apenas da complexidade que o aborto significa, como também em

¹ Uma versão preliminar deste artigo foi apresentado no Seminário Internacional Fazendo Gênero 8: Corpo, violência e poder, na mesa “**Aborto, corpo e as controvérsias do Estado Laico**”. Florianópolis, 25 a 28 de agosto de 2008. Para sua ampliação, a autora beneficiou-se enormemente de reflexões expressas por Ana Regina Reis, Carmen Lúcia Luis, Cláudia Pons e Nô Homero.



relação ao estado atual da reflexão e da compreensão dos diferentes aspectos envolvidos que embasam a tomada de decisões políticas em torno do assunto.

Este artigo busca abordar algumas destas controvérsias. Pretende-se, de forma breve, devolver ao centro da formulação e da mobilização alguns temas, aqui chamados de desafios, que têm sido pouco trabalhados entre nós. O desejo é contribuir para a luta.

PRIMEIRO DESAFIO: AS INFORMAÇÕES SOBRE ABORTO NO BRASIL

Ainda que debruçadas cotidianamente sobre o tema do aborto, muitas de nós desconhecemos de forma precisa o tamanho do problema no país e na América Latina, seus impactos, seus determinantes. Tais lacunas estão relacionadas aos limites impostos pela lei, que restringe o direito ao aborto, restringindo também a possibilidade das mulheres de falarem abertamente sobre ele. Ainda assim, dados têm circulado e têm embasado tanto os discursos em sua defesa quanto aqueles no sentido oposto.

Declaração do Ministro da Saúde, José Gomes Temporão, publicada na mídia em 2008, informa que o aborto é prática corrente no país. Segundo o ministro:

- para cada três bebês nascidos vivos no Brasil, ocorre um aborto induzido;
- em 2005 ocorreu 1,04 milhão de abortos clandestinos no país;
- cerca de 220 mil mulheres realizam curetagens em decorrência de abortos no SUS (Sistema Único de Saúde), anualmente.

E arrematou: “Se considerarmos que o aborto é um crime, todos os dias 780 mulheres teriam que ser presas, sem contar seus médicos e, eventualmente, seus companheiros” (TEMPORÃO apud MANZINI, 2007).



Uma das mais importantes iniciativas para a obtenção de informações de maior precisão foi o estudo desenvolvido pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro em parceria com a Universidade de Brasília, coordenado por Marilena Corrêa e Débora Diniz, com o objetivo de sistematizar 20 anos de publicações sobre o tema do aborto no Brasil. Foram analisados 2.135 trabalhos publicados em língua portuguesa, a partir do que foi traçado um perfil da mulher que recorre ao aborto no país: uma jovem de 20 a 29 anos, vivendo uma relação heterossexual estável, com oito anos de estudo, que tem pelo menos um filho e é usuária de métodos contraceptivos. Este perfil médio equivale a uma mulher residente nas regiões Sul e Sudeste do país e que, segundo o estudo, professa a religião católica.

Segundo divulgou o CFEMEA, em resumo da pesquisa publicado em sua página na Internet, muitas lacunas foram detectadas pela pesquisa. Por exemplo:

Os estudos não mostram como se aborta nas clínicas privadas, com leigas ou parteiras. Não há estudos sobre como as mulheres têm acesso aos instrumentos abortivos, em particular de quem comprem ou recebem o misoprostol² ou os chás; não há estudos sobre quais os recursos abortivos e práticas adotados pelas mulheres rurais e indígenas; não há estudos sobre qual o impacto da raça na magnitude, na morbidade e na experiência do aborto induzido; não há estudos sobre como as desigualdades regionais são refletidas na morbidade do aborto induzido ilegalmente; não há estudos sobre como indicadores de desigualdade social (classe social, geração, raça, deficiência) atuam na decisão de uma mulher por induzir um aborto; não há estudos sobre como mulheres em situação de violência sexual doméstica decidem pelo aborto;

² Mais conhecido pelo nome comercial Cytotec.



não há estudos sobre como a epidemia do hiv/aids se relaciona com a prática do aborto. Há poucos estudos sobre o universo simbólico das mulheres que abortam, sobre o processo de tomada de decisão e o impacto em sua trajetória reprodutiva ou em seu bem-estar. Os estudos sobre assistência à saúde e mulheres em situação de abortamento induzido são raros, e há poucas pesquisas sobre os serviços de aborto legal (CFEMEA, 2008).

Apesar de o estudo revelar a presença importante que o tema do aborto tem nas pesquisas no Brasil, o fato de *não sabermos* muitas das informações e situações que permitem aproximar o aborto e sua luta, seja da vida real, da situação cotidiana, seja das razões que incidem sobre as mulheres comuns, deve nos colocar em alerta. Considerando as diversidades que existem entre nós mulheres, o perfil impreciso delineado deixa claro que, até o momento, esta diversidade não penetrou a academia e instituições de pesquisa, ao menos no que se refere a este tema. Não se buscou saber de que forma a vivência de diferentes iniquidades afeta ou não o recurso ao abortamento. Como, por exemplo, o impacto do racismo sobre nós e nossa fecundidade; a desigualdade geracional; as diferenças e desigualdades regionais; de escolaridade e de renda; de orientação sexual e identidade de gênero; a presença ou não de deficiência permanente ou temporária ou de sofrimento mental. Não sabemos com que impacto as campanhas sistemáticas de controle da natalidade – iniciadas ainda na década de 1970, e sua incidência dirigida a mulheres negras e índias, produzindo altas taxas de laqueaduras tubárias e queda dramática da fecundidade – participam de seus resultados. Tampouco sabemos em que medida a já amplamente denunciada e demonstrada falta de acesso das mulheres negras, das mulheres rurais, quilombolas e ribeirinhas ao SUS – seja quanto à falta de serviços, equipamentos e profissionais, seja no que tange à qualidade da prestação dos serviços que porventura tenham conseguido alcançar – se expressa nos números apresentados. E ainda,



há importantes lacunas sobre os desejos ou recusas de procriação entre aquelas mulheres que vivem em ambientes inóspitos de altas taxas de morbi-mortalidade resultantes de iniquidades diversas que incidem sobre este contexto, onde elas se desenvolvem, trabalham, inclusive com altos índices de violência perpetrada pelo Estado e pelo tráfico de drogas e armas – situação vivida mais intensamente pelas mulheres negras residentes nos grandes centros urbanos. Não sabemos os fatores que fazem com que as portadoras de deficiência recorram ao aborto; não sabemos do impacto da eugenia na tomada de decisões. Não sabemos em que situações as lésbicas buscam interromper a gravidez, ou de que forma a violência sexual participa desta decisão. Tampouco há informações sobre de que forma esta decisão é afetada (ou afeta) pela identidade de gênero de transexuais. Para além de diagnósticos mais precisos, as inúmeras informações, que ainda não temos, permitiriam ampliar a compreensão sobre quais os caminhos do aborto na sociedade mais ampla, entre as mulheres em geral (com todas as suas diferenças) e a partir daí desenhar estratégias de luta mais inclusivas.

Resta indagar as razões de tantas lacunas.

Já assinalamos aqui as limitações legais. No entanto, num conjunto de 2.135 estudos, algo além dos limites da lei terá contribuído para que tantas perguntas não pudessem ser feitas e, ainda que de forma provisória, respondidas.

Estaremos diante de desinteresse de pesquisador@s?

Diferentes correntes de ativistas e cientistas têm questionado a suposta neutralidade científica. Preconceitos e manipulações têm sido assinalados como falha técnica ou como um dos aspectos das estratégias de hegemonia que participam do fazer científico. O que devemos indagar aqui é se as lacunas apontam ou não a presença de vieses preconceituosos, de favorecimento dos interesses dos grupos hegemônicos também na compreensão e no debate sobre o aborto. A consequência, no caso, seria a relutância em compreender a forma como o aborto acontece na vida de mulheres reais, a população que enfrenta cotidianamente



as iniquidades raciais, econômicas, de orientação sexual, geracionais, regionais e de acesso às políticas públicas. Iniquidades que impactam de modo variável sua vida, sua fecundidade e sua possibilidade de gerar e criar filhos. Por que estas mulheres foram, ao longo de 20 anos e em 2.135 trabalhos desenvolvidos e publicados, ignoradas sistematicamente? Terá o mito da *sororidade*, ou a pressuposição de uma suposta igualdade entre nós, participado desta invisibilização?

Graças à ação política das mulheres negras, já é possível para diferentes setores dos movimentos sociais, da atenção em saúde e da sociedade reconhecer que tanto os centros de pesquisa como o próprio SUS ainda não superaram suas limitações resultantes do racismo que vivenciam para o registro da raça ou cor de indivíduos – e das mulheres em particular. Na academia, Luis Eduardo Batista assinalou em sua tese de doutoramento a vigência de processos sistemáticos de subnotificação de dados referentes à população negra, o que superdimensiona a população branca, seus pontos de vistas e interesses, escamoteando as iniquidades raciais e seus impactos na saúde. A este fenômeno ele denominou de *ideologia dos dados* (BATISTA, 2002).

É principalmente em decorrência desta invisibilização ativa que continuamos a desconhecer informações sobre mulheres negras em diferentes aspectos. Se estendermos este processo de invisibilização para outros grupos de mulheres discriminadas, poderemos perceber a magnitude da manipulação e omissão sistemática de informações para a luta política e para o planejamento de ações de políticas públicas que atendam às necessidades e reivindicações de um contingente maior de mulheres, ou seja, para democratizar o acesso à saúde, as políticas públicas e a sociedade brasileira. Compreende-se, então, que a *ideologia dos dados* tem sido fundamental para garantir a hegemonia dos interesses dos grupos privilegiados no acesso aos bens sociais e às políticas públicas resultantes, imiscuindo-se nas lutas políticas que deveriam buscar inclusão social e a superação das ideologias que produzem iniquidades e sofrimentos.



SEGUNDO DESAFIO: FORMAS INCLUSIVAS DE LUTA

Segundo números do Censo 2000, 17,55% das mulheres negras brasileiras estão na faixa etária de 20 a 39 anos. A elas, soma-se 22,4% de negras com idades entre 10 e 19 anos. Estas informações indicam que a maioria das negras brasileiras contadas no Censo 2000 estava nas faixas etárias mais suscetíveis ao abortamento provocado (LAESER).

Já os dados disponibilizados por UNIFEM e IPEA na coletânea *Retrato das Desigualdades* (UNIFEM/IPEA, 2006) indicavam que, em 2003, as mulheres negras apresentaram 5,3 anos de estudo em média, sendo que a escolaridade mais alta – 6,6 e 7,9 anos de estudo – foi encontrada nas faixas etárias de 15 a 17 e 18 a 24 anos. Outros dados disponibilizados atestam os diferenciais de renda, de escolaridade, de acesso ao mercado de trabalho e aos serviços de saúde e previdência social, com piores posições para as mulheres negras nas diferentes faixas etárias em relação a mulheres e homens brancos em todas as regiões do país.

Nenhum dado disponível permite afirmar que as mulheres negras têm participação privilegiada ou não nas estatísticas sobre o aborto. No entanto, diferentes indicadores permitem suspeitar da maior vulnerabilidade destas mulheres ao abortamento em piores condições, diante da dificuldade de acesso dos serviços de saúde. Pesquisas já demonstraram que, no caso das mulheres negras que conseguem chegar aos serviços de saúde, parte importante de sua vulnerabilidade se estabelece diante da forma com que são atendidas por diferentes profissionais, resultando daí menor acesso a informações, procedimentos e equipamentos que, nos mesmos lugares e nas mesmas condições, estão disponíveis para as mulheres brancas (LOPES, 2003; LEAL, GAMA, CUNHA, 2003). Ou seja, o racismo é uma barreira importante também para a qualidade da atenção dispensada às mulheres negras, por induzir profissionais e gestores à sonegação de informações e de procedimentos necessários. O que permite supor que mulheres negras em processo de abortamento estarão mais vulneráveis a violências,



negligências, estando também mais expostas a sequelas em diferentes graus de gravidade e também à morte.

Os dados que atestam o acesso precário das mulheres negras à saúde falam também de um grande contingente de mulheres desassistidas, que abortam em condições de grande periculosidade e risco. Tais dados indicam também a existência de um importante contingente de mulheres negras que, impedidas de administrar a fecundidade segundo seus desejos, vivem gravidezes inoportunas, muitas vezes levadas a termo de forma também inadequada, sem pré-natal ou acesso à infra-estrutura fundamental a uma gravidez saudável. Se agregarmos dados de pesquisa que informam da maior vulnerabilidade das negras a complicações da gravidez por hipertensão arterial ou diabetes – o que obrigaria aos serviços de saúde e profissionais uma atenção mais aprofundada a estas mulheres e, via de regra, não acontece –, reconheceremos a forte participação que o racismo tem nas altas taxas de mortalidade materna (MARTINS, TANAKA, 2000) que incidem sobre este grupo. Os resultados do não enfrentamento do racismo nos diferentes níveis, inclusive nas pesquisas e nas políticas de saúde, alimentam o ciclo de iniquidades na saúde, sendo uma importante ferramenta de manutenção do *status quo*.

Diferentes correntes do movimento feminista e pesquisador@s reconhecem o vigor das iniquidades sociais e do racismo entre nós. Tais informações têm feito parte de diferentes discursos, inclusive, sobre a magnitude e importância da descriminalização do aborto. Mas este reconhecimento não tem sido suficiente para se privilegiar a perspectiva e as necessidades das mulheres negras nas lutas pelo aborto, ou mesmo, nas lutas feministas em geral, pela garantia dos direitos sexuais e reprodutivos e pela saúde.

Tal situação possivelmente traduz inconsistências e expõe contradições entre as lutas feministas pelo aborto e o estado atual das lutas das mulheres negras. Dois aspectos destas contradições são debatidos a seguir.



No caso da descriminalização do aborto, grande parte do que se defende publicamente refere-se ao estabelecimento do direito da mulher dirigir-se ao um serviço de saúde público ou privado para realizar os procedimentos necessários sem sofrer qualquer ameaça. O que significa dizer que, além de haver uma lei que defina o aborto como direito da mulher e obrigação do Estado (a exemplo dos diferentes aspectos da saúde), deverá haver serviços acessíveis e habilitados para realizá-lo; profissionais capacitados e receptivos; mulheres decididas e bem informadas acerca de seus direitos e necessidades; e o financiamento público para sua realização nos termos do SUS.

Podemos compreender o grau de complexidade que tais expectativas requisitam para que o direito ao aborto se torne realidade. Se considerarmos que as mulheres não são iguais, não vivem os mesmos desafios cotidianos, não são tratadas pelo restante da sociedade com as mesmas expectativas e demandas, não contam com as mesmas condições básicas de vida, não recebem a mesma atenção por parte do Estado e das políticas de saúde, veremos que cada item desta luta assume significados diferentes. Principalmente, veremos que, da perspectiva das mulheres negras, as energias de luta devem ser dirigidas não apenas para mudanças legislativas, mas para diferentes ações e estratégias que garantam o acesso a informações e serviços de saúde, como também a qualidade destes. Ou seja, que enfrentem o racismo, a desvalorização social das mulheres negras e de sua fecundidade e a forma como participam da prestação de serviços. Que alterem as condições materiais de vida e confrontem campanhas pelo controle da natalidade. Que promovam a expansão do SUS para todo o território nacional, com os mesmos padrões de qualidade. Que ofereçam ambientes acolhedores para gestantes e sua prole. Que possibilitem que o aborto seja um direito e uma necessidade expressa quando diferentes outros fatores que o transformam em imperativo inarredável sejam eliminados ou ao menos, controlados.

De que forma a luta contemporânea pelo aborto se debruça sobre estas questões?

TERCEIRO DESAFIO: RELIGIÃO *VERSUS* LAICIDADE

Um outro aspecto importante da luta contemporânea pelo direito ao aborto é o confronto em torno da moral e alguns dogmas cristãos. São disputas em torno dos interditos conservadores em relação à sexualidade, da proibição ao prazer sexual da mulher, da homossexualidade e da maternidade obrigatórias, principalmente. No entanto, tais disputas têm se desenvolvido com maior ênfase através da polarização entre feministas e sacerdotes cristãos e seus representantes, cujo exemplo mais vivo vimos acontecer recentemente durante a visita do cardeal Ratzinger, a mais alta autoridade da igreja católica no mundo, ao Brasil.

Por um lado, foi importante aproveitar toda a mobilização midiática que uma visita do Papa impõe. Este aproveitamento proporcionou maior visibilidade à luta feminista pelo aborto, dando visibilidade também aos debates no campo da moral e da religião que a envolvem. Por outro lado, talvez não se tenha avaliado com profundidade o impacto desta polarização sobre as lutas e os interesses feministas e de muitas mulheres brasileiras, religiosas ou não, católicas ou não, que recorrem ou não ao aborto.

Uma expressão importante do racismo patriarcal brasileiro tem sido, desde o regime escravocrata até os dias atuais, a condenação moral da mulher – em especial a mulher negra, mas não apenas ela – e de suas formas de expressão do corpo e da sexualidade. O controle do corpo feminino negro e, principalmente, sua negativização moral, têm ancorado e legitimado as violências sexuais perpetradas por homens brancos proprietários há muito tempo. Ou seja, a moral sexual é parte fundamental do modo como as relações raciais, de gênero e de poder se desenvolveram no período escravocrata e têm se mantido no regime racista instaurado a seguir. Assim, visibilizar na moral sexual os seus pressupostos ideológicos, que são seculares, é fundamental para deslegitimar suas iniciativas condenatórias.

No entanto, o estado atual dos debates deixa intocado o caráter ideológico presente nas posições políticas expressas por diferentes



segmentos religiosos, permitindo a manutenção de seu *status* de emanção do sagrado e, portanto, de sentença imutável.

Outro aspecto desta situação refere-se ao privilégio dos setores conservadores católicos como interlocutores políticos privilegiados, e consequentemente, entronizados no centro das disputas.

Vivemos um tempo de retomada dos fundamentalismos religiosos. Em grande parte, esta retomada, que acontece em diferentes partes do mundo a partir de diferentes matrizes, deve ser vista como resposta às profundas inseguranças produzidas em diferentes esferas pela radicalização capitalista produtora de instabilidades na vida contemporânea, em que o Consenso de Washington foi uma ferramenta importante. O desenraizamento cultural, a extrema espoliação econômica, o consumo desenfreado, a intensificação da violência e do desamparo são o outro lado da moeda da enorme cobiça propagada pelo fundamentalismo econômico neoliberal – que pavimentam as necessidades de soluções em diferentes planos, o que inclui o campo espiritual. E explicam as enormes disputas entre matrizes religiosas, seja entre cristãos e muçulmanos, seja entre diferentes denominações cristãs, por ampliação de seus adeptos e, com eles, de seus poderes de confrontação nas sociedades seculares.

Neste contexto, já tem sido propagada a extrema vulnerabilidade da religião católica, que tem perdido espaço e adeptos não apenas em decorrência de seus erros históricos, mas pelo ataque sistemático dos pressupostos individualistas e pela emergência do fenômeno (e cobiça) neopentecostal, que acontece em todo o mundo e também no Brasil. Foi certamente a necessidade de fazer frente a estas disputas que a viagem do líder católico ao país foi planejada. Ou seja, como parte da estratégia católica, particularmente dos setores conservadores dentro dela, de retomar posições perdidas – tanto para as fileiras da modernidade individualista quanto para as novas igrejas midiáticas conservadoras – e, ainda, de recompor seu campo de atuação política.

Desta perspectiva, é possível considerar que a polarização entre feministas e o papa católico em torno do aborto teve entre seus efeitos



permitir a reorganização do campo conservador católico, uma vez que a percepção de que feministas atacavam a liderança da igreja e seu dogma pode ter suscitado entre esta a necessidade de responder publicamente e de forma organizada ao debate. Foi o que possivelmente aconteceu, inclusive entre aqueles cuja adesão ao cardeal Ratzinger e seu campo conservador ainda não era um imperativo religioso. Muit@s católic@s moderad@s, até então relutantes, podem ter sido empurrados à adesão ao Papa como modo de afirmação pública da unidade da igreja, da validade de seus dogmas, especialmente como modo de reafirmar sua força diante de diferentes ameaças.

E ainda, nesta polarização, não deixa de surpreender o fato de a maioria das ações feministas não ter aproveitado a longa história e experiência de confronto em torno da moral sexual e do confronto com dogmas cristãos que as mulheres negras acumularam ao longo dos séculos no país. Tampouco se empreendeu análises consistentes dos possíveis impactos que o privilégio do sujeito católico como interlocutor na luta pelo direito ao aborto poderia ter sobre as mulheres – as mulheres negras, índias e lésbicas em particular – e pela eliminação de preconceitos fundados em dogmas morais e religiosos.

Assinale-se também a tomada de decisão pela polarização com a igreja católica, que desconsiderou, ou avaliou de modo apressado, o fato de grande parte das mulheres negras que professam alguma religião não ter qualquer afinidade com o cristianismo e suas diferentes expressões. E mais, ignorou-se o fato de que a adesão ao catolicismo não é, ao menos para as mulheres retratadas nos 2.135 estudos acima mencionados, um impedimento para a realização do aborto, uma vez que o perfil médio das mulheres que abortam inclui o catolicismo como religião.

E por fim, pouco se reconheceu o fato de que a radicalização dos debates em torno da laicidade do Estado deveria localizar-se não nos debates em torno de dogmas religiosos, mas possivelmente em sua ultrapassagem.



QUARTO DESAFIO: A MORAL SEXUAL CONTEMPORÂNEA

De que forma a luta atual pelo aborto dialoga e atende aos interesses já amplamente expressos de afirmação das identidades sexuais presentes na sociedade e nas disputas políticas?

Vivemos um tempo de ampla mobilização pública em torno da revogação das leis morais que instituem a heterossexualidade obrigatória. Lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais têm articulado movimentos sociais globais, cujo potencial transformador coloca-se exatamente na afirmação de vivência de sexualidades dissidentes da heteronormatividade. Ao colocarem-se publicamente como grupo político, privilegiam mobilizações em que a alegria e a festa coletiva buscam traduzir de forma ostensiva a vinculação entre sexo e prazer, entre diferença e alegria, em contraposição ao obscurantismo condenatório e às supostas obrigações de procriação e descendência. Para est@s, a procriação se coloca como possibilidade não necessariamente vinculada ao sexo, e tampouco à realização de desejos de maternidade e paternidade. E ainda, graças à disponibilidade tecnológica, novas conformações de corpos e a destituição de fronteiras biológicas embutem também uma confrontação com visões de fatalismo genético e sua associação com preceitos morais presentes nas diferentes religiões monoteístas.

Resta saber de que modo tais cenários participam das formas como lutamos pelo aborto. Será que atuam de modo a aproveitar e reforçar tais confrontos e fortalecer os diferentes segmentos, incluindo a luta feminista por autonomia e as lutas democráticas pela laicidade do Estado?

E ainda há, num plano diferente, outras articulações e rupturas com a moral sexual conservadora que podem estar participando ou não deste momento de luta. Estas são representadas pela exacerbação do individualismo e do hedonismo cada vez mais legitimados pelo estímulo ao consumo desenfreado, em que o prazer é transformado em mercadoria. Ou seja, uma nova moral sexual, agora mais permissiva, que induz ou obriga ao consumo sexual, está em desenvolvimento, apoiada num novo



patamar tecnológico, especialmente da medicina e da farmacologia. Seus determinantes e seus efeitos especialmente sobre as mulheres e sobre a decisão pelo aborto ainda são negligenciados entre nós.

QUINTO DESAFIO: AUTONOMIA, LEGISLAÇÃO E ESTADO

O principal resultado que se busca alcançar através da luta pelo direito ao aborto é sua descriminalização. Ou seja, temos buscado junto aos poderes legislativo, judiciário e executivo a extensão do direito ao aborto para outras mulheres além daquelas que foram estupradas ou que correm risco de morte.

Por diferentes razões, temos tido dificuldade em aproveitar o consenso social já estabelecido que propiciou a ruptura com o interdito do aborto, ainda que sob condições especiais – pois já existe concordância de sua legitimidade em nome dos interesses da mulher.

Temos tido dificuldade também em explicitar, em torno do aborto legal, as questões de poder e controle do corpo feminino envolvidas em sua aceitação por diferentes segmentos. Interesses misóginos determinam a viabilidade do aborto legal, uma vez que a permissão se estabelece em torno da necessidade de manutenção da propriedade do corpo da mulher pelo homem, com a mediação de suas instituições e poderes, com destaque para a heterossexualidade monogâmica, a polícia, os tribunais, o poder médico e os interesses econômicos de manutenção da mão-de-obra ativa em detrimento dos investimentos intensivos que um bebê significa.

E ainda, não temos dado atenção aos possíveis modos como a aliança entre feministas e o Estado, mediada por legisladores, gestores e juízes, impactam as lutas feministas por autonomia traduzidas na máxima “nossos corpos nos pertencem”, uma vez que não se considera a grande contradição embutida não apenas na reivindicação de mediação institucional, mas principalmente na afirmação questionável do Estado como expressão – ou como realizador – da autonomia feminina.



SEXTO DESAFIO: DIREITO VERSUS PODER

Um dos debates mais escamoteados ou evitados entre nós feministas envolvidas direta ou indiretamente na luta pelo aborto refere-se ao tema da morte, não apenas em relação @s religiosos@s e à sociedade em geral, mas também entre nós.

Temos evitado lidar com o fato de que aborto significa morte.

Ainda que possamos compartilhar com alguns setores a crença de que embrião não é pessoa – o que busca afastar acusações de assassinato e alguma outra forma de criminalização da indução à morte do embrião – nos resta o fato de que, sendo ou não pessoa, o embrião é uma forma de vida (ainda que sem garantias de perpetuação).

A morte não é um tema fácil, quaisquer que sejam as circunstâncias. Em torno dela e da vulnerabilidade em relação a ela, a humanidade construiu diferentes estratégias de compensação e apagamento do pavor que suscita. Ao mesmo tempo, elaborou diferentes interditos, seja através de leis seculares, seja pelas mãos da sacralização da vida. Tais interdições embutem a afirmação da morte como um poder que deve ter seu acesso restringido, condicionado ao exercício de outros poderes social ou institucionalmente conferidos.

É a partir da consideração da morte como poder que Michel Foucault criou o conceito de biopoder. Através dele, aponta que o poder de morte tem sido exercido com monopólio, inicialmente pelo senhor feudal e pelo rei. É através de seu exercício que se constitui a legitimação do poder do Estado e, junto com ele, dos grupos detentores de hegemonia política – ou, da perspectiva de gênero, o poder dos homens.

Na mesma direção refletiu Simone de Beauvoir, no primeiro volume de sua obra mais conhecida *O Segundo Sexo*. Disse a autora:

A vida não é para o homem o valor supremo. Ela deve servir a fins mais importantes do que ela própria. A maior maldição que pesa sobre a mulher é estar excluída das expedições



guerreiras. Não é dando a vida, é arriscando-a que o homem se ergue acima do animal; eis por que, na humanidade, a superioridade é outorgada não ao sexo que engendra e sim ao que mata. Temos aqui a chave de todo o mistério (BEAUVOIR, 1980, p. 84).

Não se trata aqui de recomendar o recurso das mulheres ao assassinato – ou ao aborto – como forma de reação ao biopoder e suas imbricações com o poder sexista, racista e misógino. Trata-se apenas de assinalar a necessidade de maior profundidade em nossas reflexões em torno deste assunto, especialmente da perspectiva do aborto como poder (e poder de morte), para que possamos compreender a magnitude dos entraves e desafios que enfrentamos como condição de possibilidade de debates e lutas mais amplas. Visando transformações mais consequentes com as demandas feministas de eliminação do racismo patriarcal e suas formas de controle sobre a mulher. Ao mesmo tempo arguindo os limites éticos, políticos e técnicos para o exercício dos poderes femininos e sua relação com a decisão pelo aborto.

SÉTIMO DESAFIO: A EUGENIA COMO BANDEIRA FEMINISTA

Uma das principais frentes da luta pelo aborto nos dias atuais é a obtenção de autorização judicial para o aborto em mulheres grávidas de bebês anencéfalos. Anencefalia é uma deficiência grave na formação do cérebro, que deixa de apresentar partes fundamentais para a manutenção da vida. Bebês que nascem com anencefalia possivelmente morrerão em pouco tempo: minutos, horas talvez.

Durante muito tempo a presença desta deficiência grave era constatada somente através de abortos espontâneos ou de partos a termo de crianças inviáveis ou natimortas. Atualmente, graças à tecnologia, é possível acompanhar as diferentes fases do desenvolvimento embrionário e fetal, de modo a se detectar, de forma precoce, alterações



que podem resultar em deficiências incompatíveis com o padrão de vida saudável que a sociedade, a família, pais e mães esperam para sua prole. Diante do diagnóstico precoce de alguma anomalia, uma das soluções propostas é o aborto, que conta com apoio de parte da sociedade geral, bem como profissionais do Judiciário e da medicina.

A campanha pela autorização do aborto nestes casos tem sido desenvolvida como uma ação estratégica na ampliação da autorização ao aborto no âmbito judicial. Seus *slogans* remetem ao impacto dramático que a gestação e o parto de anencefalo pode representar na vida de uma mulher, conforme veremos a seguir:

NÃO ME OBRIGUE A SOFRER

Campanha pelo direito à interrupção da gestação em caso de anencefalia

A anencefalia é uma má-formação incompatível com a vida. No Brasil, as mulheres grávidas de fetos com anencefalia são obrigadas a manter a gestação para enterrar o feto, instantes após o parto. Quase todos os países democráticos do mundo autorizam a interrupção da gestação de um feto com anencefalia.

O Supremo Tribunal Federal decidirá se as mulheres poderão interromper a gestação em caso de anencefalia. Nos dias 26, 27 e 28 de agosto ocorrerão as audiências públicas de instrução da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 54. O julgamento ocorrerá ainda em 2008.

O pedido da ADPF 54 é pelo direito de evitar o sofrimento. Nenhuma mulher deve ser obrigada a interromper a gestação. Nenhuma mulher deve ser obrigada a manter a gestação de um feto que morrerá.

Trata-se de uma campanha pelo direito ao aborto? Conforme podemos verificar, ela não aborda questões relativas à autonomia da



mulher em relação a seu próprio corpo. Tampouco assinala os impasses trazidos pela modernidade tecnológica em relação ao exercício desta autonomia e seus limites éticos. Ao contrário, a mulher apela à sociedade que cesse seu sofrimento, colocando-se como vítima impotente de um horror – um feto anencéfalo e potencialmente morto cresce em seu útero. Medicina, tecnociência e agentes de direito (advogados, juízes, promotores, legisladores) são os mediadores tanto da revelação deste horror, quanto de sua suposta solução. À sociedade solicita-se piedade. Aos juízes, autorização.

Podemos indagar, a partir desta Campanha, de que forma a perspectiva feminista participa desta mobilização. Por outro lado, pouco tem-se refletido sobre a aceitação de eliminação, via aborto, de humanos deficientes e a extensão desta decisão sobre a sociedade competitiva e desigual. A elaboração de sociedades perfeitas constituídas de seres humanos perfeitos é um projeto eugenista. No entanto, no processo de luta pelo aborto, não questionamos quais os significados e os limites da aceitação da eugenia, nem como nos prepararemos para enfrentar seus impactos (experiências anteriores vividas pela humanidade resultaram em grandes desastres).

As mulheres negras têm denunciado, durante as últimas décadas, o viés eugenista por trás das ações de controle da natalidade e esterilização em massa empreendidas no Brasil e no mundo. Muitas vezes embutida nos discursos e práticas supostamente em defesa de conceitos maleáveis como planejamento familiar e direitos reprodutivos. Para nós, eugenia é alternativa inaceitável e em contradição com pressupostos feministas.

No entanto, como vemos, as iniciativas da luta pelo aborto têm passado ao largo dos debates urgentes e necessários neste campo. Isto pode traduzir uma resistência à incorporação da perspectiva posta pelas mulheres negras há décadas.

Pode significar também outras coisas. Quais?



OITAVO DESAFIO: POTENCIALIZAÇÃO DAS LUTAS FEMINISTAS

Nos tempos atuais, e depois de muitas lutas, dissidências, diferenciações, é possível para muitas de nós afirmar, sem qualquer sofrimento, que o feminismo, como unidade singular, desapareceu, se é que alguma vez existiu. Longe de representar perdas, esta afirmação refere-se ao reconhecimento da multiplicidade de formas com que as mulheres, diferentes mulheres, confrontam o patriarcado e seus impactos sobre a vida econômica, social e política de todas e todos. Ou seja, trata-se de uma saudação aos feminismos atuantes.

Esta constatação implica também reconhecer que, em meio às diversidades, diferentes formas de luta, bandeiras e prioridades estão sendo postas por diferentes segmentos de mulheres. Multiplicidades que comungam a luta pelo aborto com a exigência de transformações da sociedade e do Estado, sua democratização efetiva significando a incorporação das perspectivas de diferentes sujeit@s polític@s envolvid@s.

Podemos verificar que, a despeito das diferenças, esta multiplicidade participa da atual luta pelo direito ao aborto irrestrito, o que nos obriga a indagar de que forma esta participação se dá de modo equitativo, ou seja, retroalimentando e potencializando, com a mesma intensidade, as diferentes prioridades e pautas de luta.

A abrangência desta articulação entre lutas pode ser questionada a partir de um exemplo emblemático: os critérios para a formação de alianças para além do campo feminista.

Amparadas numa visão de pragmatismo político, alianças têm sido feitas com diferentes setores. Entre eles, chamam a atenção setores há muito denunciados por diferentes correntes do feminismo como engajados no controle da natalidade de mulheres negras e índias; como responsáveis pela utilização dos corpos das mulheres como “campo de testes” de novas tecnologias contraceptivas, desrespeitando regulamentações internacionais sobre pesquisas em seres humanos, entre outros. Quem conhece, por exemplo, a luta feminista contra a experimentação com o Norplant, já publicada em livro, reconhecerá alguns dos atores.



Não surpreende o interesse destes setores pelo aborto. No entanto, entre as várias questões que se colocam, indagamos em que medida os interesses feministas podem ser partilhados com os interesses de controlistas de diferentes estirpes. De que modo é possível colocar num mesmo campo de ação política, por exemplo, organizações e pessoas que angariaram notoriedade por seu desrespeito aos interesses das mulheres, pela invasão de seus corpos, por colocar suas vidas em risco – em nome da necessidade de se testar um método contraceptivo hormonal que garantiria, principalmente, o poder e controle da indústria farmacêutica e da ciência sobre a fertilidade das mulheres – e que implantaram dispositivos em mulheres faveladas negras e descendentes de indígenas em diferentes cidades no país?

Estes setores podem ser considerados aliados das lutas feministas por autonomia e democracia? De que forma as lutas feministas antirracistas são consideradas e valorizadas nestas alianças?

Afinal, de que modo as diferentes bandeiras de luta, vocalizadas por mulheres negras, lésbicas e por demais grupos de mulheres que participam do feminismo, têm seus pressupostos de luta respeitados e potencializados através destas alianças?

INTERSECCIONALIDADE: FERRAMENTA DE ANÁLISE E APOIO À AÇÃO POLÍTICA

Para que possamos compreender e incorporar nas lutas e propostas do feminismo a multiplicidade que somos e vivemos, tem grande utilidade o conceito de interseccionalidade, criado por Kimberlé Crenshaw (2002). Este conceito permite dar um passo além na noção de discriminações múltiplas muito propaladas nas análises sobre a situação das mulheres negras na diáspora africana e também de diferentes grupos de mulheres. Além disso, permite destacar a simultaneidade das experiências de violência e a indivisibilidade de seus efeitos.

Ao problematizar a tendência a generalizações nas lutas pela igualdade de gênero e de raça, o conceito de interseccionalidade demonstra o



risco desta tendência de reforçar privilégios e hegemonias. Por exemplo, ao adotarem-se, na perspectiva das lutas pela equidade de gênero, propostas que não consideram as especificidades, desigualdades e diferenças entre as mulheres, arrisca-se a privilegiar as perspectivas daqueles grupos hegemônicos de mulheres em termos de raça, de classe social, de orientação sexual, de ter ou não deficiência, de residir ou não em áreas urbanas, etc. O mesmo se verifica em relação a propostas que objetivam a produção de equidade racial, uma vez que generalizações neste campo, voltadas, por exemplo, para todos os negros, podem levar ao reforço de perspectivas sexistas e privilégio de homens, de heterossexuais, e de tantos outros atributos hegemônicos. Isto pode se repetir nas pautas pela livre orientação sexual e expressão de identidade de gênero; pelos direitos de cidadania de portadores de patologias; das reivindicações das mulheres trabalhadoras rurais e pelos direitos de acesso aos territórios ancestrais das mulheres quilombolas, entre outras.

Tais considerações permitem repor no centro dos debates e da luta pelo direito ao aborto as ideologias, disputas, exclusões e violências que se desenvolvem na sociedade brasileira e que atingem, de modo diferenciado, as mulheres negras, mas não apenas a nós. Racismo, sexismo, lesbofobia, transfobia; desigualdades regionais e geracionais; desigualdades econômicas e pressões culturais, religiosas e estéticas; exigências de corpos supostamente saudáveis e (re)produtivos que exclui portador@s de deficiência e aquel@s distantes dos padrões exigidos e muito mais. Todos estes elementos estão colocados nas disputas em torno deste tema – como de todos os demais que buscam a ampliação dos direitos na sociedade brasileira – e sua desconsideração pode significar não apenas o favorecimento de segmentos já em condições privilegiadas, mas, principalmente, um reforço às opressões que impactam a vida do restante da população e de um grande contingente de mulheres.

É possível compreendermos, portanto, que é artificial – e mesmo muito difícil, talvez um tanto conservador e certamente ineficiente – isolar somente um dos fatores (o patriarcado, a moral sexual vigente, ou



os dogmas cristãos) ou seus efeitos, como objetivo único ou destacado para o confronto. Ao reconhecer a junção entre racismo, patriarcado, capitalismo, heterossexismo, entre outros, nos esquemas de dominação, a interseccionalidade reivindica análises e ações mais profundas. Tal aprofundamento é condição necessária para maior consistência política, coerência com os desejos de ruptura e transformação social, melhoria dos padrões de vida e empoderamento de todas as mulheres e não somente de uma minoria entre todas. Além do que, este aprofundamento possibilita (re)conhecermos a complexidade da luta política em que o direito ao aborto se insere, exigindo destas lutas maior amplitude (radicalidade) de análises e principalmente, de ações, perspectivas e propostas.

Em diferentes situações e medidas, grande parte das lutas empreendidas por mulheres negras, índias, trabalhadoras, lésbicas e por muitas outras tem convergido para o deslocamento da hegemonia branca, heterossexual e burguesa nos diferentes movimentos sociais e na definição dos caminhos e objetivos prioritários para a luta política, inclusive no feminismo. Nos primeiros tempos desta nova configuração política, estas propostas de deslocamento, em certos setores, longe de significarem uma ampliação da capacidade coletiva de responder às demandas da maioria, foram vividas como derrota ou como esvaziamento do que era visto como o “verdadeiro” movimento social, seja no feminismo e suas bandeiras, seja em outros setores. Para que este momento se encerre definitivamente, é preciso que as novas configurações participem das análises e interpretações da realidade e das agendas decorrentes deste processo.

É preciso que o enfretamento a todas as formas de opressão seja tarefa de tod@s, a todo o momento, qualquer que seja o tema ou objetivo específico da luta. Consequentemente, será possível ambicionarmos o estabelecimento de horizontes comuns, confortáveis, justos para cada parte, cada vertente. Pluralidade, coletividade, complementaridade devem ser imperativos éticos e políticos do feminismo – dentro e fora da luta pelo direito ao aborto. Agora. Já.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATISTA, Luis Eduardo. *Mulheres e homens negros: saúde, doença e morte*. 2002. Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2002.

Beuvoir, Simone de. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. t. 1.

CFEMEA. *Aborto e Saúde Pública: 20 anos de pesquisas no Brasil*. 24 abr. 2008. Disponível em: <<http://www.cfemea.org.br/noticias/detalhes.asp?IDNoticia=691>>. Acesso em: 19.08.2008.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 1º sem./2002.

LABORATÓRIO DE ANÁLISES ECONÔMICAS, SOCIAIS, HISTÓRICAS E ESTATÍSTICAS DAS RELAÇÕES RACIAIS-LAESER. Fichário das Desigualdades Raciais. Rio de Janeiro: Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em: <www.laeser.ie.ufrj.br>. Acesso em: 20/08/2008.

Lopes, Fernanda. *Mulheres negras e não negras vivendo com HIV/AIDS no estado de São Paulo: um estudo sobre suas vulnerabilidades*. 2003. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva). Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

LEAL, Maria do Carmo; GAMA, S G N; CUNHA, C B. Desigualdades raciais, sociodemográficas e na assistência ao pré-natal e ao parto, 1999-2001. *Revista de Saúde Pública / Journal of Public Health*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 100-1007, 2005.

MARTINS, Alaerte L.; TANAKA, A. C. D. Mulheres negras e mortalidade materna no estado do Paraná, Brasil, de 1993 a 1998. *Revista*



Brasileira Crescimento Desenvolvimento Humano, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 27-38, 2000.

MANZINI, Gabriela. Brasil tem um aborto para cada três nascimentos, diz Temporão. *Folha Online*. 26 jun. 2007. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u307057.shtml>>. Acesso em 18.08.2008.

UNIFEM / IPEA. *Retrato das Desigualdades*. Brasília, 2006. CD-Rom.



CORPO E SEXUALIDADE, ENTRE SOMBRAS E LUZES¹

Lucila Scavone

O objetivo deste texto é fazer uma reflexão dos debates feministas sobre a questão do corpo e da sexualidade, que, implicitamente, estão sintetizados no título desta Mesa-Redonda: “Saúde, Corpo e Sofrimento”. De fato, a atenção que o movimento feminista dedicou historicamente ao corpo esteve relacionada tanto às questões da saúde e do sofrimento, como aos seus reversos, ou seja, à doença e ao prazer. Da doença, “lado sombrio da vida” (SONTAG, 1984, p. 8), ao prazer, seu lado iluminado, o corpo não silencia, não dá trégua e sempre encontra um modo de expressar sua história.

Em diálogo vibrante com a sociedade, com o outro, o corpo é o *locus* subjetivo das expressões do sofrimento e do prazer, que podem, ou não, estar associados aos estados de doença e de saúde. Expressões e estados interligados, não se pode pensar em um sem seu outro. Mas, seria simples se fosse tão linear, como não o é. Há que se apreender os significados mais profundos das sensações e situações do corpo por meio das

¹ Este texto resulta da pesquisa que estou realizando: “Estudos de Gênero e Feministas: relações norte e sul”, financiada pelo CNPq e FAPESP, (2006-).



relações de poder que o atravessam e por sua subjetividade peculiar, se quisermos analisar seu lugar na sociedade e nas lutas feministas.

Ao enfatizar a politização do *privado* e dar visibilidade especial ao corpo e à sexualidade, o feminismo do final dos anos 1960 e início dos anos 1970 trazia à tona uma das revoltas contemporâneas mais importantes contra a submissão dos corpos, em seus variados aspectos. Este estado de sujeição foi resultante de um longo processo de vigilância e de controle social, que, ao longo dos séculos XVIII e XIX, resultou em “corpos dóceis” que se tornaram investidos pelo poder: “é dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 1977, p. 126).

O dispositivo corporal aprimorou-se no século XX e nestes inícios do XXI com o crescimento acelerado das tecnologias médicas, que abriram inúmeras possibilidades de intervenção no corpo humano. O feminismo contemporâneo acompanhou os resultados desse processo e aqui nos interessa evidenciar algumas das principais questões que este movimento levantou no que concerne à relação do corpo e sua sexualidade com a sociedade, na perspectiva do sofrimento e/ou do prazer proposta por esta Mesa-Redonda.

De fato, o feminismo, nos últimos quarenta anos, buscou compreender e agir sobre o corpo por diferentes abordagens: materialista, psicanalítica, intervencionista com ações políticas voltadas às urgências sociais (saúde, violência), construcionistas e pós-modernas. Se o corpo se perdeu neste caminho e hoje estamos “à procura do corpo perdido” (KRAUS, 2005, p. 39), é impossível sabê-lo, muito embora tal reflexão gere a ansiedade e o sofrimento da perda, a qual se traduz em perguntas aflitivas: onde e como o perdemos? Ele tornou-se outro, fusionado com as tecnologias e com a publicidade? Ou se radicalizou e objetivou sua passividade, sem perspectivas de externar sua subjetividade? Limitar-nos-emos, neste texto, a apontar as reflexões feministas, em seu tempo de origem e no tempo presente, que, por meio de suas ações e seus discursos, pensaram o corpo e a sexualidade em



suas semelhanças, diferenças, subjetividades e relações de poder, sem respostas absolutas.

FEMINISMO, SEXUALIDADE E PRAZER

Podemos considerar que as lutas feministas contemporâneas relacionadas à sexualidade estão voltadas para a busca da liberação do desejo e do prazer. Os corpos são tratados pelos feminismos como uma questão política, como um lugar de disputa de poderes, de prazeres desiguais, de sofrimentos inevitáveis, de subjetividades múltiplas. Poderes, corpos, desejos, prazeres e sofrimentos aparecem interrelacionados nas questões de gênero. Foucault (1977, p. 45) referiu-se as “*perpétuas espirais* de poder e prazer” em torno do sexo e do corpo, exercidas pela medicina, por pais e filhos, por adultos e adolescentes e, acrescentaríamos, por homens e mulheres. Estas espirais se encadeiam por meio de mecanismos complexos de excitação e incitação, tais como os discursos, os saberes médicos e pedagógicos que geram poderes. Romper com estas espirais, pela libertação, significa para os feminismos a ininterrupta apropriação do corpo e da sexualidade de gênero, a ininterrupta conquista do prazer fora dos padrões normativos. “A libertação abre um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas pelas práticas de liberdade”, que para Foucault (1994, p. 711) consistem em mecanismos de aprofundamento da libertação.

Ao procurar desconstruir o discurso dominante sobre o corpo, que estava apoiado no modelo hegemônico do prazer sexual masculino e heterossexual, o feminismo teve como um dos seus principais alvos no início dos anos 1970 a separação entre sexualidade e procriação. Tal separação implicava, antes de tudo, na afirmação de uma sexualidade prazerosa, que não poderia ser imposta pela descendência compulsória. O teor desta separação asseverava, primeiramente, a legitimidade da busca pelo prazer nas práticas sexuais não reprodutivas – a homossexualidade e a masturbação, entre outras –, criticadas e banidas pelos discursos morais dominantes: religiosos, políticos, pedagógicos, médicos.



Para alcançar o alvo que se propusera, o feminismo entrou com toda força na luta pela liberdade da contracepção medicalizada – que teve nas pílulas contraceptivas um dos seus grandes trunfos tecnológicos no controle em massa do crescimento da população – buscando afirmar a independência da sexualidade da reprodução. Isto significava não só libertar as mulheres da sexualidade procriativa, mas possibilitar-lhes a autonomia sexual, já que, até então, a sexualidade heterossexual estava, em grande medida, bloqueada pelos medos e sustos de gravidezes indesejadas e sucessivas. “Uma criança, seu eu quiser, quando eu quiser”, clamavam as feministas francesas para assegurar a contracepção livre e gratuita, independente de suas vidas sexuais.

Em primeiro lugar, esta era a afirmação de um sujeito coletivo que desejava e queria escolher e, portanto, ele não era uno e sim multifacetado. Portanto, naquele momento, a maternidade passou a ser uma escolha e com isto abriu a possibilidade de ser mais prazerosa. Tal acontecimento histórico, que separou, também, a sexualidade da maternidade, foi vivido intensamente pelas feministas dos anos 1970, que davam prioridade ao desejo de cada um/a: “as mulheres devem colocar no mundo somente crianças desejadas, portanto, devem conhecer e poder utilizar livremente os métodos contraceptivos, sem limites de idade e sem controle policial” (KOHEN, 1970, p. 99-108).

Cabe ressaltar que, os bloqueios do prazer sexual, por envolverem subjetividades, são muito mais sinuosos do que nossa imaginação supõe. Para o feminismo, o debate sobre o pertencimento do corpo, sobre sua apropriação, ou reapropriação, foi sempre plural. Entretanto, tratava-se de subjetividades com histórias de vidas psíquicas e sociais diferenciadas, que, por motivos diversos, podiam ou não, bloquear uma relação prazerosa. O feminismo lutava pela possibilidade de se fazer sexo pelo prazer, apesar de ao mesmo tempo, contribuir para a efetivação das políticas demográficas antinatalistas, que visavam o controle do crescimento demográfico e não o prazer. A busca pelo prazer ficou subsumida na política de controle da natalidade em pa-



íses como o Brasil, que utilizou métodos contraceptivos radicais para diminuir a população,

Entretanto, é possível dizer que este paradoxo não comprometeu o teor do discurso feminista pela busca do prazer e pela autonomia sexual das mulheres, pois ele implicava produção de saberes. Além disso, o feminismo tratava de questionar a desigualdade nas responsabilidades pelo uso da contracepção nas relações heterossexuais, questão alheia às políticas de controle da natalidade. Cabe lembrar que esta desigualdade ainda permanece um fato social irrefutável, de mudanças tão lentas, quanto desanimadoras.²

O questionamento feito pelo feminismo dos anos 1970 sobre a desigualdade na contracepção buscou subverter uma das normas mais permanentes da dominação masculina, tratada como um determinismo biológico pelo fato de os homens não serem corporalmente programados para procriar – até as possibilidades tecnológicas provarem o contrário – deixando-os alheios às questões reprodutivas.³ O cerne do recado feminista era – e ainda é, quando se trata da implantação de políticas públicas contraceptivas, no caso do Brasil – que uma maior igualdade na contracepção propiciaria um maior prazer na sexualidade heterossexual. Como os dados indicam, esta faceta da dominação masculina ainda persiste.

A atenção das políticas públicas para as doenças sexualmente transmissíveis, com destaque para a AIDS, que incentivou o uso do

² Dados do MS/PNAD/2006 mostram que, no Brasil, as mulheres continuam os principais sujeitos da contracepção. Em 2006, para 21,8% de mulheres que se esterilizam, temos 3,4% de homens esterilizados. Comparando com os dados do PNAD/1996, observa-se que, em 10 anos, houve uma diminuição da esterilização feminina de 5,5% e um aumento da esterilização masculina de 1,8%.

³ A experiência da gravidez masculina ainda é ficção, talvez, não tão longínqua. No filme *Junior*, Arnold Schwarzenegger, símbolo de uma hipermasculinidade, faz o papel de um cientista que utiliza seu corpo para testar um medicamento que engravida e acaba seduzido pela possibilidade de ser um pai/mãe. Ao levar a gravidez a termo, seu corpo hipermásculo adquire também, as características biológicas do corpo feminino grávido e se transforma em um corpo para o qual ainda não há uma representação prévia discursiva (LYKKE, 2003).



preservativo masculino, também, mostra esta desigualdade. Neste caso, o medo da doença falou mais alto que o apelo à contracepção, e os homens passaram a aderir mais ao uso do preservativo. Apesar de que este fato não conseguiu evitar, no Brasil, o crescimento progressivo do número de mulheres infectadas por seus companheiros. Por outro lado, a sexualidade associada a uma doença sem cura mereceu um destaque considerável nos debates feministas e filosóficos, já que esta associação recolocava em pauta o imaginário social repressivo da sexualidade e o poder instituído do discurso médico, entre outras inúmeras questões (SONTAG, 2007).

Se sobre essas diferenças biológicas construíram-se demarcações políticas e culturais dos gêneros, elas também serviram para a desapropriação médica de um saber historicamente constituído pelas mulheres. O domínio do saber sobre seu próprio corpo é uma fonte de prazer por ser uma prática de liberdade e, portanto, foi por este caminho que o feminismo passou a produzir saberes. A reapropriação do saber feminino sobre o funcionamento do corpo e sobre a sexualidade foi um alvo importante do discurso e ação feminista dos anos 1970. Ela significou não só recuperar um percurso histórico e um saber adquirido na prática dos cuidados com a saúde pelas parteiras, curandeiras, matronas que até o século XVIII ocupavam-se da saúde, mas também a busca contemporânea pelo conhecimento de uma sexualidade não subjugada, com identidade própria (KNIBHIEHLER, FOUQUET, 1977; EHRENREICH, ENGLISH, 1973). As feministas se empenhavam em redescobrir as especificidades da sexualidade feminina independentemente da masculina e questionavam e discutiam os medos e bloqueios femininos, constituídos na história da dominação, em “grupos de reflexão” que se espalharam pelo mundo afora em busca de outras vivências corporais.

Nesse período, era comum encontrar em publicações militantes explicações sobre o funcionamento do corpo, conselhos de autocuidado e de autoexame, práticas que foram sintetizadas no livro *Our bodies, ourselves* (THE BOSTON WOMEN’S HEALTH BOOK COLLECTIVE,



1971), cujo sucesso comercial extrapolou o espaço militante e contribuiu para difundir idéias do feminismo contemporâneo sobre saúde reprodutiva.⁴ Havia nessas idéias e ações um lado educativo: o conhecimento do corpo e de seu funcionamento era imprescindível para que cada mulher pudesse usufruí-lo melhor. Em geral, este aprendizado era passado nas práticas dos próprios “grupos de consciência”. Práticas que, após a derrubada das barreiras dos preconceitos, foram reabsorvidas com finalidades consumistas, por outros setores da sociedade, sobretudo, a indústria farmacêutica e a medicina.

Em relação à sexualidade feminina, emergiam inúmeras questões, surgidas na dinâmica dos grupos de reflexão, tais como as causas da frigidez, o medo da perda da virgindade, a classificação dicotômica de orgasmos, a prática da simulação do orgasmo feminino, as causas da heterossexualidade compulsória. Dissecando passo a passo a construção da frigidez feminina, o contradiscurso feminista analisava os problemas da perda da virgindade: transgressão de um tabu, medo da dor, medo de contrair uma doença venérea, medo de engravidar. Por trás de um medo mítico, o fato de estar em uma relação de dominação, sem sabê-lo, era uma questão política relevante (ROCHEFORT, 1970).

Com a necessidade de aprofundar o conhecimento sobre o prazer feminino, o contradiscurso feminista estabeleceu uma distinção entre “orgasmo clitoridiano e orgasmo vaginal”, levando-o a desconstruir a heterossexualidade normativa que define o prazer das mulheres com base no prazer masculino. Ao mesmo tempo, este contradiscurso criticava os deslizes androcêntricos da teoria freudiana, que tratou o orgasmo clitoridiano como infantil. Ao afirmar o orgasmo clitoridiano, as feministas colocavam em questão o papel masculino na relação

⁴ Este livro nasceu de um grupo de feministas norte-americanas em 1970 foi um sucesso comercial sem precedentes na área. Traduzido em mais de 20 línguas, reeditado e atualizado ao longo das inúmeras edições, é um livro de linguagem acessível, com informações úteis sobre o corpo, a sexualidade e a reprodução. Seu caráter comercial foi muito criticado por algumas correntes do feminismo.



heterossexual: “se o clitóris destitui a vagina como centro da fruição feminina, os homens podem deixar de ser sexualmente indispensáveis”. Tal debate tinha, também, como objetivo desconstruir a “instituição heterossexual” (KOEDT, 1970).

De fato, esta questão ainda parece ser ameaçadora, pois ao trazê-la em público nesta Mesa-Redonda, ouvimos o depoimento de um médico/sexólogo sobre o orgasmo feminino: garantiu-nos que o orgasmo feminino era um só e que testes médicos haviam constatado o número de fruições, por segundo, das mulheres no clímax do ato sexual. Havia nesta conclusão categórica outra idéia dissimulada, daqueles que tentam ignorar as peculiaridades do prazer ou do sofrimento alheio; numa postura que se pretende instituída de poder: a ciência da saúde conhece mais sobre as mulheres do que elas mesmas.

Alguns discursos feministas nos lembram, ainda hoje, o quanto, na cultura da dominação masculina, o tamanho do pênis é considerado como uma importante fonte de prazer feminino, e como esta informação é assimilada pelas mulheres. Revistas femininas contemporâneas costumam fazer matérias sobre o assunto, tratando-o mais como problema (ou sorte) do que como dado fisiológico de cada homem, já que o foco do discurso está centrado no prazer da penetração. Portanto, pênis substitutivos com tamanhos avantajados e com saliências diversas que provoquem maior fricção são acessíveis em lojas de produtos eróticos. Ao definir o clitóris como fonte de prazer, o feminismo dos anos 1970 já ressaltava as

significações fundamentais de resistência a uma heterossexualidade compulsória e onipresente baseada na penetração, no prazer masculino, em sua obsessão pelo tamanho do pênis, símbolo maior de poder social, de poder sobre as mulheres, de prestígio entre os homens. [...] o tamanho do pênis é garantia de maior fricção e de prazer para os homens, mas no imaginário social que institui a penetração como o “verdadeiro sexo” é apresentado como exigência feminina (SWAIN, 2008, p. 289).



Entretanto, para Kristeva (2002, p. 212) há dois gozos que parecem ser possíveis para as mulheres: “o gozo fálico [...] que mobiliza o clitóris. [...] e outro gozo que a fantasia imagina e realiza visando mais profundamente o espaço psíquico, mas também, o espaço do corpo. [...]. Nada prova que esse outro gozo seja absolutamente necessário para a realização psíquica de uma mulher”. De fato, teóricas feministas francesas, ligadas à Psicanálise e à Escrita, como Júlia Kristeva, Luce Irigaray, Hélène Cixous, aprofundaram as peculiaridades e diferenças das mulheres em relação à sexualidade, ao corpo e ao lesbianismo rejeitando a noção de uma sexualidade homogênea, uniforme, universal. Esta corrente, pós-1968, busca “dar uma linguagem às experiências corporais e intersubjetivas deixadas mudas pela cultura anterior” (KRISTEVA, 2002, p. 222).⁵ Luce Irigaray foi uma das autoras que construiu uma análise que aprofundava a diferenciação entre os sexos, seja pela maternidade, ou pela relação primeira que uma mulher tem com outra mulher, no “corps-a-corps avec la mère”, levantando elementos para afirmar uma essência ontológica feminina. Assim, afirmava que a relação “arcaica e primária” à homossexualidade feminina é advinda deste vínculo corporal na gravidez (IRIGARAY, 1981, p. 32). Hélène Cixous, por sua vez, ao desconstruir a linguagem de um sujeito universal, considera as múltiplas possibilidades da sexualidade feminina: “O que me impressiona é a infinita riqueza de suas constituições singulares: não podemos falar de uma sexualidade feminina, uniforme, homogênea [...] nem, tampouco, de um inconsciente semelhante. O imaginário das mulheres é inesgotável. Como a música, a pintura, a escrita: o fluxo de suas fantasias é extraordinário” (CIXOUS, 1979, p. 39; tradução livre).

A questão da homossexualidade era abordada de outra forma pelas feministas materialistas, que criticavam o sistema capitalista em sua associação com o sistema patriarcal. A heterossexualidade compulsória era muito criticada por elas, mas não era tratada como sistema

⁵ A expressão “cultura anterior” é uma referência ao feminismo universalista.



independente. Christine Delphy, na França, seguidora de Simone de Beauvoir, foi e ainda é uma expoente destas idéias. Entretanto, dentro deste mesmo grupo, outra corrente, sob a liderança de Monique Wittig,⁶ fazia uma crítica radical à heterossexualidade, considerando-a um sistema, de modo que a luta feminista não passava somente pelas transformações do sistema capitalista e patriarcal, mas pela afirmação política do lesbianismo radical. Wittig concebia a homossexualidade como a recusa de uma identidade masculina ou feminina: “recusar em se tornar heterossexual (ou de ficar) sempre quis dizer recusar, conscientemente ou não, em se tornar uma mulher ou um homem” (1980, p. 78). Assim, só a homossexualidade poderia abalar radicalmente a estrutura do patriarcado.⁷ As obras literárias de Wittig foram bem aceitas pelas feministas dos Estados Unidos da América. Tanto Wittig, como Irigaray, Cixous e Kristeva – cujas obras também foram muito utilizadas nos departamentos de literatura e filosofia norte-americanos – tiveram grande influência na construção do pensamento feminista pós-moderno, que se consolidou neste país.

Se o debate entre as heterossexuais e homossexuais dividiu radicalmente as feministas francesas a partir do final dos anos 1970, ele já anunciava as divisões mais profundas que atualmente ocorrem nos estudos feministas e de gênero pelo mundo afora: materialistas, lésbicas, pós-modernas, *queers*, entre outras e outros. Nos EUA, a publicação do artigo “Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality”, de Gayle Rubin em 1984, ao criticar o essencialismo do *status* da sexualidade normativa, lança a questão da multiplicidade de manifestações sexuais que, do seu ponto de vista, deveriam ser tratadas independentemente do feminismo, devido a sua complexidade e as inúmeras comunidades formadas por grupos sexuais.

⁶ Pensadora e escritora feminista francesa. Viveu nos Estados Unidos, dos anos 1970 até sua morte, em 2003. Lecionava na Universidade do Arizona.

⁷ Cabe lembrar que o conceito de patriarcado passou a ser utilizado pelo feminismo radical, nos anos 1970, trazendo para a cena política a idéia de um sistema patriarcal (DELPHY, 1981).



Não podemos esquecer que as idéias da liberação sexual do feminismo contemporâneo se contextualizavam nos anos 1960 em um diálogo permanente entre a Europa, especialmente a França, e os Estados Unidos. Estes foram os anos dos protestos contra a guerra do Vietnã, da contracultura, da emergência do *black power*, dos movimentos estudantis, de Betty Friedan, nos Estados Unidos; dos situacionistas Guy Debord e Raoul Vaneigem, das querelas dos existencialistas com os estruturalistas, de Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida, do Maio de 1968, na França. A sexualidade foi um dos primeiros temas de reivindicação do movimento francês de 1968: os estudantes (homens), da Universidade de Nanterre, norte de Paris, reclamavam um regulamento mais liberal nas cidades universitárias, pelo direito de visitar as estudantes (mulheres) em seus quartos, enquanto a visita das mulheres aos quartos dos homens já era permitida (SCAVONE, 2008). A liberdade sexual estava em pauta e, de maneira implícita, as mulheres se implicavam.

As publicações da *intelligentsia* americana e francesa nos anos 1970 evidenciavam o que ocorria nas práticas sociais. O livro da teórica feminista radical Kate Millet (1970), *Sexual Politics*, por exemplo, erigia uma crítica ao patriarcado ocidental pela análise da literatura sexista e heterossexista de D. H. Lawrence, Henry Miller e Norman Mailer, tendo como contraponto a literatura do escritor francês Jean Genet, homossexual assumido. A comparação crítica feita por Millet trazia elementos para outras expressões da sexualidade, já que Genet, um transgressor, tratava do mundo dos bordéis, da prostituição, dos *outsiders*. Práticas sociais, idéias, análises, discursos que expressavam a vitalidade deste momento histórico no qual a voz coletiva do feminismo contemporâneo emergiu.

ANTIGAS E NOVAS QUESTÕES

O feminismo, em toda sua diversidade teórica e política, trouxe à tona questões precursoras sobre a sexualidade, ao buscar libertar as



mulheres dos dispositivos do controle sexual, em suas expressões de prazer e sofrimento. Como descrever o prazer, e ao mesmo tempo a dor, da fruição da vida? Ou, ao contrário, o sofrimento das amarras de um corpo aprisionado, doente, mas que nele pode encontrar prazer? Como se desembaraçar das redes que lhe enredam?

Ao interpretar Foucault, Susan Bordo comenta que os corpos estão “marcados pelo cunho das formas históricas predominantes de individualidade, desejo, masculinidade e feminidade. Essa ênfase lança uma sombra carregada e inquietante sobre o panorama contemporâneo. Pois, em comparação com qualquer outro período, nós, mulheres, estamos gastando muito mais tempo com o tratamento e a disciplina de nossos corpos” (1997, p. 20). Se o prazer sexual almejado pelos feminismos foi comercializado, banalizado e transformado em fonte de novas imposições e obrigações que padronizam o corpo, ele foi, também, bálsamo, ponto de fuga, protesto, subversão, criação, prática de liberdade, que permitem ao corpo viver, na *pequena morte*, a suave fluidez do tempo biológico.

De um lado o dispositivo da sexualidade se aperfeiçoou e “continua em pleno funcionamento, cada vez mais sutil e sofisticado, capturando as práticas amorosas e sexuais, modelando os corpos, codificando as condutas, instituindo os gestos, definindo os gostos e, acima de tudo, constituindo o desejo”; por outro lado, “deparamo-nos com novos fluxos, ações insubordinadas, gestos rebeldes, interferências ácidas, mesmo quando lúdicas, que correspondem a pontos de saída dos modos falôcentricos de pensar” (RAGO, TVARDOUSKAS, 2008, p. 184-185). Estas continuidades e rupturas ficaram mais transparentes nas duas últimas décadas nas ações e teorias filosóficas, políticas, culturais e artísticas feministas que buscam entender e interpretar o tempo presente. As linguagens da arte e da cultura estão atentas a estes paradoxos e buscam sair do espaço sombrio desta dominação com novas mensagens, que tematizam o corpo, a sexualidade e a subjetividade e exercem um olhar feminista que busca entender o que está



se passando ao seu redor, “para além da figura da mulher” (RAGO, TVARDOUSKAS, 2008, p. 191) e de seu corpo.

Mais que isto, o pensamento filosófico e político do/s feminismo/s contemporâneo/s atualizaram as antigas questões feministas, lançando um olhar crítico e criativo para os avanços da ciência e da tecnologia que tornaram as relações de poder mais complexas e difusas (GROSZ, 2000; BUTLER, 2003; REIS, 2007). Neste aspecto contemporâneo, são inúmeras as possibilidades positivas e negativas que o imenso dispositivo tecnológico e científico nos possibilitou ao corpo e à sexualidade. Além da comunicação rápida, instantânea e visual, entre outras inúmeras questões propiciadas pelos avanços tecnológicos, é apropriado aqui ressaltar a questão da interferência direta no corpo, em referência à sexualidade. O corpo pode ser modificado, aperfeiçoado, assim como suas características sexuais, pelo avanço das biotecnologias e, portanto, uma das questões é como usufruir das possibilidades que nos são oferecidas sem cair na normatização consumista e individualista que elas pressupõem? Ou, por outro lado, como “manter a distância em relação ao relativismo e ao derrotismo niilista? [...] Um dos paradoxos mais seguidamente realçado, na nossa época, é justamente o conflito entre a urgência de encontrar meios novos e alternativos para uma ação política e ética e a inércia ou a defesa dos interesses pessoais do neoconservadorismo” (BRAIDOTTI, 2003, p. 38; tradução livre).

Podemos aumentar os seios, cortá-los, mudar de sexo, conservar ‘defeitos’ em nosso corpo, utilizar objetos eróticos variados, viver muito mais do que nossos antepassados e, ao mesmo tempo, estar enredados na manutenção de um dispositivo de poder, cujo trabalho incessante é o da dominação. O prazer e a liberdade subjetiva que estas interferências podem ocasionar, em cada caso, precisam ser mais discutidos, como mostram estudos sobre os diversos aspectos que envolvem tais intervenções tecnológicas. Braidotti lembra o “*potencial liberador e transgressivo*” das tecnologias, e igualmente a necessidade de se criar uma “*ética da viabilidade*” que não consistiria somente no



sentimento de “compartilhar riscos”, mas, também no “orgulho suscitado pelas realizações tecnológicas e a riqueza que lhes acompanha”. Propõe a autora que o feminismo vá contra a apropriação predadora destas tecnologias, a qual insiste em efetivá-las sob uma concepção “branca, masculina, capitalista e normatizada do sujeito”. Resta saber em que medida a utilização destes recursos tecnológicos pode ser viável subjetivamente e não produzida pelo dispositivo da sexualidade. Sob este ponto de vista, Braidotti pretende associar um sujeito nômade com uma postura materialista e feminista, sobretudo, um sujeito que tenha corpo e que possa ser sexualmente diferenciado frente à força deste dispositivo (BRAIDOTTI, 2003, p. 39).

Algumas mudanças nas práticas do corpo e sexuais podem nos dar pistas para compreender este impasse. Se considerarmos que o princípio da “recusa da mulher-objeto, que impregna toda a questão do corpo e de sua reapropriação, é emblemática da relação tensa, senão impossível, entre feminismo e objeto” (FASSA, KRAUS, MALBOIS, 2005, p. 5), já estamos abrindo a possibilidade de outra relação com as novidades tecnológicas e, em última instância, com os objetos. De fato, esta relação tensa já tem sido discutida pelo feminismo, em vários sentidos. Considerar a possibilidade do “objeto personificado” para a busca do prazer, por exemplo, é uma delas (SAUL, 2005). A personagem de *Sex in the city* que fica dependente-apaixonada pelo seu vibrador, recusando-se a procurar outra relação, passa a mensagem de que o uso deste objeto não é transgressor e, ao mesmo tempo, indica que o objeto se personifica. Poderíamos, também, questionar, como o faz a teórica e militante *queer* Marie-Hélène Bourcier (2006), se a substituição do pênis por outros instrumentos, isto é, pelos objetos tecnológicos, questionaria radicalmente a economia da penetração heterossexual? E, neste caminho, deixar em aberto outra dúvida: a impotência masculina e a frigidez feminina seriam resolvidas em outra forma de economia sexual, onde os objetos seriam personificados?

Em contrapartida, a persistência destes “problemas sexuais” não poderia estar indicando que a sua permanência é produtiva para o



dispositivo da sexualidade? Ou, ao contrário, eles não estariam exprimindo uma insubmissão subjetiva no espaço paradoxal onde se configuram os corpos dóceis? Espaço este cujo pêndulo tende para uma prática de prazer como manifestação compulsória e sem subjetividade, expressando a produtividade positiva do poder (FOUCAULT, 1979).

O discurso sobre a sexualidade feminina e masculina continua, em grande medida, normalizado pela ciência e pela tecnologia, pela comunicação e pela educação: os sintomas são tratados com medicamentos, ou com conselhos, que, em geral, são dirigidos aos homens. E, quando dirigidos às mulheres têm os homens como alvo. Guias de sexualidade, por exemplo, propõem formas miraculosas do aumento do pênis e conselhos aos homens para maior exploração das zonas erógenas das mulheres, enfim, formas de “proporcionar maior prazer ao casal”. Em várias ocasiões, o discurso feminista erigiu uma crítica ao conceito técnico, médico, do casal, que apaga a subjetividade de cada um. Exemplo disto é o processo de reprodução assistida (RA), no qual os homens ou são doadores de esperma, ou acompanhantes afetivos, aliás, estes últimos são mais recorrentes em clínicas de RA do que em clínicas de aborto. O discurso médico constrói o casal como o objeto legítimo da reprodução, o que, aliás, nas clínicas de RA dos serviços públicos de saúde brasileiros, só pode se tratar de um casal heterossexual. Entretanto, é no corpo das mulheres que se passa a maioria dos procedimentos: a preparação hormonal, a captura dos óvulos, a implantação dos embriões, com todas as consequências à saúde física e mental que não cabe aqui discutir (LABORIE, 1992).

Em relação à sexualidade, a crítica feminista ao discurso sobre o “prazer do casal” questiona de qual sujeito e qual prazer se está falando, enfim, a idéia de um plural bem singular: um prazer que pode significar tornar o corpo do outro um objeto para seu próprio prazer. Portanto, o debate a partir dos anos 1990 não tratava mais só da identidade do corpo feminino em relação ao corpo masculino, mas de uma



multiplicidade de corpos com suas manifestações sexuais próprias e diferenciadas: lésbicos, gays, transexuais, sadomasoquistas, e outras. Se as diferentes formas de sexualidade estariam reforçando uma sexualidade viril ou a permanência das tecnologias masculinas de poder, é problema que poderia ser melhor pesquisado para além da disputa política entre as correntes que concorrem pela melhor resposta às injunções da dominação masculina, ou à opressão de um sistema que continua classificando e marginalizando as “sexualidades periféricas” (FOUCAULT, 1977).

Enquanto isto, o feminismo continuou associando as questões reprodutivas e sexuais à violência do poder masculino sobre o corpo das mulheres, tais como a ablação do clitóris nos países africanos; as esterilizações e abortos forçados nos programas de planejamento familiar na China; o assédio sexual ou moral no mundo do trabalho, entre outros. Violência que, nestes casos, costuma ser justificada pelas tradições e costumes de um povo, ou por políticas demográficas antinatalistas, ou, ainda, pela produtividade do capitalismo pós-colonial e por uma espécie de naturalização do corpo feminino, a qual alimentaria um estado permanente de dominação.

Neste percurso, a sexualidade masculina se mantém, em grande medida, como referência da sexualidade humana, muito embora sua universalidade tenha sofrido abalos consideráveis nos últimos trinta anos pelo impacto dos movimentos feministas, gays, lésbicos e *queers*, com uma maior aceitação da diversidade sexual. Tais evidências sugerem que esta questão de fundo colocada inicialmente pelo feminismo ainda persiste. Por outro lado, seus desdobramentos políticos e teóricos, em inúmeras questões específicas, não deixaram de enfatizar a persistência da dominação masculina, e talvez, seja o único traço de união na diversidade. Enquanto isto, o corpo, em suas expressões de prazer e sofrimento, é um alvo permanente das reflexões feministas abrindo-lhe as possibilidades do tempo que está por vir.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORDO, Susan R. O corpo e a reprodução da feminilidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JACAR, Alison; BORDO, Susan R. (org.). *Gênero, corpo e conhecimento*. Tradução de Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997. p. 19-41.

BOURCIER, Marie-Hélène. Cultural studies et politiques de la discipline: talk dirty to me. Disponível em: <www.multitudes.samizdat.net>. Acesso em: 15.09.2006.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CIXOUS, Hélène. Le rire de la Méduse. *Revue L'Arc: Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, Paris, n. 61, p. 39-54, avr./mai/juin 1979.

DELPHY, Christine. Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles. *Nouvelles Questions Feministes*, **Paris**, vol.2, n. 2, p. 59-74, oct. 1981.

EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Dreide. *Sorcières, Sages-Femmes et Infirmières*. Michigan: Black and Red, 1973.

FASSA, Farinas; KRAUS, Cynthia; MALBOIS, Fabienne. Histoire d'objets. *Nouvelles Questions Féministes*, Liège, v. IV, n. 1, p. 4-11, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994. v. IV.

GROSZ, Elizabeth. Corpos reconfigurados. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 14, p. 45-86, 2000.



IRIGARAY, Luce. *Le corps-à-corps avec la mère*. Paris: La Pleine Lune, 1981.

KOEDT, Anne. Le mythe de l'orgasme vaginal. *Revue Partisans* Paris , n. 54/5 , p. 50-53, 1970.

KNIBHIEHLER, Yvonne; FOUQUET, Catherine. *Histoire des Mères*. Paris: Montalba, 1977.

KOHEN, Anne. Une lutte des femmes à propôs de La maternité: réflexion et mise em pratique. *Revue Partisans*, Paris , n. 54/5 , p. 99-108, 1970.

KRAUS Cynthia, "Avarice Épistémique" et économie de la connaissance: le pás rien du constructionnisme social. In: ROUCH, Hélène; DORLIN, Elsa; FOUGEYROLLAS-SCWEBEL, Dominique (org.). *Le corps, entre sexe et genre*. Paris: L'Harmattan, 2005. p. 39-59.

KRISTEVA, Julia. *As novas doenças da alma*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

LABORIE, Françoise. Rapports sociaux des sexes dans les nouvelles technologies de la reproduction. *Cahiers du Gedisst*, Paris: Iresco/CNRS, n. 3, p. 29-36, 1992.

LYKKE, Nina. Corps-cyborg et bioéthique féministe: le cas de "Junior". In: PNSART, Marie-Geneviève (org.). *Genre et Bioéthique*. Paris: VRIN, 2003. p. 15-26.

RAGO, Margareth; TVARDOUSKAS, Luana S. O corpo sensual em Márcia X. In: STEVENS, Cristina M. T.; SWAIN, Tânia Navarro. *A construção dos corpos: perspectivas feministas*. Florianópolis: 2008. p. 183-205.

REIS, Ana Regina G. O ethos em tempos de bioética: o site como tropo. In: FERREIRA, Verônica; ÁVILA, Maria Betânia; PORTELLA, Ana Paula (org.). *Feminismo e novas tecnologias reprodutivas*, Recife: SOS Corpo, 2007. p. 79-94.

ROCHEFORT, Christiane. Le mithe de la frigridité féminine. *Revue Partisans*, Paris , n. 54/5 , p. 120-132, 1970.



RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: VANCE, Carole (ed.). *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. Boston and London : Routledge & Kegan Paul, 1984. p. 267-319.

SAUL, Jennifer M. Objetificação, pornographie et l'histoire du vibromasseur: traiter les choses comme des personnes et les personnes comme des choses. *Nouvelles Questions Féministes*, Liège, v. IV, n. 1, p. 38-51, 2005.

SCAVONE, Lucila. O Feminismo e maio de 1968. In: ENCONTRO ANUAL ANPOCS, 32, 2008, Caxambu. Texto apresentado na Mesa-Redonda *Democracia e Feminismo: 20, 40, 60 anos*.

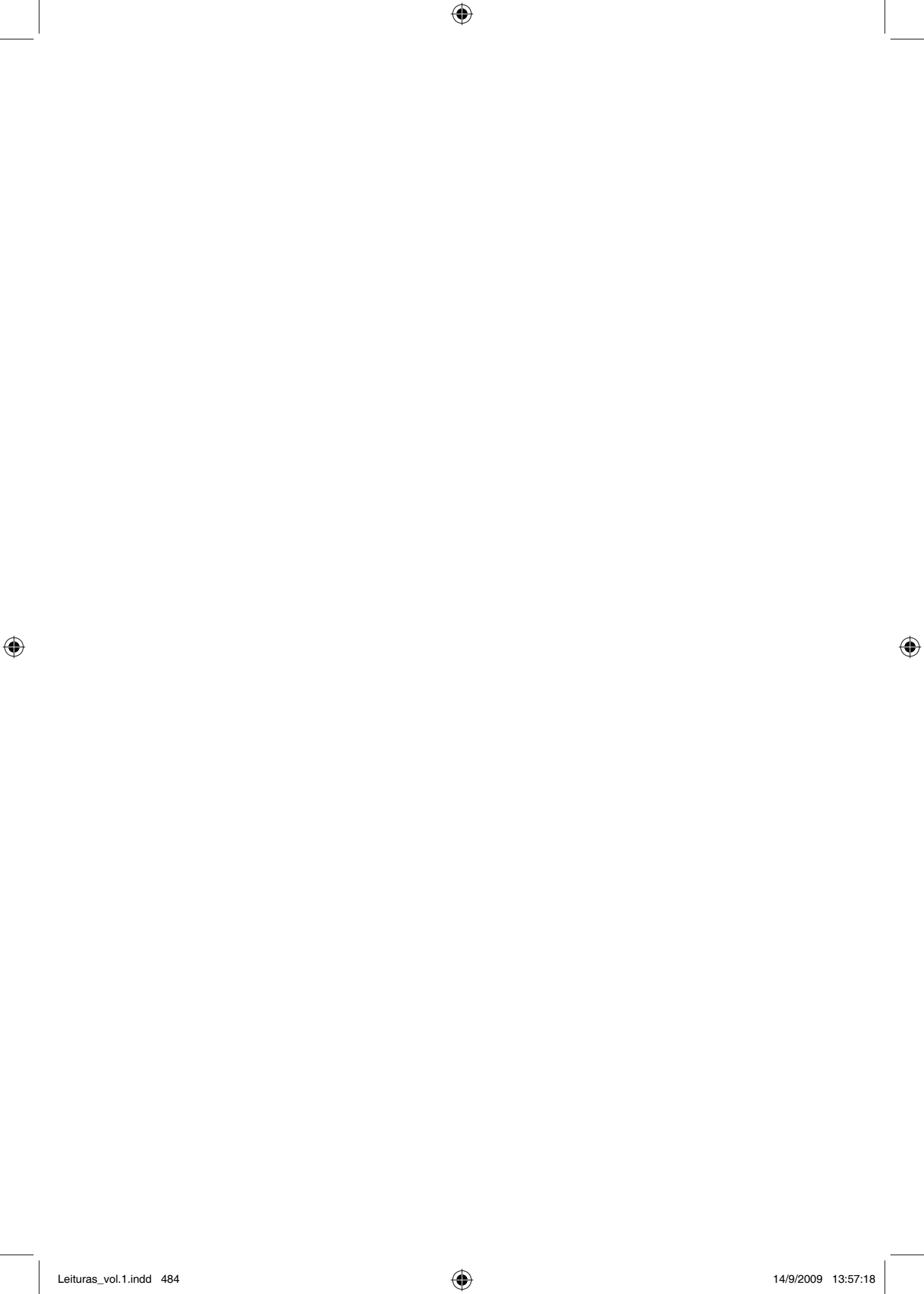
SONTAG Susan. *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *A doença como metáfora/Aids e suas metáforas*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SWAIN, Tânia Navarro. Entre a vida e a morte, o sexo. In: STEVENS, Cristina M. T.; SWAIN, Tânia Navarro (org.). *A construção dos corpos: perspectivas feministas*. Florianópolis: Mulheres, 2008. p. 285-302.

THE BOSTON WOMEN'S HEALTH BOOK COLLECTIVE. *Our bodies, ourselves*. New York: Simon and Schuster, 1971.

WITTIG, Monique. Le rire de la Méduse. *Revue L'Arc*, Paris, n. 61, p. 39-54, avr./mai/juin 1975.



DE VÍTIMAS A CRIMINOSAS: AS MULHERES QUE ABORTAM

Telia Negrão

No dia 10 de abril de 2007, uma clínica médica de planejamento familiar de Campo Grande (MS) foi estourada pela polícia – um episódio que poderia ter caído no esquecimento como ocorre tradicionalmente no Brasil: a clínica é flagrada, seus donos são presos juntamente com funcionários, as mulheres e seus acompanhantes são encaminhados aos órgãos policiais e, às vezes, aos presídios. No entanto, pouco depois, restam poucas lembranças de um fato que todo mundo quer esquecer.

Segundo as estatísticas existentes, entre 1970 e 1989, no estado de São Paulo, 765 casos de aborto chegaram às cortes, 102 foram julgados e 32 condenados (4%). Estes dados permitem afirmar que a criminalização do aborto no Brasil não impede as mulheres de fazer aborto, mas consegue transformar todas as mulheres que o fazem em delinquentes, sujeitas ao risco de morrer ou ter sequelas graves.

O caso de Mato Grosso do Sul teve outra dimensão: teve cobertura da afiliada da Rede Globo de Televisão e dos jornais locais, tornando-se uma notícia nacional. A médica foi presa e denunciada por aborto, formação de quadrilha, porte de arma e ameaças, tendo sido punida pelo Conselho Regional de Medicina.



Os 9.862 prontuários médicos de 20 anos de funcionamento (1987 a 2007) encontrados na ação policial foram apreendidos e expostos por três meses pela Justiça, à curiosidade popular, podendo ser lidos por todos que se interessem, por algum motivo, em saber da vida privada dessas pacientes.

Descartados os casos prescritos pelo tempo, sobraram 2 mil mulheres que estão sendo paulatinamente indiciadas, havendo até setembro de 2008, 114 processadas e penalizadas com serviços gratuitos em creches para que aprendam a ser mães. Ao serem chamadas, praticamente todas admitiram ter feito abortos, algumas negaram, mas sofreram o constrangimento de ser-lhes apresentado como prova o exame de ultra-sonografia e algumas, para provar a inocência, levaram inclusive filhos vivos para constituir prova em seu favor.

Apesar de uma flagrante violação aos direitos humanos e a cidadania dessas mulheres, segundo leitura comparativa de outros casos internacionais e do que preconizam instrumentos de direitos humanos dos quais o Brasil é signatário, o único setor da sociedade a apresentar-se em sua defesa foi o movimento feminista. Uma força-tarefa, que ganhou a denominação de missão,¹ deslocou-se para Campo Grande e, durante uma semana, recolheu elementos para a defesa das mulheres ameaçadas, elaborando um relatório que apontou providências. Violação de privacidade e confidencialidade, processos ilegais, tortura psicológica, são as teses das organizações e pessoas que promovem a defesa das mulheres.

Todavia, o medo das mulheres de enfrentar maiores constrangimentos além dos já vividos, as ameaças representadas por uma sociedade de uma cidade pequena em que todas as relações são marcadas pela amizade e parentesco, e, sobretudo, o desconhecimento de seus direitos, as impede de defender-se. Em Mato Grosso do Sul a cultura

¹ Margareth Arilha e Carmem Campos (Themis) pela Comissão de Cidadania e Reprodução, Rosa de Lourdes de Azevedo, pela Rede Feminista de Saúde e Natália Mori, pelo Cfemea.



política predominante é a da força, havendo hegemonia de famílias proprietárias nos poderes públicos. As políticas públicas para as mulheres não fazem parte da agenda política dos governantes e, por conseguinte, as políticas de direitos sexuais e reprodutivos, entre as quais, os serviços de aborto legal, não existem, por decisão de governo e pressão da igreja católica naquele estado.

Instadas pelo movimento de mulheres, as entidades médicas tiveram posicionamento discordante entre si: enquanto a Federação Brasileira de Ginecologia e Obstetrícia se coloca ao lado das mulheres, o Conselho Federal de Medicina e a Ordem dos Advogados do Brasil declaram não desejar envolver-se por tratar-se de um crime. A Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados requereu mais tempo para decidir. Os setores conservadores do Congresso Nacional mantêm um reforçado esquema de vigilância para impedir a defesa das mulheres.

INICIANDO O DIÁLOGO

O relato deste episódio em linguagem jornalística na abertura deste artigo é intencional. Tem como objetivo estabelecer um campo de diálogo com leitoras e leitores, na perspectiva de trazer para o debate político e teórico o direito das mulheres à saúde numa perspectiva de integralidade, o que inclui os direitos sexuais e reprodutivos em suas dimensões física e psíquica, os impactos do aborto inseguro e clandestino na cidadania das mulheres e os contextos sociais que atuam como determinantes para que as violações ocorram. Para tanto, buscam-se insumos em estudos sobre estratégias para acesso ao aborto, desenvolvidos em vários países, não só da América Latina, trabalhos sobre a magnitude do aborto no Brasil elaborados por investigadores e institutos de pesquisa. Recorre-se a recortes de jornais para reportar à repetição de fatos e demonstrar a existência de um *modus operandi* comum na criminalização das mulheres que abortam hoje no Brasil e utiliza-se de informações para estratégias de *advocacy* produzidas



pelo movimento de mulheres. Sobre o caso de Mato Grosso do Sul, sua mais importante fonte é o relatório da missão do movimento de mulheres, conhecido como “Aborto: um crime de 10 mil mulheres” (COMISSÃO DE CIDADANIA E REPRODUÇÃO, 2008), redigido por Carmem Campos.

Para melhor compreensão do fenômeno do aborto no Brasil, apresentam-se alguns conceitos sobre o campo dos direitos sexuais e direitos reprodutivos e um quadro sobre a magnitude do aborto e os impactos na saúde pública, fundamentos legais e custos sociais. Em seguida, será reportado, brevemente, o estudo conhecido como “Iniciativa de Joanesburgo” quanto ao seu marco conceitual, metodologia de análise e resultados obtidos em onze países, entre os quais o Brasil. Com a mesma metodologia, passa-se à atualização do cenário sobre a luta pela legalização do aborto no Brasil a partir de 2002 aos dias atuais, e realiza-se uma análise final sobre os impactos da criminalização do aborto sobre a cidadania das mulheres.

O pano de fundo deste artigo é o questionamento proposto pelo seminário Fazendo Gênero 8 (2008), cujo eixo temático foi *Corpo, Violência e Poder*, e pela Mesa-Redonda “O aborto e as controvérsias do estado laico”.

O PROBLEMA DO ABORTO ILEGAL E INSEGURO

O aborto inseguro pode ser tratado como uma grande epidemia mundial e está diretamente vinculado às desigualdades de gênero e sociais, materializando-se na falta de acesso das mulheres às políticas de saúde, aos métodos contraceptivos, aos níveis de escolaridade e com o tipo de legislação acerca da sexualidade e reprodução de cada país ou região. Possui vínculos íntimos com o grau de democracia dos países e com o peso da religião nos assuntos de Estado. Segundo a Organização Mundial de Saúde-OMS (2003), ocorrem anualmente cerca de 75 milhões de gestações não desejadas e não planejadas, verificando-se 46 milhões



de abortos induzidos ao ano (22%). Outros estudos mostram que 26% de todas as gravidezes terminam em aborto no mundo (HENSHAW, SINGH, AND HAAS, 1999), uma incidência que varia de país a país, região a região. Mas uma coisa é certa, aborto inseguro e cidadanias incompletas compõem um binômio, o que se poderia exemplificar citando países latino-americanos, como El Salvador, Guatemala, Brasil, Peru, Argentina, Uruguai, Bolívia, Venezuela, alguns vivendo em democracia há muito pouco tempo, outros ainda sob o obscurantismo e a perseguição política especialmente de mulheres, como a Nicarágua, onde nove mulheres respondem a processos por sua militância feminista.

Na América Latina e Caribe – uma das regiões do planeta que dispõe de legislações mais restritivas em relação à possibilidade de interrupção voluntária da gestação –, ocorrem 18 milhões de gravidezes/ano, sendo 52% não planejadas e 23% interrompidas. No Brasil, segundo vários estudos, 31% das gestações são interrompidas.² Em 2002, uma pesquisa³ revelou que 33% dos adolescentes já tinham relações sexuais, 13% tinham filhos, 16% haviam engravidado e 29% das gestações não chegaram ao final. Cerca de 22,63% dos bebês nascidos vivos são de mães na faixa etária entre 15 e 19 anos.⁴ Outro estudo, coordenado por três universidades federais, realizado em 2006, envolvendo 4,6 mil pessoas nas cidades de Porto Alegre, Rio de Janeiro e Salvador, indicou que 17% das jovens de 18 a 24 anos provocaram aborto na primeira gestação. As jovens com escolaridade média e superior (29,5%) fazem mais abortos do que as de escolaridade fundamental (19%). Este fenômeno, segundo Heilborn (2005), estaria ancorado aos modelos sociais mais valorizados entre famílias de classes populares, onde a presença de novos integrantes a serem alimentados produz menos desarranjos do que nas classes média e alta.

² Dados da Organização Mundial da Saúde-OMS.

³ Pesquisa realizada pelo UNICEF, em 2002.

⁴ Dados do Ministério da Saúde, em 2004.



Embora haja variação nos números de acordo com a metodologia utilizada e períodos estudados, ocorrem 1.443.350 (GUTTMACHER, 1994) = 3,7 abortos x 100 mulheres ao ano; estes números seriam bem menores segundo estimativa de Correia e Freitas (1997): 728.100 a 1.039.000, e estariam na casa dos 1.054.243, segundo pesquisa realizada em 2006 por IPAS, UERJ, IMS = 2,7 abortos x 100 mulheres, em estudo patrocinado pelo Ministério da Saúde. (não há o que corrigir).

Este é, portanto, um grave problema de saúde pública e alto custos sociais, pois faz desembocar nos hospitais brasileiros, anualmente, centenas de milhares de mulheres para curetagens de abortos iniciados (em 1992, 344.956; em 2005, 250.447; em 2006, 230.000 – conforme dados do Ministério da Saúde, 2006). Em razão disso, a mortalidade materna por abortos (hemorragias, infecções, perfurações uterinas, septicemias) é de segunda a quarta causa destas mortes, e 25% das esterilidades, é primeira causa na cidade de Salvador (VILLELA, 2001), estudo esse corroborado por recente dossiê elaborado pela Rede Feminista de Saúde (2008). Ou seja, o aborto inseguro é de alta morbidade para as jovens e mulheres adultas, expondo-as a riscos evitáveis. (ok, sim, o aborto é causa de 25% das esterilidades segundo Villela).

A relação entre aborto e mortalidade materna tem sido um forte argumento em defesa da saúde das mulheres e coloca o problema como um imperativo ético, segundo o Fundo de População das Nações Unidas, na medida em que se poderia evitar a perda de vida de muitas mulheres no mundo, a orfandade e os impactos na vida familiar e comunitária. Tal preocupação, no entanto, não teve a ênfase necessária para incluir entre os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM) o enfrentamento de todas as principais causas da mortalidade materna, ficando excluído do direito das mulheres de decidir pelo número de filhos a possibilidade de interromper a gestação mesmo sob razões de saúde. Persiste, ainda, um panorama desalentador e o Brasil se coloca, nesta questão, entre os países mais atrasados do mundo.

Em âmbito mundial, a cada minuto uma mulher dá à luz e 529.000 morrem ao ano por gravidez, parto, puerpério e aborto. Cerca de 98% das



mortes ocorrem em países pobres e, destas, 13% por abortos inseguros, totalizando 68 mil mortes ao ano e cerca de 5 milhões de mulheres com algum tipo de incapacidade. Destas mortes, menos de 1% ocorrem em países desenvolvidos (COLLYMORE, 2005).

Considerada a saúde como um completo estado de bem estar físico, mental e social e não mera ausência de doença, como preceitua a Organização Mundial da Saúde-OMS, conceito adotado neste trabalho, tais danos se multiplicam numa cadeia quase infinita, já que os sofrimentos psíquicos que envolvem o aborto inseguro e clandestino ou a gestação forçada por circunstâncias legais, culturais e do meio social, assim como os estigmas e as perdas reais de qualidade de vida, firmam-se como presentes neste cenário de privação de liberdade de exercício dos direitos sexuais e reprodutivos. Numa perspectiva de integralidade, o peso dos fatores psíquicos e sociais necessitam ser enfatizados, na defesa do mais elevado nível de saúde, como preceituam documentos nacionais e internacionais sobre Determinantes Sociais da Saúde (FUNDAÇÃO OSVALDO CRUZ, 2008) já incorporados à mais recente produção neste campo (FLASOG et al., 2008).

A prevalência de abortos inseguros como indicador de desigualdades de diversas ordens é comprovada pela concentração desta prática na África, parte da Ásia e América Latina (POPULATION REFERENCE BUREAU, 2005) – conexão que se reproduz no Brasil. Segundo estudo sobre a Magnitude do Aborto no Brasil, o local de residência – regiões – leva a que as mulheres abortem com mais riscos. Na relação entre o número de aborto x 100 mulheres, se encontrarão no Norte: 2,81 abortos em cada 100 mulheres; no Nordeste: 2,73; Centro-oeste: 2,1; Sudeste: 1,82; Sul: 1,28 (IPAS, 2006).

Na relação entre racismo, desigualdade de gênero e pobreza no Brasil, estudos sobre mortalidade materna permitem constatar a existência de um risco de morte 7,4 vezes maior nas pretas e 5 vezes nas amarelas em 1993, e de 4,4 vezes maior entre as pretas e 3,4 vezes entre as amarelas em 1997 (LEANDRO, TANAKA, 2000). Como o aborto



inseguro é uma das causas principais de morte materna no Brasil, fazer este nexos nos auxilia na demonstração, em rápidas pinceladas, da dimensão do problema do aborto inseguro no país e no mundo. Os prognósticos são aterradores, segundo o relatório *Morte e Negação* (INTERNATIONAL PLANNED PARENTHOOD FEDERATION IPPF, 2006), que estima em 19 milhões o número de mulheres e meninas com gravidezes não planejadas e não desejadas, que enfrentarão as consequências mortais de um abortamento inseguro: “Como resultado desta situação, cerca de 70.000 destas mulheres e meninas morrerão e centenas de milhares ficarão com incapacidades, muitas delas permanentes. Mais de 96% destas mulheres serão dos países mais pobres do mundo”. Mudar esta rota tem sido uma caminhada persistente e cheia de aprendizados para o movimento de mulheres.

VIDA E SAÚDE COMO DIREITOS HUMANOS

O direito à vida e à saúde situa-se entre os direitos universalmente reconhecidos, aquele que encontra maior ressonância na sociedade contemporânea (FLASOG, 2008). Os vários documentos internacionais que caracterizam a segunda metade do século passado, como a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, a Convenção Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação à Mulher, a Declaração de Direitos Humanos de Viena, o Programa de Ação do Cairo e a Plataforma de Ação de Beijing, entre outras, relacionam o direito à vida e saúde como interdependentes. Embora admitidos pela maioria dos países, suas diversas interpretações em processos de elaboração de leis nacionais, ou na sua aplicação, não raro anulam conquistas que representaram, em seu tempo, o grau mais elevado possível de consenso humanitário entre as diversas nações. Os documentos surgidos na década de 1990 são profícuos no reconhecimento de um novo campo de direitos oriundos da idéia de saúde sexual e reprodutiva como dimensões importantes



da pessoa. Apenas para exemplificar, o Programa de Ação do Cairo, de 1994, no seu Capítulo VII, Direitos Reprodutivos e Saúde Reprodutiva, Parágrafo 7.2, postula:

A saúde reprodutiva é um estado geral de bem estar físico, mental e social e não mera ausência de enfermidades ou doenças, em todos os aspectos relacionados ao sistema reprodutivo e suas funções e processos. Em consequência, a saúde reprodutiva envolve a capacidade de desfrutar de uma vida sexual satisfatória e sem riscos de procriar e a liberdade para decidir fazê-lo ou não fazê-lo, quando e com que frequência. Esta última condição leva implícito o direito do homem e da mulher a obter informação e de planejar a família de sua escolha, assim como todos os outros métodos para a regulação da fecundidade que não estejam legalmente proibidos, e acesso a métodos seguros, eficazes, acessíveis e aceitáveis [...].

Concluindo, afirma-se ainda neste documento: “Nos casos em que o aborto não seja contrário à lei, os abortos devem realizar-se em condições adequadas. Em todos os casos, as mulheres deverão ter acesso a serviços de qualidade para tratar as complicações derivadas de abortos [...]”.

É importante destacar ainda o Parágrafo 8.25, do mesmo Programa de Ação, que versa:

Em nenhum caso o aborto deve ser promovido como método de planejamento familiar. Todos os governos e organizações intergovernamentais e não governamentais são instados a fortalecer seu compromisso com a saúde das mulheres, a considerar o impacto na saúde do aborto inseguro como um grave problema de saúde pública, a reduzir o recurso ao aborto através da expansão e da melhoria do planejamento familiar.



E tomando-se a Plataforma de Ação de Beijing, de 1995, vamos encontrar no capítulo 96:

Os direitos humanos da mulher incluem seu direito a ter controle sobre as questões relativas à sua sexualidade, incluindo sua saúde sexual e reprodutiva e decidir livremente a respeito destas questões, sem ver-se sujeita a coerção, a discriminação e a violência. As relações igualitárias entre a mulher e o homem a respeito das relações sexuais e da reprodução, incluindo o pleno respeito da integridade da pessoa, exigem o respeito e o consentimento recíprocos e a vontade de assumir conjuntamente a responsabilidade e as consequências do comportamento sexual.

E, por fim, o Parágrafo 106K da Plataforma de Ação de Beijing, 1995, aponta: “Os governos devem considerar revisar as leis que contêm medidas punitivas contra mulheres que realizaram abortos ilegais”.

Tamanha foi a importância e o impacto destes documentos no período seguinte aos encontros que os originaram, principalmente os de Cairo e Beijing, que vários organismos passaram a monitorar os cenários dos países signatários. Um deles é o estudo elaborado pela Harvard School of Public Health e Center for Reproductive Rights, divulgado em outubro de 2008 pelo Alan Guttmacher Institute (EUA), sobre a alteração de legislações nacionais a respeito dos direitos sexuais e reprodutivos e, em especial, sobre o direito à interrupção da gestação como direito da mulher. Na última década, conforme a investigação, cerca de 16 países legalizaram o aborto e dez, embora tenham mantido apenas alguns permissivos, ampliaram mudanças para facilitar o acesso das mulheres ao abortamento, inclusive o uso de medicamento abortivos. Estas mudanças têm sido avaliadas pelos autores como uma tendência, apesar das políticas restritivas do governo Bush (2000-2008) em aliança com o Vaticano. E estaria refletindo a grande assimilação



dos tratados internacionais de defesa dos direitos humanos por parte dos governos e o impacto negativo das restrições ao aborto para a saúde e bem-estar das mulheres. Neste período, 21 países da União Africana aderiram a um protocolo admitindo o aborto para os casos de estupros, incestos e para riscos de saúde física e mental das mulheres. Isso também ocorreu no Leste e Sul asiáticos e na região do Pacífico. No Nepal, a legislação mudou para permitir o aborto nas primeiras 12 semanas nos casos de estupro, incesto, malformação fetal e também quando a gestação afeta a saúde física e/ou psíquica das mulheres. E dois territórios da Austrália acompanharam esta tendência.

Na Europa, Portugal, que se mantinha como um dos últimos países do continente a restringir o acesso à interrupção voluntária da gravidez, em 15 de julho de 2007 autorizou a IVG até dez semanas. Este panorama se completou, nas Américas, com a Cidade do México, que obteve a legalização do aborto até 12 semanas, em abril de 2007, provocando um forte debate nacional, pois cada estado mexicano pode decidir soberanamente sobre o assunto, seguindo o modelo da África do Sul e Estados Unidos. Todavia, a Polônia, sob forte influência religiosa, mantém legislação proibitiva, a Hungria, a Rússia e a Letônia criaram maiores barreiras para o aborto (INTERNATIONAL FAMILY PLANNING PERSPECTIVESIPPF, 2008). .

Na América do Sul e Caribe algumas decisões judiciais vêm dando margem a permissivos, como na Colômbia e Venezuela, mas, em contrapartida, ocorreram retrocessos em países com grandes desigualdades sociais e de gênero, como Nicarágua e El Salvador, dois dos países com os mais baixos índices de desenvolvimento, somente ultrapassados pelo Haiti.

Na maioria dos países da América Latina o tema do aborto ainda é tratado no Código Penal, havendo exceções não puníveis. Bem diferente de países em que o aborto não faz parte da lei e a sua regulamentação é uma atribuição do Ministério da Saúde, como ocorre no Canadá (IPAS, 2005).



MARCOS LEGAIS DO BRASIL

No Brasil, o aborto em geral é tratado como crime, persistindo um quadro de clara restrição. Há no Código Penal de 1944 dois casos em que o aborto não se pune – gravidez fruto de violência sexual e risco de vida da gestante, conhecidos como aborto sentimental e aborto terapêutico, respectivamente. Os casos de anencefalia, embora tenham altíssima aprovação por parte da sociedade – 72% da população em geral, 75% entre as mulheres católicas (IBOPE/CDD/ANIS, 2008) e 88% dos médicos gineco-obstetras (CENTRO DE PESQUISAS EM SAÚDE REPRODUTIVA DE CAMPINAS, 2008), integra a pauta do Supremo Tribunal Federal, desde o ano de 2002, como assunto em aberto, mesmo com conseqüências graves na vida das mulheres. As histórias destas gestantes que enfrentam a espera da autorização de antecipação de parto nesses casos (ANIS, 2007) são, na interpretação da antropóloga Lia Zanotta Machado (REDE FEMINISTA DE SAÚDE- DERFS, 2008) OBSERVAÇÃO: não há página, pois está na internet, site WWW.redesaude.org.br, VEJA REFERENCIA. “o encontro com o Trágico, com a Tortura e com a Supressão da Tortura”, ao analisar depoimentos de 58 mulheres entrevistadas no filme *Quem são elas?*, apresentado em audiência no Supremo Tribunal Federal (05.09.2008): “Todas elas, de distintas formas experimentam a tragédia inevitável da morte cerebral fetal. Sofrem e vivem a tragédia, mas não a confundem com a situação torturante de levarem adiante a gravidez” (REDE FEMINISTA DE SAÚDE, 2008idem).

Desde 1998, Normas Técnicas do Ministério da Saúde estabelecem os protocolos a serem seguidos na atenção às vítimas de violência sexual, às mulheres em situação de abortamento e o acesso à anticoncepção de emergência. A existência destas normativas deu origem à criação de cerca de 450 serviços de atenção às vítimas da violência sexual em quase todas as regiões brasileiras (CENTRO DE PESQUISAS EM SAÚDE REPRODUTIVA DE CAMPINAS, 2008), um número elevado, porém aquém do necessário num país de grande dimensão. Ademais, dois



terços deles deixam de cumprir o protocolo do Ministério da Saúde, omitindo às adolescentes e mulheres informações sobre o direito à interrupção da gestação, bem como a oferta do procedimento.

Embora o país seja signatário de todos os principais documentos internacionais das Nações Unidas no campo dos direitos humanos e da saúde, como os já referidos Programa de Ação do Cairo e Plataforma de Ação de Beijing, os quais apontam medidas para evitar o aborto clandestino e inseguro e revisão da legislação punitiva, o Estado brasileiro não adotou nenhuma iniciativa concreta – à exceção da Comissão Tripartite, que será abordada adiante – para rever a legislação que pune o aborto. A 39ª Sessão do Comitê da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação à Mulher (julho de 2006) fez rigorosa recomendação ao Estado brasileiro com vistas à redução da violência e mortalidade materna, bem como à criminalização do aborto, na medida em que encaminha as mulheres ao aborto clandestino, e na maioria das vezes inseguro.

A Constituição de 1988 não legalizou o aborto, no entanto não reconheceu o direito do nascituro, o que pode ser considerado uma conquista do movimento de mulheres, tendo em vista o processo de disputa ocorrido na Assembléia Nacional Constituinte (BALTAR, 2008). O Brasil se considera um Estado laico, havendo separação legal do Estado e da religião, ainda que a Constituição peça “a proteção de Deus” no seu preâmbulo. Ademais, assegura, neste mesmo lugar, a cidadania e dignidade da pessoa humana (BRASIL, 1988).

Neste cenário o movimento de mulheres brasileiro vem desenvolvendo estratégias desde o final dos anos de 1970, com maior ênfase no final da década de 1980. Nos anos de 1990, em que se concentraram as conferências do Cairo e Beijing, respectivamente, em 1994 e 1995, esta atuação teve como *locus* de maior operatividade os espaços internacionais. É um período em que surgem as mais importantes articulações feministas para a saúde das mulheres e da criação de redes (NEGRÃO, 2002). Período também das denúncias de política de caráter demográfico e do controle da natalidade no Brasil, sob a vista dos governos.



Momento em que as feministas brasileiras se articulam e obtêm históricas conquistas no reconhecimento dos direitos reprodutivos e da saúde integral (OSIS, 1998; CORREA, 2004; COSTA, 2004).

A década de 2000 se caracteriza pela inclusão da agenda dos direitos sexuais e reprodutivos na esfera das políticas públicas, período também de maior enfrentamento com os setores conservadores, em especial no Congresso Nacional. A visibilidade obtida para os diversos temas da agenda das mulheres – como violência de gênero, mortalidade materna, AIDS, discriminação no mundo do trabalho, escassa presença nos espaços de poder e decisão, racismo, diversidade sexual – cria o cenário para o debate público sobre os direitos sexuais e os direitos reprodutivos. Estes entram na agenda pública entre os componentes da desigualdade de gênero, social, cultural e política a ser desafiada pela sociedade e pelos governos, por meio de novos mecanismos de participação, novos instrumentos políticos e jurídicos, bem como pelas políticas públicas (PRÁ, NEGRÃO, 2005).

UMA LENTE PARA A ANÁLISE

Com o objetivo de atualizar o panorama de disputas sobre o aborto no Brasil com vistas ao debate no *Fazendo Gênero 8*, recorreu-se à literatura nacional e internacional existente, e também a vivências pessoais de caráter militante da autora com a finalidade de promover a compreensão sobre o complexo processo de disputa do campo dos direitos sexuais e reprodutivos. Entre os recursos para a análise do cenário a discutir, buscou-se na *Iniciativa de Joanesburgo: Women's Health Project* – um estudo em onze países,⁵ realizado entre 1999-2001 –, uma metodologia de análise de cenário a partir da leitura dos casos apresentados,

⁵ Título completo da pesquisa: “Capacitación para la promoción de políticas dirigidas a ampliar el acceso al aborto: compartiendo las experiencias nacionales entre países de distintas regiones”; coordenação de Bárbara Klugman e Debbie Budlender, Escola de Saúde Pública da Universidade Witwatersrand, África do Sul. Disponível em: <<http://centauro.cmq.edu.mx/dav/libela/pdfS/aticonc/080101077.pdf>>. Acesso em: 02.11.2008.



quais sejam: fatores do contexto geral, atores envolvidos, natureza do processo político e de implementação das políticas, força ou debilidade do ativismo pró-aborto. Este estudo comparativo em vários países teve como objetivo a capacitação para as atividades de *advocacy* sobre o acesso ao aborto legal, através do desenvolvimento de uma compreensão compartilhada sobre fatores que influenciaram mudanças na lei quanto ao acesso aos serviços, a fim de sustentar o ativismo. Com foco na Austrália, Bangladesh, Brasil, Estados Unidos, Guiana, Índia, Quênia, Cidade do México, Polônia, Itália e África do Sul, o estudo utilizou um conceito-chave – “pleno acesso ao aborto” – e seu marco analítico mostra uma interação entre os processos que, em conjunto, incidem tanto nas mudanças formais das políticas como mudanças informais. O formal inclui as leis, regulamentações e a justiça e, o informal, os processos burocráticos ou institucionais de implementação. Partiu-se da premissa de que “todos os fatores controlam o acesso das mulheres ao aborto”.

O marco conceitual da análise realizada considera o contexto como uma determinante que incide nas políticas e sua implementação, sendo igual para os dois lados. Traz uma interrogante: como, nestes contextos diversos, atores sociais estão abordando o problema do aborto?

Partiu ainda de algumas premissas, confirmadas após o estudo, de que: 1) há uma separação entre a solução técnica do problema do aborto, os processos políticos e os burocráticos; 2) no mundo há problemas que nunca se incorporaram na agenda política, como o aborto, eutanásia, entre outros correlatos; 3) apesar de ser causa importante de morte materna, os governos não consideram tema de políticas públicas ou de prestação de serviços.

Outros achados importantes do estudo dizem respeito aos atores e atrizes no cenário de disputas: a) o movimento feminista tem papel-chave; b) não só o movimento feminista é ator principal; c) há interesses múltiplos na questão do aborto; d) políticas demográficas podem decidir pela liberação do aborto sem a perspectiva das mulheres; d) setores médicos e de prestadores podem ter interesses iguais ou maiores do que as mulheres.



No Brasil, o estudo foi realizado pela pesquisadora Wilza Vilela,⁶ que analisou o período de 1998 a 2001, abordando o *advocacy* do movimento feminista para a conquista dos serviços de aborto legal, Análise do Caso Brasileiro. Vilela discorre sobre o processo de implantação desses serviços a partir de São Paulo, no governo de Luísa Erundina, e como o movimento de mulheres e feminista se organizou em torno da proposta de uma lei para tornar os permissivos legais uma obrigatoriedade quanto às políticas públicas. Para demonstrar este percurso, descreve as protagonistas em prol do direito ao aborto (CFEMEA, Rede Feminista de Saúde, Católicas pelo Direito de Decidir, Campanha 28 de Setembro, em aliança com a Febrasgo e setores do Ministério da Saúde) e intervenções no cenário nacional como a visita do Papa João Paulo II e o papel da mídia.

Conclui seu relato sobre a opção do movimento de mulheres por uma estratégia gradualista, que estaria expressa também no discurso que migrou do campo de argumentação da saúde pública e justiça social para o de autonomia e direito das mulheres de decidir e, por fim, para o direito de decidir, direito à saúde e à cidadania. Apoiando-se na análise de Barsted (1997) sobre a necessidade de conhecer profundamente a re-configuração de atores e todos os campos envolvidos neste debate, progressistas e conservadores, conclui que melhor teriam sido os resultados das articulações políticas se o movimento de mulheres estivesse mais bem preparado para negociar e fazer propostas com outros segmentos da sociedade “ainda que muitas vezes isso implique em retirada de posições radicais” (VILELA, p. 126).

O período que sucede à análise da *Iniciativa de Joanesburgo*, no Brasil, é marcado pela mudança de governo nacional, com a eleição de Luis Inácio Lula da Silva, pela elaboração de novas estratégias e também pelo recrudescimento dos setores conservadores vinculados à Igreja Católica, em articulação com outras agremiações religiosas.

⁶ A pesquisadora atuou representando o Coletivo Sexualidade e Saúde de São Paulo.



A LUTA PELO ABORTO NO GOVERNO DE ESQUERDA

A primeira eleição do governo de Luiz Inácio Lula da Silva, em 2003, motivou expectativas para o movimento de mulheres, em função das profundas mudanças nas políticas públicas com as quais se comprometeu em campanha. A I Conferência Nacional de Mulheres Brasileiras, em junho de 2002, aprova a Plataforma Política Feminista, uma carta política que propugna por transformações profundas da sociedade com vistas a uma nova etapa. Quanto à democratização da sociedade, aponta para o fortalecimento da democracia participativa, por intermédio da criação de mecanismos de acesso ao poder, e sua radicalização, com a presença efetiva de mulheres em espaço de poder e decisão (itens 23 e 24). Quanto aos direitos sexuais e reprodutivos, estabelece como desafio o acesso a serviços de saúde de qualidade através do Serviço Único de Saúde-SUS, a descriminalização e legalização do aborto como direito de cidadania e saúde pública e a garantia de atendimento na rede pública de saúde dos casos previstos em lei e por malformação fetal (itens 260 a 262).

O pano de fundo da Plataforma é a crítica ao caráter patriarcal e machista do Estado brasileiro e a permanência de padrões culturais retrógrados que separam as esferas pública e privada, mantendo-se as mulheres em desigualdade em todos os campos da vida (PLATAFORMA, 2002).

No ano de 2004 o governo brasileiro promove a I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, com vistas a mapear demandas e pactuar ações com a legitimidade obtida através de processo participativo. Esta estratégia de mobilização culminou em Brasília, com uma grande reunião, na qual se configuram os parâmetros para o I Plano de Nacional de Políticas para as Mulheres, sob a responsabilidade da recém reformulada Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM). Nesta Conferência, a tese da descriminalização e legalização do aborto como uma iniciativa a ser tomada pelo poder executivo federal é amplamente aceita, levando o governo a designar uma Comissão para a



Revisão da Legislação Punitiva e Restritiva ao Aborto, conhecida como Tripartite. Esta foi composta por 18 membros, dos poderes executivo e legislativo e da sociedade civil, esta representada por “especialistas” no campo dos movimentos sociais, da medicina e do direito.⁷

Após meses de trabalho, resulta proposta que segue ao Congresso em setembro de 2005 e pelas mãos da então deputada Jandira Feghali se transforma num substitutivo de outro projeto já existente, o PL 1135/1991. Sugere o texto que:

Toda mulher tem o direito à interrupção voluntária de sua gravidez, realizada por médico e condicionada ao consentimento livre e esclarecido da gestante; fica assegurada a interrupção voluntária da gravidez em qualquer das seguintes condições: I. até doze semanas de gestação; II. até vinte semanas de gestação, no caso de gravidez resultante de crime contra a liberdade sexual; III. no caso de diagnóstico de grave risco à saúde da gestante; IV. no caso de diagnóstico de malformação congênita incompatível com a vida ou de doença fetal grave e incurável.

O ano de 2006, por se constituir em período eleitoral para renovação de cargos federais e estaduais afasta parlamentares de temas considerados polêmicos e tabus, e, sob fortes pressões de setores da igreja situados na proximidade do poder, o projeto não vai à votação. O protagonismo

⁷ Representantes das seguintes organizações participaram como o grupo da sociedade civil: Sociedade Brasileira de Progresso da Ciência (SBPC); Federação Brasileira de Associações de Ginecologia e Obstetrícia; Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB); Fórum de Mulheres do Mercosul; Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos; Central Única de Trabalhadores (CUT). Dos seis representantes do poder legislativo, três eram do Partido dos Trabalhadores (PT). Os dois ministérios que integraram a Comissão foram o Ministério da Saúde e o Ministério da Justiça; os demais representantes do poder executivo estavam vinculados diretamente à Presidência da República, estando presentes também uma representante. Fonte: Aborto: Conquistas e Desafios ST. Disponível em: <http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/A/Anna_Lucia_Santos_da_Cunha_11.pdf>.



da deputada Feghali neste debate submete-a a uma campanha de difamação sem precedentes, levando-a a derrota após uma campanha ao Senado que se mostrava vitoriosa no Rio de Janeiro.

Assim, os anos de 2004, 2005 e 2006, embora tenham sido profícuos na elaboração de normas técnicas de saúde no campo dos direitos sexuais e reprodutivos e da sua divulgação e implementação, no tocante à ampliação dos permissivos ao aborto não teve resultados concretos. Foi diante de tais dificuldades que a Rede Feminista de Saúde – articulação do movimento de mulheres fundada em 1991 por feministas brasileiras –, propõe a criação das Jornadas Brasileiras pelo Aborto Legal e Seguro, com a finalidade de unir o esforço do movimento de mulheres, frente à crescente ofensiva dos setores conservadores.

Estes, por sua vez, ampliam sua presença e se organizam em diversos níveis onde os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres são debatidos e decididos: no controle social, desde o Conselho Nacional de Saúde até os níveis locais, através de agentes religiosos em representações de usuários, trabalhadores e gestores, nos meios de comunicação, onde exercem explícita ou implicitamente o papel de formar a opinião pública no Poder Judiciário, ao negar por razões de crença religiosa o acesso das mulheres a antecipar o parto no caso de fetos anencefálicos, no Ministério Público, ao formarem-se forças-tarefas para estouro de clínicas em todo o país com a prisão de mulheres e seu indiciamento em processos que envolvem até 10 mil mulheres (COMISSÃO DE CIDADANIA E REPRODUÇÃO, 2008) ou a aceitar representações contrárias à distribuição e uso de pílulas para a anticoncepção de emergência, notadamente nos municípios do interior, mas também em capitais, como ocorreu na cidade do Recife em fevereiro de 2008.

Todavia, onde a presença dos setores conservadores produz maior repercussão no acesso das mulheres aos seus direitos, tanto a direitos já anunciados como para sua ampliação, é no Congresso Nacional. Nesta importante instância da democracia representativa, as diversas confissões religiosas com representantes no parlamento, organizam,



há vários anos, a Frente Parlamentar pela Vida – Contra o Aborto, braço do Movimento Pró Vida, articulação internacional conservadora, atuante para impedir o livre exercício da sexualidade e influenciar nas decisões referentes à legislação sobre o aborto.

Os anos de 2007 e 2008 foram particularmente cenários para esta disputa, colocando em xeque o poder das articulações pró e contra a garantia do direito das mulheres de decidirem sobre a interrupção da gestação.

AS SURPRESAS DA VISITA DO PAPA

Wilza Vilela, em sua ação de monitoramento realizada sobre o período de 1998 a 2001 para a *Iniciativa de Joanesburgo*, descreve sucinamente o significado e o impacto da visita do Papa João Paulo II ao Brasil. E demonstra o efeito inesperado de uma reportagem da *Revista Veja*, ao publicar uma edição contendo depoimentos de mulheres conhecidas das diversas áreas profissionais, que haviam feito abortos em sua juventude. Não se pode considerar que haja uma fórmula capaz de prever que um evento possa produzir mais de um efeito. O fato é que a tese da *Iniciativa de Joanesburgo*, de que, diante das oportunidades que os contextos ofertam aos dois lados em disputa – contra e a favor –, leva a melhor o que possui a maior capacidade de articulação das forças em disputa, se reproduziu no Brasil em 2007.

A visita de Bento XVI foi aguardada pelo movimento feminista como produtora de um efeito devastador na agenda do aborto e dos direitos sexuais e reprodutivos em geral. Afinal, nos últimos anos, o Vaticano adotou uma política agressiva contra as liberdades sexuais, promovendo a abstinência e o adiamento das relações sexuais para os jovens, como forma de evitar a gravidez e a AIDS, a condenação da homossexualidade e lesbiandade, restrições aos fiéis divorciados em segundo casamento. Seria uma estratégia para a depuração de fiéis, assim como para disputa com outras religiões. Agendada para o mês de maio, deflagraria, na saída do papa do Brasil, a preparação da Campanha da



Fraternidade sobre o tema da “defesa da vida”, tese central sob a qual atua o movimento contra o aborto.

O Ministro da Saúde, José Gomes Temporão, se encarrega, no entanto, do elemento-surpresa, defendendo através da mídia a tese de que o aborto inseguro configura um grave problema de saúde pública, devendo ser objeto de um plebiscito no Brasil, como o fora em Portugal. Sua manifestação pública a menos de um mês da visita do papa (16 de abril de 2007) produz reações na sociedade: o movimento de mulheres em sua grande maioria apóia sua primeira tese; no entanto, divide-se quanto à idéia de uma consulta pública, por considerá-la extemporânea; o Presidente da República, diante dos ataques dos setores religiosos ao Ministro, sai em sua defesa e da tese sobre a separação do Estado e religião, mesmo confirmando sua posição de católico praticante; inúmeros setores se pronunciam – parlamentares, profissionais de saúde, juristas, políticos –, estabelecendo um contraponto com a presença do Sumo Pontífice da Igreja Católica no Brasil. Enfim, o tema do aborto sai da página policial – em que tradicionalmente aparece, geralmente como parte do noticiário sobre a descoberta de clínicas clandestinas pela polícia ou sobre a morte de mulheres – para a página de política e primeira página dos jornais. Passa a fazer parte da agenda pública brasileira, considerado o conceito contemporâneo do termo – relação causal entre agenda jornalística e agenda pública (TRAQUINA, 2001). O movimento feminista demonstrou capacidade de resposta no campo da disputa de idéias, em aliança com outros setores, o que, no entanto, não alterou a correlação de forças no espaço onde, no Brasil, tem se situado a disputa em torno do aborto – o poder legislativo.

As forças no Congresso Nacional se reorganizaram, e passaram a registrar, um após outro, anteprojetos de lei. Assim, o ano de 2007 trouxe à discussão propostas contrárias aos direitos sexuais e reprodutivos, cujo palco principal foi a Comissão de Seguridade Social e Família, o mesmo que em 2005 e 2006 ignorou a proposta da Tripartite. Cerca de trinta projetos de lei entraram em pauta, entre os quais os que

previam a ajuda econômica até os 18 anos, por conta do Estado, para filhos nascidos de mulheres vítimas de violência sexual que optassem por manter a gestação, projeto que ficou conhecido como “bolsa estupro”; propostas equivocadas como o parto anônimo, que reviveria as extintas “rodas dos excluídos”. A principal atuação, no entanto, foi relativa ao projeto 1135/1991, um anteprojeto que tramitava na Câmara há 17 anos, e que foi colocado em discussão pela Comissão de Seguridade Social e Família. A proposta que legalizava o aborto reuniu no seu entorno todos os segmentos contrários ao aborto, mobilizando o movimento de mulheres, setores médicos favoráveis à ampliação dos direitos reprodutivos, juízes progressistas, um conjunto reduzido de parlamentares e o Ministério da Saúde, convocado a se explicar inúmeras vezes frente ao Congresso.

Este debate atravessou 2007 e entrou 2008 com a vitória dos conservadores com expressiva maioria de votos, já prevista, sob a tese da defesa da vida do embrião. Em outubro de 2008, segundo levantamento realizado pela CFEMEA, esperavam para entrar em pauta nas comissões da Câmara Federal onze das quase quarenta propostas inscritas, entre as quais uma determinando aos hospitais aplicar à gestante e a representantes legais um programa de orientação sobre os efeitos e métodos utilizados no aborto legal, antes da realização do procedimento; dispõe sobre a assistência à mãe e ao filho gerado em decorrência de estupro; susta a Norma Técnica “Prevenção e Tratamento dos Agravos Resultantes da Violência Sexual contra Mulheres e Adolescentes”, promulgada pelo Ministério da Saúde em 1998, que “instrui os Hospitais do SUS a praticarem aborto em crianças de até cinco meses de vida, que tenham sido geradas em um estupro”; dispõe sobre a obrigatoriedade do cadastramento de gestante, no momento da constatação da gravidez, nas unidades de saúde, ambulatoriais ou hospitalares, públicas e particulares; institui o Dia Nacional de Defesa da Vida; altera a Lei 9.434, de 04 de fevereiro de 1997, que dispõe sobre a remoção de órgãos, tecidos e partes do corpo humano para fins

de transplante e tratamento, para permitir o transplante de órgãos de doadores anencéfalos; transforma o aborto em crime hediondo; tipifica os crimes de tortura, o aborto entre eles. Além dos aspectos descritivos desta etapa, duas abordagens analíticas ainda se fazem necessárias: a primeira a respeito da argumentação e estratégia dos lados em disputa, e a outra do efeito deste debate no cotidiano das mulheres brasileiras, que será tema da seção final deste artigo.

TESES E ESTRATÉGIAS

Inúmeras interpretações sobre os argumentos dos setores conservadores já foram realizadas ao longo dos últimos anos. Neste artigo, nos atemos às teses levantadas pelo relatório do deputado federal Eduardo Cunha (PMDB, RJ) ao Projeto de Lei 1135/1991, a partir das considerações elaboradas por Buglione (2008) e Lorea e Diniz (2008), no processo das audiências públicas levadas a cabo entre julho e agosto desse ano na Comissão de Família e Seguridade Social-CFSS da Câmara Federal. Estas audiências tiveram a participação de juízes, movimentos feministas e de mulheres, técnicos e gestores do Ministério da Saúde, médicos das sociedades científicas, de um lado e, de outro, integrantes das Igrejas católica, evangélica e espíritas, alguns dos quais representados por médicos e médicas. Foram audiências tensas, com cenas de alta teatralidade, nas quais se exibiram caixões de defuntos para bebês, réplicas de fetos e farta distribuição de material de propaganda.

Segundo a leitura de Lorea e Diniz, o deputado relator ancorou-se nas seguintes teses: a Constituinte de 1988 não esclareceu se garante o direito à vida humana desde a concepção ou somente após o nascimento com vida; as leis ordinárias asseguram a vida desde a concepção: Artigo 2º do Código Civil e Artigo 7º do Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA; o Supremo Tribunal Federal em momento algum adentrou no mérito do aborto; o Pacto da Costa Rica defende a vida desde a concepção; injuridicidade de lei ordinária para tratar



do aborto. Por sua vez, Buglione responde através de pequenas teses: constitucionalidade do direito ao aborto, o começo da vida, a saúde e a morte das mulheres, a ordem democrática e o direito de liberdade, o sentido de representação política em democracias constitucionais, o direito internacional dos direitos humanos. Os dois documentos, embora em formatações diversas, confluem para considerações semelhantes.

Em ambos os documentos é refutada a tese da constitucionalidade da defesa da vida desde a concepção, informando que a Constituição Federal assim não o estabeleceu; o Supremo Tribunal Federal, ao rechaçar a Ação de Inconstitucionalidade proposta pelo ex-ministro Cláudio Fonteles, quanto ao uso das células tronco, rejeitou a tese da proteção jurídica da vida desde a concepção, decidindo que ao feto se confere apenas proteção infraconstitucional e, “por não ser possível determinar na ciência quando começa a vida a humana, a única questão passível de ser colocada é quando a vida humana deverá começar a ser protegida pelo Estado” (BUGLIONE, 2008, [s.p.]); “Tanto a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (1948) quanto a Convenção Americana de Direitos Humanos (1969) não contemplam a proteção integral da vida desde a concepção” (LOREA, DINIZ, 2008, [s.p.]mimeo); o Pacto de São José da Costa Rica acresceu o termo “em geral” desde a concepção, justamente para permitir a cada país legislar de acordo com suas convicções, soberanamente (LOREA, DINIZ, 2008); documentos internacionais de direitos das mulheres apontam a necessidade de derrogar legislação punitiva e restritiva ((LOREA, DINIZ, 2008; BUGLIONE, 2008) e, por fim, a crítica ao parecer do relator: “Em nenhum momento foi objeto de preocupação do deputado as mortes de mulheres. Se a vida é a bandeira aqui defendida, as mortes evitáveis de milhares de mulheres deve ser objeto de relevante preocupação do legislador” (BUGLIONE, [s.p.]mimeo).

Importante acrescentar que durante as audiências públicas, os argumentos dos setores religiosos alicerçaram-se em teses científicas a respeito do início da vida, com a utilização de recursos audiovisuais,



prática essa amplamente adotada em todos os países onde o debate se desenvolveu nos últimos anos. As teses defendidas pelo movimento feminista e pelo governo brasileiro quanto aos impactos do aborto inseguro para a vida e saúde das mulheres sofreram um intenso ataque, sendo considerados vazios os seus argumentos, sem consistência, e resultado da “libertinagem sexual das mulheres”, como testemunhado por mimou esta autora quando quando depoente em audiência pública. Quanto aos instrumentos internacionais, estes foram tratados como “influência dos grandes laboratórios e agências de cooperação internacional, interessados no controle da natalidade”, frase também por mim ouvida.

Por fim, a vantagem numérica entre parlamentares apoiadores do relatório do deputado e os favoráveis à eliminação do Artigo 124 do Código Penal, que pune o aborto, encaminhou para uma derrota, ainda que haja sempre caminhos para que retorne à votação, agora em plenário.

NOVO CENÁRIO E DESAFIOS

A retomada do debate sobre a legalização do aborto no Brasil vem exigindo do movimento feminista e de mulheres a busca permanente de novas estratégias e alianças. A II Conferência Nacional de Políticas Públicas para as Mulheres, realizada em agosto de 2007, reafirmou a posição do movimento de mulheres pela legalização do aborto, com o apoio da delegação governamental. No entanto, a tese de que a iniciativa deva surgir do Executivo, embora aprovada, não teve o apoio unânime, e, na prática, prevaleceu o II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres, anunciado em março de 2008, o qual não estabelece esta prioridade, restando ao movimento feminista buscar fortalecer-se em outras áreas.

Outro desafio se configurou com o resultado da 13ª Conferência Nacional de Saúde, realizada em novembro de 2007, com a derrota da tese da descriminalização do aborto. Esta instância do controle social das políticas de saúde, de caráter indicativo, já aprovara anteriormente a proposta, posicionando o Conselho Nacional de Saúde. A nova



votação significou um retrocesso, e teve o peso da presença da Igreja católica, através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-CNBB e pastorais neste âmbito da democracia participativa.

Nos últimos dois anos, a agenda pública tem abordado o aborto e os direitos sexuais e reprodutivos de forma mais ampla. O tema foi tratado por duas vezes no STF para debater o uso das células-tronco e da anencefalia; o caso de sobrevivência do bebê Marcela, erroneamente diagnosticado como anencéfalo, ocupou grandes espaços na mídia, produzindo um ativismo digital sem precedentes (NEGRÃO, 2008); os vários projetos na Câmara Federal mobilizaram inúmeros setores sociais; as prestações de contas feitas pelo governo brasileiro nos fóruns internacionais de direitos humanos incluíram a mortalidade materna por abortos inseguros como uma grave violação à vida das mulheres. No entanto o tema ainda persiste em retornar para as páginas policiais, o que justifica o título deste artigo.

Em abril de 2007 o emblemático episódio do Mato Grosso do Sul enviou uma mensagem à sociedade e ao movimento de mulheres do risco de retrocessos. O fato, longe de ser isolado, passa a se reproduzir numa escala assustadoramente rápida, com medidas restritivas à distribuição da anticoncepção de emergência em dezenas de municípios, o estouro de clínicas e prisões de mulheres desde o Rio Grande do Sul até Rondônia, passando por São Paulo, Mato Grosso, Goiás, Cidades Satélites de Brasília, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Piauí, entre outros; o noticiário revela a participação do Ministério Público em ações organizadas, com forças-tarefas envolvendo policiais civis na criação de flagrantes, de policiais militares a dar reforço com cães ferozes e a presença da imprensa; o esvaziamento de redes e serviços de atenção a mulheres vítimas de violência sexual; as dificuldades na obtenção de autorização judicial para antecipação do parto de fetos anencéfalos ou de mulheres com deficiência mental.

O constrangimento de mulheres, levadas à polícia e a penitenciárias, indiciadas e expostas em público levou o movimento de mulheres



a elaborar agendas de protestos e pedidos de esclarecimentos das autoridades públicas. Ou seja, duas agendas paralelas passam a se desenvolver no país: uma para debater a legislação e a implementação das políticas nos casos previstos em lei, e outra para a defesa das mulheres constrangidas pelo uso exacerbado da legislação em vigor, com flagrantes violações dos direitos das mulheres à saúde, à privacidade, e ações do Poder Judiciário que configuram tortura psíquica.

Diante do cenário como se apresenta e da movimentação de atores e atrizes, e recuperando os enunciados da *Iniciativa de Joanesburgo*, pode-se concluir que, com manifestações diferentes, confirmam-se os pressupostos: há uma clara separação entre as soluções técnicas e as decisões políticas para o aborto inseguro no Brasil; o aborto ainda é um tabu que a agenda pública até pode abordar, mas não significa a incorporação entre os assuntos prediletos dos que estão no poder, mesmo sendo governos de esquerda; embora seja um problema de saúde pública, que mata e mutila as mulheres, não significa que as soluções sejam asseguradas através das políticas públicas.

Entre os fundamentos da sociedade brasileira, as marcas do patriarcado seguem impondo as regras duras da apropriação do corpo das mulheres, mesclando-se lei e religião nos assuntos de Estado. Os direitos reprodutivos seguem sendo vistos como problema das mulheres, mas a decisão pelo aborto como sinalizador de que os corpos das mulheres não lhes pertencem sendo sujeita às leis e aos costumes. Ademais, tem recaído no movimento de mulheres a responsabilidade de manter este debate aceso na sociedade, ainda que, eventualmente, episódios encaminhem a discussão para outras esferas, como da saúde e do direito, o que significa pagar o preço pela demonização do feminismo.

Confirmam-se, assim, os ditos já conhecidos: a legislação proibitiva não impede as mulheres de abortar, porém é altamente eficaz para lançá-las na via da insegurança, da clandestinidade e da ilegalidade, expondo-as à humilhação e à morte. De vítimas a criminosas, as mulheres que abortam no Brasil são credoras de direitos humanos e de cidadania.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, E. M.; BARBOSA, R. M.; HEILBORN, M. L.; BERQUÓ, E. Gênero, sexualidade e saúde reprodutiva: a constituição de um novo campo da Saúde Reprodutiva. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, 2003.

BALTAR, Maria Isabel. Palestra apresentada Painel de Abertura do X ENCONTRO NACIONAL DA REDE NACIONAL FEMINISTA DE SAÚDE DIREITOS SEXUAIS E DIREITOS REPRODUTIVOS. Porto Alegre, 2008. Trabalho não publicado.

BARSTED, Leila Linhares. O movimento feminista e a descriminalização do aborto. *Estudos Feministas* (Dossiê Aborto), Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 397-4002, 1997.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Norma Técnica para Atenção Humanizada ao Abortamento*. MS: Brasília, 2005.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. 8. ed. São Paulo: Juarez de Oliveira Editora, 8ª Ed., 2008.

BUGLIONE, Samantha. *Contestação ao Relatório do Deputado Eduardo Cunha (PMDB) sobre o PL 1135/91 para as Jornadas Brasileiras pelo Aborto Legal e Seguro*. Brasília, jun. 2008. Mimeografado.

CAUSAL salud: interrupción legal del embarazo, ética y derechos humanos. Cidade do México: Flasog, La Mesa, Andar, 2008.

CENTRO DE PESQUISAS EM SAÚDE REPRODUTIVA DE CAMPINAS. *Pesquisa Superando Barreiras ao Aborto Legal*. Apresentação realizada no FÓRUM INTERPROFISSIONAL SOBRE VIOLÊNCIA SEXUAL CONTRA A MULHER E IMPLEMENTAÇÃO DO ABORTO PREVISTO EM LEI, 13, 2008. São Luís, MA, 2008.



CENTER FOR REPRODUCTIVE RIGHTS. 2005. *Abortion and the Law: ten years of Reform*. Disponível em: <<http://www.reproductiverights.org>>.

COLLYMORE, Yvette. Existen grandes dificultades para dar seguimiento a las muertes maternas y tratar de reducirlas. *Population Reference Bureau*. Disponível em: <<http://www.prb.org/SpanishContent/Articles/2005/>>. Acesso em: 30.08.2009.

COMISSÃO DE CIDADANIA E REPRODUÇÃO. Aborto: um crime de 10 mil mulheres – O caso de Mato Grosso do Sul. *Relatório de Missão*. CCR; Themis; CFEMEA-AMB; Rede Feminista de Saúde. São Paulo, 2008. Mimeografado.

CORREA, Sonia. Cairo + 10: a controvérsia que não acabou. In: DEZ anos do Cairo: tendências da fecundidade e direitos reprodutivos no Brasil. Brasília: ABEP/UNFPA, 2004.

_____; FREITAS, Ângela. Atualizando os dados sobre a Interrupção Voluntária da Gravidez. *Estudos Feministas* (Dossiê Aborto), Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 389-395, 1997.

COSTA, Ana Maria. Atenção Integral à Saúde das Mulheres: QUO VADIS? Uma avaliação da integralidade na atenção à saúde das mulheres no Brasil. 2004. Tese (Doutorado em Ciências da Saúde). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Saúde, Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, Brasília, 2004

DORA, Denise D.; SILVEIRA, Domingos D. *Direitos Humanos, Ética e Direitos Reprodutivos*. Porto Alegre: Themis Assessoria Jurídica e Estudos de Gênero, 1998.

DREZETT, J. Abortamento como problema de saúde pública. *Revista de Saúde Sexual e Reprodutiva*, Rio de Janeiro, n. 18, 2005. Disponível em: <www.ipas.org.br/revista/julho05.html>. Acesso em: 30.09.2009.

ESTRATÉGIAS para el acceso al aborto legal y seguro. Un estudio en once países. Iniciativa de Johannesburg. Ed. en español. *Foro por*



los derechos reproductivos y Women's Health Project. Argentina; África do Sul, 2001.

Encarte.http://www.bemfamcedess.org.br/info_publicacoes.php, acesso em 30.08.2009

FUNDAÇÃO OSVALDO CRUZ-FIOCRUZ. *As causas sociais das iniquidades em saúde no Brasil*. Relatório Final. Rio de Janeiro: Comissão Nacional sobre Determinantes Sociais da Saúde-CNDSS, 2008.

GRAVIDEZ na adolescência: estudo multicêntrico sobre jovens, sexualidade e reprodução no Brasil. Disponível em: <<http://www.clam.org.br/publique>>. Acesso em: 30.08.2009.

HEILBORN, Maria Luiza. *O ultra-som de uma 'tragédia nacional'*. Resultado: a gravidez precoce não é o drama que se noticia. Disponível em: <http://www.clam.org.br/publique/media/o_ultra_som.pdf>. Acesso em: 30.08.2009.

HENSHAW, Stanley K.; SINGH, Susheela; HAAS, Taylor. *International Family Planning Perspectives: the incidence of abortion worldwide*. v. 25, jan. 1999. Supplement.

IBOPE; CDD; ANIS. Pesquisa. Brasília; São Paulo, 2008. Press-release.

INTERNATIONAL FAMILY PLANNING PERSPECTIVES. Developments in Laws on induced abortion: 1998-2007. Sept. 2008. Disponível em: <<http://www.guttmacher.org>>. Acesso em: 30.08.2009.

INTERNATIONAL PLANNED PARENTHOOD FEDERATION. *Morte e negação: abortamento inseguro e pobreza*. Londres, 2006. Encarte Brasil. Disponível em: <http://www.bemfamcedess.org.br/info_publicacoes.php>. Acesso em 30.08.2009.

LOREA, Roberto; DINIZ, Débora. *Resposta da sociedade brasileira ao Parecer do Relator Eduardo Cunha*. 2008. Documento de trabalho. M, mimeografado.



MACHADO, Lia Zanotta. Depoimento. Audiência Pública no Supremo Tribunal Federal. 05.09.2008. Disponível em: <<http://www.rede-saude.org.br/comunicarede/5.09.2008>>. Acesso em: 30.08.2009.

MARTINS, Alaerte Leandro; TANAKA, Ana Cristina d'Andretta. Mulheres negras e mortalidade materna no Estado do Paraná, Brasil, de 1993 a 1998. *Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano*, São Paulo, v. 10, n. 1, p.27-38, jan./jun. 2000.

MONTEIRO ADESSE, Leila. *Magnitude do aborto no Brasil: aspectos epidemiológicos e sócio-Culturais*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ. Disponível em: <http://www.ipas.org.br/arquivos/factsh_mag.pdf>. Acesso em: 30.08.2009.

NEGRÃO, Telia. Feminismos no plural. In: TIBURI, Márcia et al. (org.) *As Mulheres e a Filosofia*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002. p. 271-279.

_____. *Estudo exploratório sobre o ativismo digital do Caso Marcela*. 2008. Trabalho não publicado.

O BRASIL e o cumprimento da CEDAW: Contra Informe da Sociedade Civil ao VI Relatório Nacional Brasileiro à Convenção CEDAW. Período 2001-2005. Brasil, jul./2007.

OSIS, M. J. PAISM: um marco na abordagem da saúde reprodutiva no Brasil. *Caderno Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 14, supl.1, p. 25-33, 1998.

PLATAFORMA Política Feminista. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DE MULHERES BRASILEIRAS, 2002. Brasília: CFEMEA. p. 1-64.

PRÁ, Jussara; NEGRÃO, Telia. Internet, um novo ambiente comunicativo e de empoderamento para as mulheres. In: FUNK, S. B.; EIDHOLZER, N. (org.). *Gênero em discursos da mídia*. Florianópolis: Ed. Mulheres; EDUNISC, 2005. p. 273-302.

PUNIDAS por abortar. *Revista Época*. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0.EDG83654-6014-520,00.html>>. Acesso em: 30.08.2009.



REDE FEMINISTA DE SAÚDE. *Dossiê Aborto Inseguro*. São Paulo: RFS, 2001.

_____. *Dossiê Aborto: mortes preveníveis e evitáveis*. Belo Horizonte: RFS, 2005.

_____. *Comunicarede*. Ano 2, n. 14, set. 2008. Disponível em: <<http://www.redesaude.org.br>>.

THE ALAN GUTTMACHER INSTITUTE. *Sharing responsibility: women, society and abortion worldwide*. New York; Washington, 1999. The Alan Guttmacher Institute. Disponível em: <<http://www.guttmacher.org/pubs/sharing.pdf>>. Acesso em: 30.08.2009.

_____. *Clandestine abortion: a Latin American reality*. New York, 1994.

_____. *Developments in Laws on Induced Abortion: 1998–2007. International Family Planning Perspectives*. Sept. 2008. Disponível em: <<http://www.guttmacher.org/media/nr/2008/10/27/index.html>>.

TRAQUINA, Nelson. *O estudo do jornalismo no século XX*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2001.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Safe Abortion: technical and policy guidance for health systems*, 2003.

REDE FEMINISTA DE SAÚDE. *Comunicarede*, Ano 2. N. 14. 05.09.2008. Disponível em WWW.redesaude.org.br



AUTORAS / AUTORES

■ ANTONIO CRISTIAN SARAIVA PAIVA

(*cristianpaiva@uol.com.br*)

Doutor em Sociologia

Professor da Universidade Federal do Ceará

Área de pesquisa/atução: Subjetividade e experiência social; relação saúde e sociedade e etnografia dos saberes psi (privilegiando o diálogo com a psicanálise); Michel Foucault; políticas sexuais contemporâneas, homossexualidade e homoconjugalidade.

Produção acadêmica: “Reservados e invisíveis: o ethos íntimo das parcerias homoeróticas” (1. ed. Campinas - SP: Pontes Editores, 2007); “Sujeito e laço social: A produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault” (01. ed. Rio de Janeiro; Fortaleza: Relume Dumará; SECULT, 2000); “A conjugalidade homossexual no sistema de gêneros e para além: micropolíticas homoeróticas” (*Revista de Ciências Sociais* (Fortaleza), v. 37, p. 63-76, 2007); entre outras.

■ CONSTÂNCIA LIMA DUARTE

(*constanciaduarte@gmail.com*)

Doutora em Letras - Literatura Brasileira (USP, 1991)

Professora da Faculdade de Letras da UFMG; Pesquisadora CNPq 1D



Área de pesquisa/atuação: Literatura Brasileira de autoria feminina
Produção acadêmica: Publicou os livros: “Direitos das mulheres e injustiça dos homens, de Nísia Floresta Brasileira Augusta” (1989); “Nísia Floresta: vida e obra” (1995); “Literatura feminina do Rio Grande do Norte” (co-autoria, 2001); “Nísia Floresta a primeira feminista do Brasil” (2005); “Mulheres em Letras: antologia de escritoras mineiras” (2008); “Mulheres de Minas: lutas e conquistas” (2008); “Dicionário de escritoras portuguesas” (2009), entre outros.

■ DURVAL MUNIZ DE ALBUQUERQUE JR

(durvalal@uol.com.br)

Doutor em História

Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Área de pesquisa/atuação: Gênero; nordeste; masculinidade; identidade; cultura; biografia histórica; produção de subjetividade

Produção acadêmica: “A invenção do Nordeste e outras artes” (4. ed. São Paulo/ Recife: Cortez/ Massangana, 2009); “Nos Destinos de Fronteira: história, espaços e identidade regional” (1. ed. Recife: Bagaço, 2008); “Preconceito contra a origem geográfica e de lugar - As fronteiras da discórdia” (1. ed. São Paulo: Cortez, 2007); “O Tecelão dos Tempos: o historiador como artesão das temporalidades” (*Boletim tempo presente (UFRJ)*), v. 19, p. 01, 2009); entre outros.

■ EDUARDO DE ASSIS DUARTE

(assis.duarte@terra.com.br)

Doutor em Letras, USP, 1991

Professor da Universidade Federal de Minas Gerais

Área de pesquisa/atuação: Literatura Brasileira; Literatura Afro-brasileira

Produção acadêmica: Publicou os livros “Literatura, política, identidades”. (Belo Horizonte: FALE-UFMG, 2005); “Jorge Amado: romance em tempo de utopia”. (2 ed. Rio de Janeiro: Record, 1996). Como organizador publicou os livros “Seleta literafro”. (Belo Horizonte: UFMG;



Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2007); “Machado de Assis afro-descendente: escritos de caramujo”. (2ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Pallas; Belo Horizonte: Crisálida, 2007); entre outros.

■ JULES FALQUET

(juliosorro@gmail.com)

Doutora em Sociologia

Professora da Universidade Paris Diderot

Área de pesquisa/atuação: Perspectivas feministas com enfoque especial sobre América latina e o Caribe, sobre a mundialização neoliberal (movimentos sociais de resistência, analisis critico do “desenvolvimento” e das migrações internacionais). Epistemologia feminista (Teorias da imbricação das relações sociais de poder de sexo, “raça” e classe, teorias lésbicas, teorias feministas materialistas).

Produção acadêmica: *De gré ou de force. Les femmes dans la mondialisation*. (Paris: La Dispute. 214 p. 2008); *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lésbico-feministas*. (Bogotá: Brecha Lésbica. 83 p. 2006); “Rompre le tabou de l’hétérosexualité, en finir avec la différence des sexes: les apports du lesbianisme comme mouvement social et théorie politique” (in: Chartrain, Cécile; Chetcuti, Natacaha (coords.), *Genre, sexualité & société*, nº1, Lesbianisme, juin 2009) ; entre outras.

■ JÚLIO ASSIS SIMÕES

(juliosimoes@usp.br)

Doutor em Ciências Sociais

Professor da Universidade de São Paulo

Área de pesquisa/atuação: Cultura e política, marcadores de diferença, envelhecimento e gerações, sexualidade e gênero

Produção acadêmica: “Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT” (co-autor) (1. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009); “Política, direitos, violência e homossexualidade” (co-autor) (Rio de Janeiro: CEPESC, 2006); “Sexualidade, cultura e política:



a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira” (co-autoria) (*Cadernos Pagu* (UNICAMP), v. 28, p. 65-99, 2007); entre outras.

■ JUREMA PINTO WERNECK

(juremawerneck@criola.org.br)

Doutora em Comunicação e Cultura Criola (organização de mulheres negras do Rio de Janeiro)

Área de pesquisa/atuação: Mulheres negras; relações raciais e de gênero; anti-racismo; saúde da população negra

Produção acadêmica: “Sob o Signo das Bios - vozes críticas da sociedade civil” (co-organizadora) (volume 1. Rio de Janeiro: E- Papers, 2004); “Sob o Signo das Bios - vozes críticas da sociedade civil” (co-organizadora) (volume 2. Nova Friburgo: Marca Gráfica e Editora, 2005); “Iniquidades raciais em saúde e políticas de enfrentamento: experiências do Canadá, Estados Unidos, África do Sul e Reino Unido”. (In: Fubdação Nacional de Saúde/ FUNASA. (Org.). Saúde da População Negra no Brasil. 2005, v. , p. 315-386); entre outras.

■ LUCILA SCAVONE

(lucsca@uol.com.br)

Doutora em Sociologia, Livre Docente

Professora da Universidade Estadual Paulista

Área de pesquisa/atuação: Estudos de Gênero; Gênero e Saúde; Gênero, Cultura e Política

Produção acadêmica: “O Legado de Foucault” (co-autora) (1. ed. SP: Edunesp, 2006); “Dar a vida e cuidar da vida: feminismo e ciências sociais” (1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2004); “Gênero e Políticas Feministas, o lado sul” (*Estudos de Sociologia* (São Paulo), v. 1, p. 209-218, 2008); “Estudos de gênero: uma sociologia feminista?” (*Revista Estudos Feministas*, v. 16, p. 173-186, 2008); entre outras.



■ **MARIA ESTHER MACIEL**

(memaciel@gmail.com)

Doutora em Literatura Comparada

Professora da Universidade Federal de Minas Gerais

Área de pesquisa/atuação: Teoria da Literatura e Literatura Comparada

Produção acadêmica: Publicou, dentre outros, os livros: “As vertigens da lucidez - poesia e crítica em Octavio Paz” (ensaio, 1995); “Vôo Transverso - poesia, modernidade e fim do século XX” (ensaios, 1999); “A memória das coisas ensaios de literatura, cinema e artes plásticas” (2004); “O cinema enciclopédico de Peter Greenaway” (org., 2004); “O livro de Zenóbia” (ficção, 2004); “O livro dos nomes” (ficção, 2008) e “O animal escrito” (ensaio, 2008).

■ **MARIA LUISA FEMENIAS**

(lfemenias@gmail.com)

Doutora em Filosofia

Professora da Universidade Nacional de La Plata

Área de pesquisa/atuação: Filosofia e Teoria de Gênero.

Produção acadêmica: Autora de diversos livros e artigos. Dentre eles: *Judith Butler: Una introducción a su lectura* (2003); *El género del multiculturalismo* (2007); *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres* (2008).

■ **MARIA NAZARETH SOARES FONSECA**

(nazareth.fonseca@gmail.com)

Doutora em Literatura Comparada

Professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Área de pesquisa/atuação: Identidade e alteridade na literatura

Produção acadêmica: “Poéticas afro-brasileiras” (em parceria com Maria do Carmo Lanna Figueiredo) (Belo Horizonte: Editora PUC Minas/Mazza Edições, 2003); “Literaturas Africanas de Língua Portuguesa: percursos da memória e outros trânsitos” (Belo Horizonte: Editora Veredas & Cenários, 2008); “Brasil afro-brasileiro” (Org.). (Belo Horizonte: Autêntica, 2000); entre outras.

**■ MARIA ZILDA FERREIRA CURY**

(mariazildacury@terra.com.br)

Doutora em Literatura Brasileira (USP); Pós-doutorado em Literatura Comparada (Sorbonne Nouvelle)

Professora da Universidade Federal de Minas Gerais

Área de pesquisa/atuação: Literatura Brasileira e Literaturas Africanas de Língua Portuguesa

Produção acadêmica: “Um mulato no Reino de Jambon: as classes sociais na obra de Lima Barreto” (São Paulo: Cortez, 1981); “Intelectuais e vida pública: migrações e mediações” (co-autora) (Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2008); “Mia Couto: espaços ficcionais” (co-autora) (Belo Horizonte: Autêntica, 2008), entre outras.

■ MATILDE RIBEIRO

(matilderibeiro@uol.com.br)

Mestre em Psicologia Social e doutoranda em Serviço Social

Doutoranda na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Ex-Ministra da Igualdade Racial (2003-8). Integra o conselho consultivo da Revista *Estudos Feministas* e da Revista de Direitos Humanos da Secretaria Especial de Direitos Humanos, vinculada à Presidência da República.

Área de pesquisa/atuação: Políticas de Igualdade Racial

Produção acadêmica: “Antigas personagens, novas cenas: mulheres negras e participação política” (In: Mulher e política - Gênero e Feminismo no Partido dos Trabalhadores. Editora Perseu Abramo, São Paulo: 1998); “Relações Raciais nas Pesquisas e Processos Sociais - Em busca de visibilidade para as mulheres negras (p.87-105)” (In: A mulher brasileira nos espaços público e privado. Editora Fundação Perseu Abramo - FPA, São Paulo: 2004); entre outras. Co-organizadora de dois dossiês da Revista *Estudos Feministas* - “Mulheres Negras ” (1995) e o “120 anos da Abolição da escravidão no Brasil: um processo ainda inacabado” (2008)



■ OSMUNDO SANTOS DE ARAUJO PINHO

(osmundopinho@uol.com.br)

Doutor em Ciências Sociais

Professor da Universidade Federal da Bahia

Área de pesquisa/atução: Relações Raciais e Cultura Negra; Gênero e Sexualidade; Teoria Antropológica e Pós-Colonialidade

Produção acadêmica: Publicou diversos artigos em revistas acadêmicas e coletâneas no Brasil e no exterior. É co-organizador do livro *Raça: Novas Perspectivas Antropológicas*, publicado com apoio da Associação Brasileira de Antropologia.

■ PAOLA BACCHETTA

(pbacchetta@berkeley.edu)

Ph.D. em Sociologia

Professora da Universidade da Califórnia

Área de pesquisa/atução: Teorias feministas; política transnacional e conflitos religiosos; movimentos sociais

Produção acadêmica: *La construction des identités dans les discours nationalistes hindous (1939-1992): le Rashtriya Swayamsevak Sangh et la Rashtra Sevika Samiti*, (published in microfiche at Lille, France: A.N.R.T, Université de Lille III, 1996); *Gender in the Hindu Nation* (Delhi, India: Women Unlimited 2004); *Right-Wing Women: From Conservatives to Extremists around the World*, (co-editora) (New York: Routledge, 2002); entre outras.

■ PEDRO DE SOUZA

(pedesou@gmail.com)

Doutor em Linguística

Professor da Universidade Federal de Santa Catarina

Área de pesquisa/atução: Teoria linguística e Análise de Discurso

Produção acadêmica: *Michel Foucault. o trajeto da voz na ordem do Discurso* (Editora RG, Campinas, 2009); *Foucault com outros nomes* (co-



autoria com Daneil Gomes) (Editora de Ponta Grossa, Paraná, 2009); entre outras.

■ RICHARD MISKOLCI

(richardmiskolci@uol.com.br)

Doutor em Sociologia

Professor da Universidade Federal de São Carlos

Área de pesquisa/atução: Teoria Queer; Estudos Pós-Coloniais; Teoria Feminista; Corpo; Sexualidade; Gênero

Produção acadêmica: “Thomas Mann, o Artista Mestiço” (São Paulo: Annablume/FAPESP, 2003); Co-organizou o dossiê “Sexualidades Disparatadas” da revista *Cadernos Pagu* (n.28/2007); Co-editou a coletânea “O Legado de Foucault” (São Paulo: Editora Unesp, 2006); entre outras.

■ ROSANA CÁSSIA KAMITA

(rosanack@yahoo.com.br)

Doutora em Literatura

Professora da Universidade Federal de Santa Catarina

Área de pesquisa/atução: Relações de gênero em cinema e literatura

Produção acadêmica: “Gênero em Movimento: novos olhares, muitos lugares” (2007); “Resgates e ressonâncias: Mariana Coelho” (2005); “Filoarqueologia literária” (*Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13 (2), p. 452-454, 2005”; entre outras publicações.

■ SANDRA REGINA GOULART ALMEIDA

(srga@ufmg.br)

Doutora em Literatura com Pós-doutorado em Literatura Comparada

Professora da Universidade Federal de Minas Gerais

Área de pesquisa/atução: Escritoras contemporâneas nas literaturas de língua inglesa e na literatura comparada; Crítica literária feminista

Produção acadêmica: Publicou vários capítulos de livros e artigos em periódicos nacionais e internacionais. Co-editou os seguintes livros: “*The*



Art of Elizabeth Bishop" (2002); "Gênero e Representação em Literaturas de Língua Inglesa" (2002); "Gender Studies and Feminist Perspectives" (número especial da *Ilha do Desterro*, 2003); "Perspectivas Transnacionais" (2005); "Brasil-Canadá: Olhares Diversos" (2006), "Universidade: Cooperação Internacional e Diversidade" (2006), "New Challenges in Language and Literature" (2009).

■ SUSANA BORNÉO FUNCK

(sbfunck@floripa.com.br)

Doutorada em Humanidades

Professora da Universidade Federal de Santa Catarina

Área de pesquisa/atuação: Estudos de gênero na literatura e na mídia impressa

Produção acadêmica: "A (in)visibilidade da mulher na mídia impressa: uma análise discursiva" (*Comunicação & Inovação*. Universidade Municipal de São Caetano do Sul, v. 8, n. 14, p. 15-22, janeiro/junho 2007); "Discurso e identidade de gênero" (In: CALDAS-COULTHARD, Carmen Rosa; SCLiar-CABRAL, Leonor (Org.). *Desvendando discursos: conceitos básicos*. Florianópolis: UFSC, 2008); "Escrita e oralidade: questões e perspectivas" (co-organizadora) (Pelotas: Educat, 2007); entre outras.

■ TÂNIA REGINA OLIVEIRA RAMOS

(taniaramos@floripa.com.br)

Doutora em Letras

Professora da Universidade Federal de Santa Catarina

Área de pesquisa/atuação: Literatura contemporânea; escritas de si; gênero

Produção acadêmica: "Introdução aos estudos literários" (1. ed. Florianópolis: Lantec, 2008); "Leituras em rede" (co-organizadora) (1. ed. Florianópolis: Mulheres, 2007); "Narrativas com fôlego" (*Letras de Hoje*, v. 42, p. 32-42, 2008); "Escritoras brasileiras: invisibilidades" (*Graphos - Revista da Pós Graduação em Letras/UFPB, João Pessoa*, v. 7, p. 1-4, 2005); entre outras.

**■ TELIA NEGRÃO**

(telia@terra.com.br)

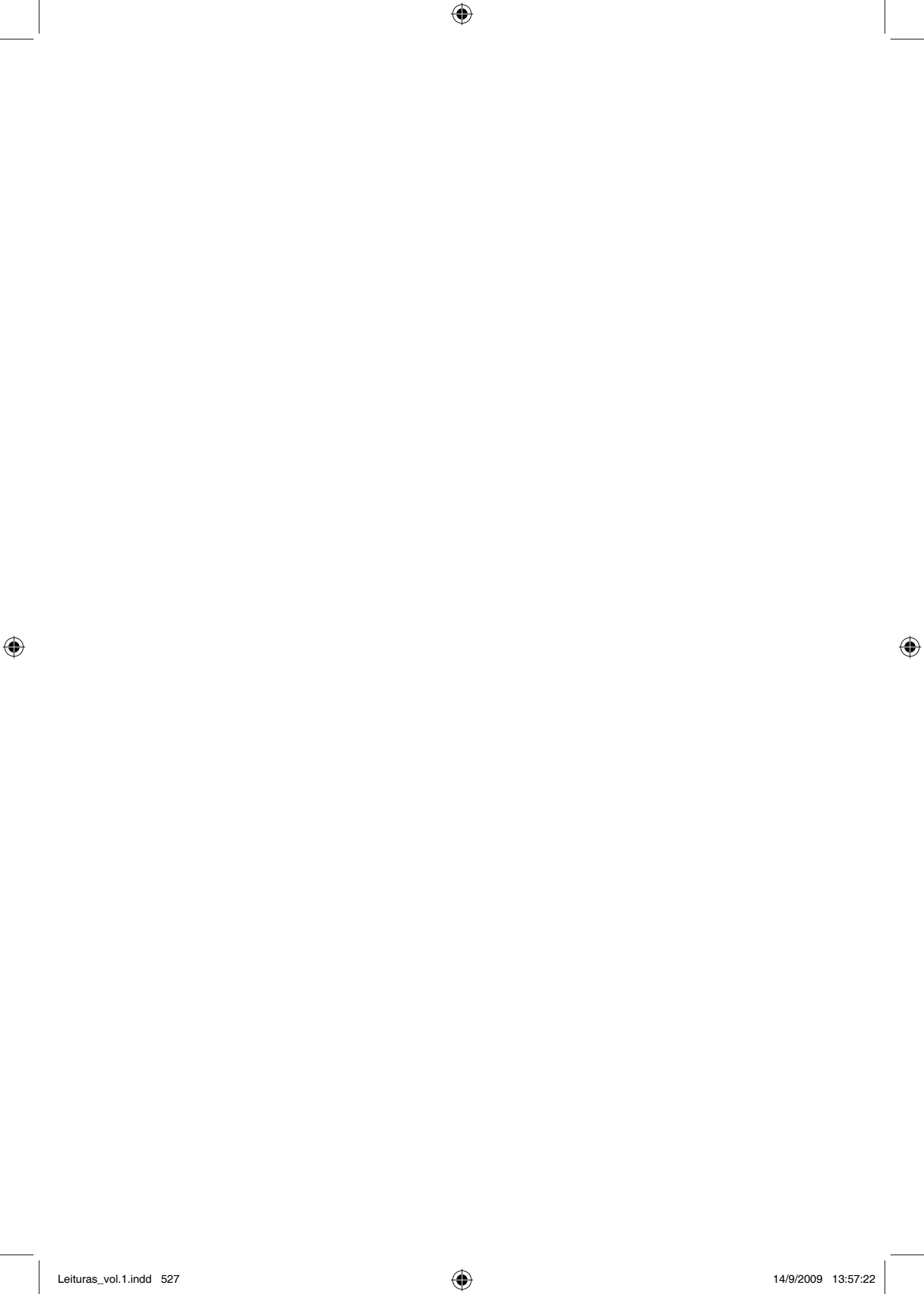
Jornalista, Especialista em Gestão Pública Participativa e Mestre em Ciência Política pela UFRGS.

Rede Nacional Feminista de Saúde Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos e Professora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre Mulher e Gênero da UFRGS

Área de pesquisa/atuação: Feminismo; políticas públicas; violência

Produção acadêmica: “Ciberespaço - via de empoderamento de gênero e formação de capital social” (Dissertação de Mestrado em Ciência Política, 2006); “Nós e rupturas da rede de apoio à mulher em situação de violência” (Monografia para Título de Especialista em Gestão Pública Participativa, UFRGS, 2004); inúmeros estudos e pesquisas vinculados ao Neim/UFRGS.





Esta obra foi composta em Book Antiqua, no formato
16 x 23 cm, mancha de 12,0 x 21,2 cm
A impressão se fez sobre Pólen soft 80g,
capa em Duplex 250 g pela Nova Letra Gráfica e Editora
no inverno de 2009 para a Editora Mulheres