

MARIA MANUEL BAPTISTA
FERNANDA DE CASTRO (ORG.)

GÉNERO E PERFORMANCE

TEXTOS ESSENCIAIS 3

TEXTOS DE:

Ankica Čakardić

Corey Johnson

Derek Hall

Donald E. Morton

Erika Fischer-Lichte

Fatima El-Tayeb

Judith Butler

Larissa Latif

Lisa Lewis

Luce Irigaray

Maria Manuel Baptista

• Mark Devenney

Nancy Fraser

Rosi Braidotti

Stephen Lewis

Vivian Kinnaird



GRÁCIO
EDITOR

MARIA MANUEL BAPTISTA
FERNANDA DE CASTRO (ORG.)

GÉNERO E PERFORMANCE

T E X T O S E S S E N C I A I S 3

TEXTOS DE:

Ankica Čakardić

Corey Johnson

Derek Hall

Donald E. Morton

Erika Fischer-Lichte

Fatima El-Tayeb

Judith Butler

Larissa Latif

Lisa Lewis

Luce Irigaray

Maria Manuel Baptista

Mark Devenney

Nancy Fraser

Rosi Braidotti

Stephen Lewis

Vivian Kinnaird



GRÁCIO
EDITOR

[Ficha Técnica]**Título**

Género e Performance
— Textos essenciais Vol. III

Organização

Maria Manuel Baptista e Fernanda de Castro

Coordenação Editorial

Maria Manuel Baptista
Fernanda de Castro
Larissa Latif

Conselho de Revisores

Maria Manuel Baptista
Fernanda de Castro
Larissa Latif
Alexandre Almeida
Belmira Coutinho
Marta Leitão
Rita Himmel

Revisores de Apoio

Alcina Fernandes
Alexandre Almeida
António Pernas
Belmira Coutinho
Bruno Neca
Daniela Piva
Fernanda de Castro
Geanine Escobar
Helena Ferreira

Inês Carvalho
Jacinta Bola
Joana Pereira
Larissa Latif
Maria Manuel Baptista
Marta Leitão
Simone Rechia
Rita Himmel
Rodrigo de França

Capa

Grácio Editor

Design gráfico e paginação

Grácio Editor

1ª edição em outubro de 2020

ISBN: 978-989-54697-9-6

© Grácio Editor

Travessa da Vila União,
n.º 16, 7.º drt
3030-217 COIMBRA

Telef.: 239 084 370

e-mail: editor@ruigracio.com

sítio: www.ruigracio.com

Reservados todos os direitos

Esta obra foi financiada por fundos nacionais, através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/04188/2020.

Índice

PREFÁCIO

- Estamos todos juntos nisto? – A peste ou contributos para um mundo pós-pandémico.....7**
Larissa Latif & Maria Manuel Baptista

I. GÉNERO, CAPITALISMO E JUSTIÇA

- 1. O inumano: vida além da morte31**

Rosi Braidotti
Tradução Belmira Coutinho

- 2. Quem conta como sujeito de justiça? Cidadania nacional, humanidade global ou comunidade transnacional de risco? ...75**

Nancy Fraser
Tradução Maria Manuel Baptista

- 3. Da teoria da acumulação à teoria da reprodução social: em defesa do feminismo luxemburguiano99**

Ankica Čakardić
Tradução Alcina Fernandes

- 4. Compreender os processos do turismo: uma estrutura sensível ao género131**

Vivian Kinnaird & Derek Hall
Tradução Inês Carvalho

II. GÉNERO E PERFORMANCES

- 5. O poder transformador da performance153**

Erika Fischer-Lichte
Tradução Jacinta Bola

- 6. Condições da luta cultural175**

Lisa Lewis
Tradução Joana Pereira

7. Mas não é <i>assim</i> tão fácil: negociando expressões (trans)gênero em espaços de lazer	195
Stephen Lewis & Corey Johnson Tradução Simone Rechia, Bruno Neca & Rodrigo de França	
8. O nascimento do ciberqueer	229
Donald E. Morton Tradução Alexandre Almeida	
III. GÊNERO E DEMOCRACIA	
9. Democracia é amor	259
Luce Irigaray Tradução Fernanda de Castro	
10. Um movimento infinito e indefinível	271
Fatima El-Tayeb Tradução Rita Himmel	
11. Entrevista a Judith Butler: Fascismo? Populismo? Democracia?	293
Judith Butler & Mark Devenney Tradução Catarina Alves & Fernanda de Castro	
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	309

Prefácio

Estamos todos juntos nisto? – A peste ou contributos para um mundo pós-pandémico

Larissa Latif & Maria Manuel Baptista

Ao longo de 2020, a infecção por coronavírus, ou COVID-19, tirou centenas de milhares de vidas, infetou milhões de pessoas, derrubou a economia global e lançou uma sombra escura sobre o nosso futuro. Nenhum país foi poupado. Nenhum grupo populacional permanece ileso. Ninguém está imune aos seus impactos (ONU, 2020, p.5)

Setenta e cinco anos após a última guerra mundial, o mundo encontra-se novamente numa batalha global. Desta vez, toda a humanidade está do mesmo lado contra um inimigo microscópico que nos pôs de joelhos, provocando a mais profunda recessão global em quase um século e levando cerca de 70-100 milhões de pessoas à extrema pobreza (ONU, 2020, p.12)

No dia 1 de abril de 2020, o Secretário-geral das Nações Unidas, António Guterres, afirmou que a crise do novo coronavírus é o maior desafio da humanidade desde a Segunda Guerra Mundial, tanto pela ameaça às vidas humanas quanto pelas consequências à economia mundial (Guterres, 2020). O vírus, de origem desconhecida, teria aparecido entre os seres humanos em novembro de 2019, num mercado popular da província de Wuhan, na China. Desde então, a escalada da curva de contágio e de vidas perdidas tem sido massivamente reportada pela imprensa internacional e preocupado gravemente governos nacionais e agências internacionais. O discurso expresso por estas agências nos seus

diagnósticos, relatórios ou documentos propositivos de ações coordenadas, tem-se esforçado para construir o problema como uma crise mundial, de proporções planetárias, capaz de alterar permanentemente os modos de vida que conhecemos, atingindo ainda mais fortemente as populações que já vivem em situação de maior vulnerabilidade, como as mulheres, as crianças e populações habitantes das zonas mais pobres do mundo ou das zonas atingidas pelas inúmeras guerras em curso atualmente (ONU, 2020). As respostas para uma crise de tal magnitude, no dizer destas agências só podem ser eficazes se concertadas, coletivas e inclusivas. “Estamos todos juntos nisto”, afirma um relatório da ONU publicado em setembro de 2020.

Ao arrepio dos esforços coletivos e globais, algumas vozes e políticas dissonantes fazem-se notar, como é o caso das reiteradas acusações de Donald Trump contra a China, de que esta teria primeiro criado o vírus em laboratório e depois ocultado informações cruciais para evitar a pandemia, com a cumplicidade da OMS (Antena 1, 2020). As acusações de Trump acompanharam uma política de enfrentamento da pandemia desarticulada e ineficaz, tal como a do seu homólogo brasileiro, Jair Bolsonaro, que insiste no emprego da cloroquina no tratamento da doença (BBC News, 2020), o que já foi por diversas vezes desmentido por especialistas internacionais. Também na Bielorrússia, o presidente Alexander Lukashenko minimizou a gravidade da covid-19 ao receitar vodka como tratamento (Reuters, 2020).

Em setembro de 2020, a pandemia tornou-se já muito claramente não apenas um problema de saúde pública mundial, mas também um desastre económico de assinalável magnitude e coloca-se a questão de se saber como equilibrar a economia mundial e a curva de contágio, esta que constitui mais um fator de pressão sobre os sistemas públicos de saúde – nos países em que há um sistema público de saúde. O teletrabalho aparece como uma alternativa viável ou mesmo altamente desejável para alguns, enquanto para outros, ineficaz e ansiogénica. O uso de máscaras e outros equipamentos de proteção individual parece ter-se tornado consensual nalguns países, enquanto noutros regista-se ainda pouca adesão. A juventude parece ser o grupo mais refratário ao

emprego de Equipamentos de Proteção Individual, como fica patente pelas imagens dos telejornais à porta das escolas na retomada do ano letivo de 2020/2021 na Europa. É curioso pensarmos que são também os mais jovens que mais se reclamam fervorosos defensores de uma nova consciência ambiental, necessária para que mudanças efetivas sejam empreendidas, de modo a garantir algum futuro ao planeta. Ou ao menos um futuro no qual a humanidade esteja incluída.

Outro efeito colateral da pandemia tem sido o aumento da violência contra as mulheres. Da violência doméstica ao risco acrescido de contágio das profissionais que trabalham em hospitais, centros de saúde ou como trabalhadoras domésticas, as mulheres tem experimentado os efeitos da pandemia sob um aumento da pressão sobre os seus corpos, quadro que mais se agrava quando considerados os fatores interseccionais, como classe e raça, situação de guerra, precariedade dos direitos das mulheres nos contextos socioculturais em que vivem.

Estas notas iniciais e esparsas, em sobrevoo pelos destaques da comunicação social e de alguns documentos de referência de agências internacionais como a ONU, oferecem um ponto de partida para nos pensarmos algumas questões a respeito da retórica dominante nestes dias, a de uma necessária refundação do mundo a partir de um suposto “novo normal”, que ditará as regras das relações laborais, sociais e afetivas num planeta pós-covid-19. A primeira destas questões poderia ser: quando começa o pós-covid-19? Significa o mundo depois do fim da pandemia, com a esperada descoberta de uma vacina eficaz ou cura, ou significa o mundo em que já estamos a viver, um mundo no qual a pandemia de covid-19 causou e causa a sensação diária de estarmos a viver uma espécie de apocalipse cotidiano e sem data para acabar? Haverá diferenças, de facto, entre as duas possibilidades?

Um segundo problema é que lugar ocupa(re)mos nós, humanos, no mundo (pós)pandémico. E se ao ocuparmo-nos deste problema refletirmos sobre esta era que tem sido designada de Antropoceno, uma era na qual a presença humana terá deixado indeléveis marcas no planeta, somos chamados a considerar que o mundo (pós)pandémico faz parte dela.

A crise sanitária trazida pela pandemia vem somar-se à crise ambiental, já há décadas relatada e debatida por governos nacionais, organismos internacionais e pela comunicação social. Em setembro de 2020, as imagens de um iceberg de 315 bilhões de toneladas a desprender-se da Antártida tornaram-se emblemáticas nos jornais e no noticiário televisivo, lembrando-nos, mais uma vez, que o aquecimento global permanece como uma questão premente e sem solução, que nos atinge a todos indiscriminadamente. O “apocalipse pandémico” não supera as crises anteriores, justapõe-se a elas, descrito ora como o seu paroxismo, ora como o ponto de inflexão a partir do qual procuraremos e – para os mais otimistas – encontraremos novos modos de viver no planeta e de estabelecermos relações entre humanos e os outros habitantes da terra.

Parte do problema é a questão da emigração, estreitamente relacionada com a crise ambiental e com a crise da precarização do trabalho e do desemprego globais. Segundo a ONU, em 2019, o número de migrantes em todo o mundo chegou a cerca de 272 milhões, 51 milhões mais do que em 2010 e 14 milhões mais do que em 2017. Com este crescimento, os migrantes internacionais já representam 3,5 por cento da população global. 48% deles são mulheres (ONU, 2020). Segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados – ACNUR –, no final de 2018 o número de pessoas deslocadas à força chegou ao recorde de 70 milhões, 26 milhões dos quais, na qualidade de refugiados e 3,5 milhões de requerentes de asilo (UNHCR, 2019).

A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável reconhece pela primeira vez a contribuição da migração para o desenvolvimento sustentável. 11 dos 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) contêm metas e indicadores relevantes para a migração ou mobilidade. O princípio básico da Agenda é «não deixar ninguém para trás», nem mesmo os migrantes. A referência central dos ODS para a migração encontra-se na meta 10.7: facilitar a migração ordenada, segura, regular e responsável e a mobilidade das pessoas, incluindo através da implementação de políticas de migração planejadas e bem gerenciadas. Outros alvos diretamente relacionados à migração mencionam tráfico, remessas, mobilidade internacional de estudantes e muito mais. Além

disso, a migração é indiretamente relevante para muitos outros objetivos transversais (BCSD, 2015).

Apesar dos compromissos firmados na Declaração para Refugiados e Migrantes, de 2016, a concertação internacional em torno desta questão não parece mais promissora do que as iniciativas semelhantes a respeito da crise ambiental, como demonstra, por exemplo, a dificuldade da UE em resolver o episódio do campo de refugiados de Moria, na ilha grega de Lesbos, onde meses de tensão e ataques de grupos anti-imigrantes culminaram com um incêndio em setembro de 2020, que destruiu o campo onde viviam cerca de 20 000 pessoas em condições denunciadas como sub-humanas pela imprensa internacional.

Todas estas questões parecem-nos apontar para a necessidade de uma reflexão crítica complexa, capaz de integrar diferentes pontos de partida epistemológicos e estratégias de ação numa altura em que o chamado capitalismo avançado multiplica os modos de instauração de desigualdade sem que antigas problemáticas tenham sido de fato superadas. Assim é que, se emerge o paradigma de uma pós-humanidade, continuamos a ter que enfrentar, por exemplo, as questões da precarização do trabalho e do tráfico de seres humanos. A pandemia do coronavírus veio acirrar o já evidente problema da falência dos sistemas de saúde públicos ou da ausência deles num momento de crise sanitária mundial. Veio também tornar ainda mais clara a precarização do trabalho e a descartabilidade de vidas humanas no processo de produção e reprodução do capital. Tudo isto numa altura em que a ascensão de movimentos de extrema direita se faz sentir um pouco por todo o mundo, não raras vezes empregando o discurso das liberdades democráticas contra essas mesmas liberdades.

Neste III volume da coleção *Género e Performance: Textos Essenciais*, um conjunto de 11 textos agrupa-se em três partes: o primeiro desenvolve-se em torno de questões mais teóricas sobre os rumos possíveis da democracia nas nossas sociedades; o segundo capítulo desta obra aborda os pontos de aplicação mais práticos no campo da performance, seja ela artística ou, mais amplamente, da performatividade social; e, por fim, o terceiro capítulo apresenta a proposta da queerificação da etnicidade como resistência à arracia-

lidade e uma reflexão atual sobre as democracias em falência, ameaçadas pelo recrudescimento de fascismos e populismos de extrema-direita. Saliente-se ainda, neste capítulo, a ideia de que a libertação dos sujeitos passa pela instauração do amor e pela compreensão do campo das emoções, evidenciando, assim, a importância, em primeiro lugar, de domiciliar intimamente a democracia.

No primeiro texto que aqui apresentamos, Rosi Braidotti propõe um afastamento das noções humanistas e neo-humanistas do sujeito universal, adotando uma perspectiva zoe-centrada, uma vez que “a situação pós-humana implica formas específicas de práticas inumanas e desumanas que exigem novos quadros de análise e novos valores normativos” (Braidotti, 2020, p. 67). Uma crítica do antropoceno implicaria descentrar-se o humano para que seja pensado o sujeito pós-humano, que Braidotti apresenta “como a dupla inversão do individualismo a favor de singularidades complexas e, em segundo lugar, do antropocentrismo, a favor de multiplicidades de fluxos e agrupamentos não-humanos” (Braidotti, 2020, p. 68), uma entidade complexa, para a qual a distinção vida/morte foi “reformulada em termos de um *continuum* vital baseado em diferenciações internas” (Braidotti, 2020, p. 67).

A associação da imagem feminina à tecnologia na forma de máquinas disruptivas é uma das figurações frequentes da modernidade, tal como a associação das mulheres à natureza. Em ambos os casos, estamos no âmbito da construção do outro do sujeito moderno universal, masculino e branco. Um outro que deve ser contido, controlado, dominado. É com uma referência à construção de mulheres-máquinas de destruição no cinema do início do século XX que Rosi Braidotti abre o capítulo “O inumano: vida além da morte”, com o qual iniciamos este volume:

Uma aliança altamente sedutora é estabelecida entre o corpo feminino e os poderes aceleradores da tecnologia. A ambivalência do medo e do desejo em relação à tecnologia é recolocada no modo de uma suspeita patriarcal ancestral em relação a mulheres poderosas e mulheres em posições de poder. A promessa progressiva, tal como o potencial destrutivo do corpo-máquina feminino, é mantida num equilíbrio próximo e calculado (Braidotti, 2020, pp. 31-32).

Híbrido de mulher e artefacto tecnológico, estas figurações do inumano são marcadas pela ambiguidade entre o terror da destruição e a promessa de progresso. Portanto, destinam-se a ser mantidas em cuidadoso equilíbrio. A generificação e erotização do outro mecânico andam de mãos dadas com a generificação e erotização da natureza e com a objetificação de todos os outros do capitalismo industrial, mas há que ter em atenção o distanciamento entre aquilo que é natural e aquilo que não o é, sendo, portanto, perverso: a máquina, o artefacto, as sexualidades não procriadoras, formas do inumano.

Por outro lado, a obra de arte também é inumana, mas por ultrapassar os limites identitários, alcançando o plano daquilo que não é humano, as forças telúricas e planetárias, e, por acabar por alcançar os limites entre a vida e a morte. A arte também é, além disso, cósmica na sua ressonância e, portanto, pós-humana pela estrutura, pois leva-nos aos limites daquilo que os nossos “eus” corporificados podem fazer ou suportar. Na medida em que a arte dilata ao máximo os limites da representação, ela atinge os limites da própria vida e, assim, confronta o horizonte da morte (Braidotti, 2020).

A razão científica, aliada à ideia do progresso tecnológico, colocado ao serviço da guerra, completam o quadro do legado modernista, no qual a violência, a crueldade, as tecnologias da morte, “os aspetos inumanos, incluindo a crueldade e a violência, são um componente crucial do *ratio* científico na era modernista” (Braidotti, 2020, p. 34).

Porém, no capitalismo avançado a relação entre o humano e o outro tecnológico mudou radicalmente. Diante das tecnologias contemporâneas, o inumano transformou-se “num conjunto de práticas pós-humanas e pós-antropocêntricas” (Braidotti, 2020, p. 35), uma vez que “o constructo tecnológico mistura-se agora com a carne em graus de intromissão sem precedentes (...) a natureza da interação humano-tecnológica deslocou-se para uma indefinição das fronteiras entre os géneros, as raças e as espécies (Braidotti, 2020, p. 36). Nestas circunstâncias, o outro tecnológico não passa de um “agrupamento de circuitos e sistemas de retorno” (Braidotti, 2020, p. 36), alcançando-se um patamar de indiferen-

ciação sem precedentes. No capitalismo avançado, o outro deixa de ser marcado para tornar-se indiferenciado.

Esta nova configuração traz as suas próprias práticas inumanas e desumanas e Braidotti refuta a utilidade de uma análise ainda centrada no modelo do humanismo moderno. Advoga que é preciso superar o individualismo e o antropocentrismo, integrando-se o organismo humano num *continuum* de interações em fluxo, passando a compreendê-lo como uma singularidade complexa, abdicando da ideia do sujeito antropocêntrico em favor de “uma entidade corporificada afetiva e inteligente que captura processos e transforma energias e forças” (Braidotti, 2020, p. 68). Este sujeito pós-humano não mais define o mundo a partir de si próprio, mas percebe-se como parte de um *continuum* no qual se reestrutura a relação natureza-cultura em termos de manifestações da força da vida em si, ou zoe.

O sujeito zoe-centrado deve fazer face a questões de urgência ética e política específicas, já que as novas práticas de gestão biopolítica da “vida” mobilizam, não só forças generativas, mas também graus de morte e extinção novos e mais subtis: “o biopolítico e o necropolítico combinam-se para realocar a subjetividade corporificada num *continuum* pós-humano que exige uma nova codificação ética” (Braidotti, 2020, p. 70). Contra as correntes humanistas e neo-humanistas, que a autora associa ao individualismo liberal, Braidotti defende que se procure compreender tanto as forças destrutivas quanto as generativas da zoe, como uma força vital pós-humana e afirmativa, calcada numa imanência radical e numa ética relacional transversal, como forma de contrabalançar os aspetos inumanos e desumanos da situação pós-humana:

A potência da zoe, por outras palavras, desloca a atração gravitacional exploradora e necropolítica do capitalismo avançado. Tanto o individualismo liberal como o humanismo clássico são rompidos nos seus próprios fundamentos pelas transformações sociais e simbólicas induzidas pela nossa condição histórica. Longe de ser apenas uma crise de valores, esta situação confronta-nos com um conjunto formidável de novas oportunidades. Elas convergem, por diferentes caminhos, sobre uma recomposição da nossa compreensão partilhada do humano enquanto espécie (Braidotti, 2020, p. 70).

O sujeito pós-antropocêntrico é apresentado como uma máquina-corpo, uma entidade corporificada num modo de alta tecnologia, imersa em fluxos e transformações constantes, vinculada ambientalmente e territorializada. Tais transformações têm conhecido uma aceleração vertiginosa e a questão que agora se coloca está ligada aos modos possíveis de agir sobre o mundo, dada a condição ecosófica deste sujeito, imerso numa temporalidade altamente complexa. Braidotti aponta para a necessidade de abandonarmos modelos monolíticos e estáticos, diversificando estratégias no intuito de se mapearem os fluxos de mudança e transformação, de modo a que possam ser diferenciados caminhos de devir possíveis.

Trata-se da proposição de uma viragem epistemológica de forte inspiração espinosista, que afasta as formulações da dialética do sujeito e as suas dicotomias instauradoras de *outros* generificados, racializados, subalternizados. Afasta ainda a ideia de um destino trágico comum, de um apocalipse iminente, pois a ideia da extinção do mundo foi sempre a ideia da extinção dos humanos no mundo. Num mundo zoe-centrado, o fim da espécie humana seria apenas mais um evento na infinita cadeia de acontecimentos da matéria, que não cessa de gerar e destruir declinações de si mesma, de atualizar virtualidades.

Deste modo, o deslocamento epistemológico traz implicações éticas e políticas profundas, uma vez que já não há lugar para a moral moderna, calcada no humanismo e na transcendência do sujeito: não há saída possível do plano do imanente, nenhum tipo de salvação *a posteriori*, nem mortificações, nem aliança em torno da culpa compartilhada por um fim do mundo já ao virar da esquina. Resta descobrirmo-nos como entidades altamente complexas, imersas num mundo de intensidades em fluxo, desistirmos de uma relação com o mundo baseada na nossa própria mortalidade (individual ou coletiva) como fundamento ontológico ou moral. Uma vez que a condição pós-humana produz a sua própria dimensão de inumanidade e pós-humanidade, a compaixão e o cuidado têm de ser recolocados, não mais a partir de uma política da mortalidade, mas de uma política da afirmação vital.

Já Nancy Fraser, no segundo texto desta coletânea, procura responder à indagação sobre quem conta como sujeito da justiça

no atual contexto, em que são objetos de disputa tanto a determinação desse sujeito quanto o mapeamento do espaço político, caracterizando-se, portanto, os nossos tempos como tempos de uma “justiça anormal”, termo proposto sob a inspiração de Thomas Kuhn, na sua formulação sobre a ciência normal (quando há um paradigma dominante) e anormal (quando há concorrência entre paradigmas rivais).

Fraser advoga a necessidade de que seja adotada uma perspectiva meta-política, ou seja, reflexiva e ao mesmo tempo assente num princípio discriminatório, de modo a que se possa determinar o ‘quem’ da justiça. Tal enquadramento permitirá que sejam percebidos os aspetos positivos e os negativos da “justiça anormal”: “só tornando-se reflexivo é possível atingir o meta-nível no qual o próprio enquadramento está em disputa. Só tornando-se reflexivo é possível apreender a questão do ‘quem’ *como* uma questão de justiça” (Fraser, 2020, p. 80). A determinação de um princípio discriminatório, por sua vez, é necessária ao enquadramento da reflexão meta-política. A análise crítica de Fraser conduz a uma proposta de superação do princípio de afiliação, cuja matriz vestefaliana é excessivamente estreita na sua determinação do sujeito da justiça pelo pertença a um estado nacional; do princípio do globalismo humanista, excessivamente abstrato e afastado das relações sociais concretas; e, do princípio da afeção ou *princípio de todos os afetados*, que, embora capaz de ampliar a questão de quem é o sujeito da justiça a uma esfera transnacional e ao mesmo tempo próxima das relações sociais concretas, falha por adotar uma dimensão objetivista e utilitária, que prejudica a tomada em consideração das mediações sociais e conferindo-lhe um caráter pretensamente científico, como se as ciências sociais fossem capazes de “determinar” o “quem” da justiça.

Assim, Fraser considera que o princípio de *todos os sujeitos* deve referir-se a uma dada estrutura de governo, sendo estas mais amplas do que apenas os estados nacionais, englobando agências não estatais, estruturas transnacionais de regulação ou de ação social concreta. O princípio de *todos os sujeitos*, advoga Fraser, é ao mesmo tempo amplo e específico o suficiente para solucionar a questão do enquadramento da justiça, uma vez que in-

clui todos os que estão sujeitos às estruturas de regulação, voluntária ou involuntariamente, não dependendo da afiliação ou do pertencimento.

Este direcionamento afasta-se das tentativas de determinação universal do sujeito de justiça, uma vez que nas sociedades atuais, estamos todos sujeitos a uma pluralidade de estruturas de regulação, sendo, por isso, necessária uma variedade de enquadramentos diferentes para problemas diversos. Nas condições de justiça anormal em que vivemos, o princípio de *todos os sujeitos* propõe-se como um caminho possível que assegure a reflexividade e previna as injustiças no enquadramento, ao proporcionar flexibilidade e adequação às condições sociais concretas da aplicabilidade da justiça.

Por seu turno, em “Democracia é amor”, Luce Irigaray defende que a emancipação feminina não poderá ser completa sem uma libertação de todas as pessoas no campo das emoções da vida amorosa, condição essencial para que seja possível superar-se a objetificação do outro nas relações amorosas. Para tal, torna-se necessário um renascimento na natureza como um caminho para a autonomia não agressiva ou violenta e, que permita uma relação física e sensorial com o outro, que supere o desejo de apropriar e consumir. Se o pessoal é político, uma democracia plena somente será alcançada por seres libertos nas suas relações mais profundas de troca e intimidade.

O texto de Judith Butler que apresentamos em seguida, reflete sobre a atual onda de crescimento do fascismo e do populismo de direita um pouco por todo o mundo, chamando a atenção para o modo como tais regimes, com a ajuda de instituições religiosas, canalizam a ansiedade e a insegurança causadas pela precarização do trabalho e a falência ou supressão de garantias para o trabalho, como o sistemas públicos de reformas ou de assistência à saúde, que deixam a sensação de que o mundo ao redor das pessoas se está a desmoronar. Acresce a isto o medo da desestruturação da família heterossexual, o que leva à demonização de movimentos sociais de mulheres e pessoas LGBTI+, bem como das teorias críticas de género, que procuram abrir caminho para um debate capaz de ampliar direitos e garantir justiça social.

Alinhadas ao pensamento neoliberal, essas instituições não questionam a financeirização ou as disparidades económicas, fontes da insegurança e precariedade sociais. Butler sublinha ainda o papel dos estados populistas no emprego da violência, mas também os movimentos de resistência e insurreição transnacionais, que vêm mobilizando grupos em todos os continentes, mais especialmente na América Latina, em torno de bandeiras comuns que reúnem pessoas sistematicamente expulsas do poder político. Neste texto a autora encerra com uma reflexão sobre as ameaças que, de uma forma geral, são vividas nas universidades, quando pretendem o desenvolvimento da teoria crítica e do pensamento crítico: precarização do emprego científico ou mesmo, em determinados contextos políticos, supressão de liberdades dos investigadores, o que ameaça a possibilidade de criação de pontos de vista inovadores e de uma linguagem apropriada para intercâmbios que impulsionem a construção de um futuro radicalmente democrático e justo.

Numa mesma linha de raciocínio, Fatima El-Tayeb propõe a queerificação da etnicidade como uma forma de resistência ao silenciamento e à desidentificação de grupos minoritários na Europa, resultado da ideologia de arracialidade, que está no centro da noção de unificação cultural europeia. Analisando a representação desta unidade no Museu da Europa, em contraste com aquelas presentes em intervenções artísticas urbanas provenientes de grupos de europeus racializados, El-Tayeb demonstra que o silenciamento e a negação ativa das identidades minoritárias podem ser desnudados e postos em perspectiva pela desestabilização do discurso hegemónico da arracialidade.

Tal desestabilização pode ocorrer na medida em que a identidade é performativa, sendo por isso possível aos grupos minoritários, mediante estratégias performativas queer “reorganizarem continuamente as componentes das identidades supostamente estáveis que lhes são atribuídas” (El-Tayeb, 2020, p. 281). Muito embora admita que há contenções legítimas à teoria queer por comunidades de cor, cujos investimentos em identidade e subjetividade não coincidem com a posicionalidade branca de classe média que muitas vezes está no centro do debate queer, El-Tayeb

considera válida a partilha entre minorias sexuais e étnicas de desnaturalização e complicação de categorias identitárias.

A multiplicação destas estratégias poderá ser capaz de produzir acesso a um arquivo não normativo, baseado nas experiências das comunidades marginalizadas. Deste modo, as minorias racializadas poderiam partilhar uma posicionalidade, uma origem não dependente de sacralidade ou autenticidade e, assim, acederem à posição de sujeitos do discurso: “queerizar a etnicidade tem a dupla função de inserir as minorias europeias no debate em curso acerca da identidade do continente e de recuperar o seu lugar na história da Europa” (El-Tayeb, 2020, p. 287).

Através da análise das intervenções artísticas, a autora demonstra que têm sido criadas redes alternativas entre minorias europeias, alcançando sucesso parcial na produção de uma comunidade situacional, mais frágil, porém mais inclusiva que as identidades estáveis. No entanto, observa, para desafiar de forma duradoura o silenciamento por que passam no discurso dominante, estas redes precisam dialogar com os agentes do seu apagamento. É preciso, pois, criar e utilizar estratégias de conversação, uma aplicação coletiva constante de desestabilizações, que não cessem de questionar “quem é autorizado a falar e quem não o é, o que pode e não pode ser dito, a partir de que posição(/ões) estamos a falar e com que autoridade” (El-Tayeb, 2020, p. 290). Assim, num movimento contínuo e indefinível seria possível afastar a noção de identidades essenciais e ultrapassar as histórias nacionais e as fronteiras étnicas.

Numa chave de leitura diferente das condições produzidas pelo capitalismo avançado, Ankika Čakardić preocupa-se com as questões da mercantilização e da precarização do trabalho feminino no contexto do “novo imperialismo” e da feminização da migração, como parte fundamental da expansão capitalista contemporânea.

O seu argumento apoia-se na contribuição de Rosa Luxemburgo para a compreensão da economia política e da teoria da reprodução social, através de uma dialética da espacialidade que, por sua vez, poderá ser relacionada com a interpretação feminista do papel do trabalho reprodutivo na criação de excedentes. Para compreender o papel das migrações, Ankika Čakardić empregará

a crítica luxemburguiana da análise materialista das relações entre o mundo doméstico e o mercado.

A contribuição de Luxemburgo em *A acumulação do capital* consiste na agregação de uma dimensão espacial analítica à crítica marxista da economia clássica. Tal dimensão permitiu o desenvolvimento de uma teoria do imperialismo baseada numa análise do processo de produção social e acumulação de capital, que Luxemburgo analisa a partir das trocas internacionais de bens entre sistemas capitalistas e não capitalistas. A mesma lógica da expansão do capital aplicar-se-ia à colonização da esfera do trabalho doméstico ou reprodutivo.

Ankika Čakardić demonstra como a distinção proposta por Luxemburgo entre trabalho produtivo e não produtivo é fundamental para que seja compreendida a acumulação do capital e a opressão das mulheres no capitalismo:

Grande parte do problema está no facto de que tanto as classes trabalhadoras como as capitalistas entendem o trabalho reprodutivo como autoexplicativo, tomado como adquirido, “natural”. Essa lacuna estrutural e espacial entre as esferas reprodutiva e produtiva da sociedade indica a razão fundamental da opressão das mulheres no capitalismo (Čakardić, 2020, p.117).

Luxemburgo torna possível incluir o trabalho reprodutivo no modo de produção capitalista ao mesmo tempo em que demonstra que esta encontra nos modos não produtivos de organização social o campo para a sua expansão. Ankika Čakardić enfatiza a importância deste quadro unitário de análise como uma das grandes contribuições da teoria luxemburguiana:

A mercantilização do trabalho doméstico representa um ponto-chave de conexão da crítica luxemburguiana da economia política e da teoria da reprodução social: somente quando uma grande parte da população está sem posses e forçada a vender a sua força de trabalho no mercado, incluindo a força de trabalho feminina, é possível falar sobre o processo sistemático de acumulação de capital (Čakardić, 2020, p.120).

Através desta relação intrínseca entre a expansão do capital e a proletarização das mulheres, bem como do papel fundamental

ocupado pelo trabalho reprodutivo na mediação do trabalho produtivo, não será possível pensar os problemas de género isolados dos da questão de classe. Do mesmo modo, Luxemburgo não vê como instituir objetivos universais válidos para todas as mulheres. Para ela, a classe opõe as mulheres burguesas às proletárias.

A partir do ponto de vista de Luxemburgo, Čakardić apresenta uma análise do quadro do capitalismo neoliberal da segunda metade do século XX em diante, caracterizado pela precarização e desregulamentação dos direitos do trabalho, assim como pelo avanço do capitalismo sobre o trabalho das mulheres e pela mercantilização do trabalho doméstico. Indo um pouco mais além, Čakardić chama a atenção para o trabalho migrante feminino e até a feminização da migração, já que metade da população migrante atualmente é composta por mulheres, e a sua importância central para a manutenção do trabalho reprodutivo no capitalismo contemporâneo. Compreende-se assim que a autora defenda a inclusão do problema da migração na análise do capitalismo neoliberal e do seu corolário, o “novo imperialismo”: “a tensão do capitalismo global contemporâneo entre os mundos desenvolvido e em desenvolvimento deve ser considerada, através donexo entre o capitalismo e o ambiente social não capitalista” (Čakardić, 2020, p.124).

Viviann Kinnaird e Derek Hall fazem incidir o foco sobre um ponto de aplicação ainda mais específico acerca das questões de género no mundo do trabalho contemporâneo. Numa reflexão sobre a necessidade de uma análise sensível ao género no campo do turismo, os autores demonstram que as diferenças de valorização do trabalho de homens e mulheres estão diretamente relacionadas com as normas sociais vigentes e a percepção do “trabalho feminino” como menos valorizado e, portanto, menos remunerado.

Uma vez que o mercado de trabalho do turismo se constrói a partir de sociedades generificadas, tanto o acesso ao emprego quanto a remuneração neste setor também o são, ou seja, no mundo das empresas, mesmo das empresas transnacionais, as lógicas da divisão social do trabalho baseada no género e na desvalorização do trabalho das mulheres permanecem as mesmas, embora as formas de generificação possam variar de uma sociedade para outra.

Desta forma, para os autores, uma análise do sistema turístico deve ser sensível ao género e ter em conta as formas de generificação tanto das sociedades emissoras quanto das recetoras, mas, principalmente, devem ter em conta que “a identificação do turismo como uma indústria baseada em relações de poder económicas, políticas ou sociais entre nações e grupos de pessoas representa uma extensão da política das relações de género” (Kinnaird & Hall, 2020, p. 141). Um tal ponto de vista permite o aprofundamento dos estudos do sistema turístico, não apenas por incluir o aspeto político, as disputas de poder a ele inerentes, mas por ter em conta que não será possível perceber tais disputas sem que a generificação seja percebida como parte fundamental da organização de um mercado transnacional integrado no desenvolvimento o capitalismo contemporâneo, marcado pela precarização, pelas novas formas de imperialismo e pela mercantilização das atividades domésticas, que leva à feminização do trabalho precário e mal remunerado.

Na segunda parte deste volume, dedicada às relações entre o género e a performance, seja no contexto mais específico das artes, seja no mais lato das performatividades de género, são quatro os textos selecionados. No primeiro deles, Erika Fischer-Lichte reflete sobre o poder transformador da performance nas dimensões semióticas, estéticas e políticas da dissolução de fronteiras nas artes, fenómeno que marcou a segunda metade do século XX. Este ponto de viragem, que pode ser designado por *mudança performativa*, deslocou o centro nevrálgico dos processos artísticos da obra de arte como um objeto, para a obra de arte como um acontecimento, um processo em que tomam parte ativa e equivalente artistas e espetadores.

Esta transformação nas condições de produção altera a relação entre materialidade e semioticidade, pois os objetos e ações deixam de depender de significados a eles previamente atribuídos, para se destacarem deles, implicando uma metamorfose de todos aqueles que participam na performance. A análise que realiza às obras de Marina Abramović demonstra como os espetadores, suspensos entre regras éticas e estéticas (intervir ou não para interromper o sofrimento autoinfligido da performer) são forçados a uma tomada

de decisão, que ultrapassa as possibilidades da hermenêutica e da semiótica, para as quais a separação entre sujeito e objeto é fundamental. A viragem performativa torna esta relação não mais dicotômica, mas oscilatória, ela esbate os limites entre um e outro e traz consigo o predomínio da materialidade sobre a semioticidade nas artes. Para que se compreendam estas mudanças e as suas consequências, Fischer-Lichte propõe a superação da estética da representação por uma estética do performativo.

Esta viragem performativa traz também, sem dúvida, um deslocamento para o eixo político, que não pode deixar de ser considerado por um pensamento crítico, por exemplo, quanto aos avanços e contradições dos feminismos como movimentos e como campo teórico.

Um dos campos em que a desigualdade de gênero se faz sentir e, portanto, atinge as mulheres como grupo, embora dê lugar ao sucesso individual, é o campo da música. Lisa Lewis mostra que a luta cultural a que ali se assiste não se afasta das performatividades normativas de gênero. Assim é que as mulheres, no caso da música, não podendo ser completamente excluídas, têm a sua participação relegada para uma esfera particular: a da performance do canto, em detrimento de outras áreas, franqueadas aos homens, como a composição e a performance com instrumentos. Além disso, conforme a atividade se foi solidificando ao longo do século XX, as posições de poder dentro da indústria musical não têm contado com as mulheres.

Para a exclusão feminina, observa Lewis, contribuíram diversos mecanismos ao longo da história, desde a opção forçada entre carreira e vida familiar, que traz a reboque a ideia de que as mulheres solteiras estariam disponíveis para prestar favores sexuais, até à associação do canto com o amadorismo na música, enquanto a composição e a execução de outros instrumentos têm sido associadas ao profissionalismo. Assim, historicamente, para fazer parte do mundo musical, uma mulher supostamente não precisaria de muitos atributos além da beleza, da capacidade para entreter uma plateia e da disponibilidade para servir os homens em troca de proteção.

Contemporaneamente, a imagem da mulher vocalista conti-

nua a predominar largamente sobre outras funções e possibilidades. Permanece ativo o padrão de feminilidade e de beleza feminina, que afasta as mulheres por exemplo de instrumentos de sopro ou metais, pois estes exigem performances não condizentes com a imagem estereotipada da mulher. Por outro lado, a tecnologia associada à música pop nas últimas décadas também afasta as mulheres, pois exige um domínio de operações mecânicas para o qual elas são desencorajadas.

Na segunda metade do século XX, a televisão abre um espaço inédito para a performance musical, tornando possível um conjunto de transformações na relação entre os artistas e o público e nas relações internas ao mundo da produção musical. Lewis assinala que a forte presença da MTV junto dos públicos juvenis não abalou a tendência generificadora, antes pelo contrário, reforçou-a, pois, para não perder o público masculino, que dava preferência ao rock em relação à música pop – conotada como música para mulheres e com forte presença de vozes femininas– reforçou o enviesamento masculino. Muito embora ao esbater as linhas distintivas entre o pop e o rock tenha acabado por confundir as linhas de valor classificatórias da música e das mulheres músicas, a MTV “inclinou-se na direção das mais perigosas repercussões da ideologia do rock – a exclusão e desvalorização de músicos e públicos femininos – e revelou ter um projeto com a intenção de perpetuar a condição social de desigualdade de género (...) As diferenças de género na música impediram que as mulheres se expressassem plenamente e estabelecessem ligações emocionais profundas com outras mulheres através da música” (Lewis, 2020, p. 176). Apesar disso, ao incluir-se uma cultura visual no campo da música através dos videoclips, as mulheres passaram a poder controlar a sua própria performance visual e a usar este meio para pôr em causa o padrão normativo, afirmando-se como autoras, estabelecendo vínculos mais fortes com o público feminino, trazendo-o para dentro do debate sobre a música e as suas condições de produção.

Para Lewis, a desigualdade de género na música contribuiu para a aceitação mais ampla da desigualdade de género na vida social. A luta cultural na arena da música ocorre contra as relações hegemónicas da regra do patriarcado. E ela dá-se, em larga

medida, no campo da performatividade. O que está em disputa, em grande parte, é quem pode performar o quê, quando e em que condições.

Também sobre estas questões, mas partindo da perspectiva das pessoas que se identificam como transgênero, Stephen T. Lewis e Corey W. Johnson apresentam uma análise no campo dos estudos do lazer à luz da crítica de gênero, procurando contribuir para colmatar uma lacuna quanto aos estudos sobre a negociação de espaços de lazer de pessoas trans ou não-binárias (recorde-se que o espaço de lazer é já percebido na teoria do campo como uma ‘arena chave’ para o risco de agressão com base no gênero).

Ao seguirmos o texto de Lewis e Johnson, antes mesmo de chegarmos à análise da narrativa apresentada, encontramos-nos diante da necessidade de refletir sobre a performatividade trans ou não binária de gênero, quando os autores, ao optarem por descrever a terminologia relevante, inciam exatamente pelo termo transgênero. Demonstra-se a alta fluidez do termo, que reflete a alta fluidez das performances que ele pode designar. Esta labilidade expõe uma parte crucial do problema de gênero: a impossibilidade de dizê-lo completamente e de maneira inequívoca a partir de um modelo de classificações binárias, mesmo com recurso a um termo que pretende escapar a estas balizas.

As dificuldades expostas sobre alianças entre uma parte dos movimentos feministas e os movimentos trans também revelam parte desse problema, quando, por exemplo, mulheres transgênero ou mulheres lésbicas que apresentam um performatividade muito próxima da norma masculina não são consideradas mulheres o suficiente para participarem de eventos de mulheres.

A abordagem teórica de Lewis e Johnson é a dos estudos do lazer à luz da teoria performativa do gênero. E embora reconheçam as reticências de algumas teóricas feministas a respeito da análise pós-estrutural, por identificarem nela um risco de, ao centrarem-se em análises de contextos específicos, deixarem escapar a natureza sistêmica do poder, os autores apontam a análise simultânea de macrossistemas e microcontextos como uma saída possível.

Da análise da narrativa de um sujeito que empreendem, Lewis

e Johnson destacam cinco temas que designam diferentes estratégias performativas usadas ao longo da vida de Amy, a mulher transgénero entrevistada. Estes temas vão desde a performance masculina do lazer, passando pela performance drag, a negociação de espaços de lazer seguros enquanto se performa o género preferencial, a utilização de espaços de lazer como locais de afirmação e transformação, até a construção de espaços comunitários de lazer inclusivos. Os autores demonstram ainda que os modos de performatividade praticados podem agravar ou minorar os riscos das pessoas transgénero, ou que performam o género fora da norma binária, de acordo com os espaços de lazer que frequentam.

Finalmente, numa reflexão que problematiza as rupturas do século XX tardio entre os movimentos queer e gay, Donald Morton propõe uma crítica às teorias pós-modernas e pós-estruturais, questionando o lugar do ciberqueer na sociedade contemporânea. Para este autor, as questões do desejo sobrepuseram-se às questões do materialismo dialético, estas que seriam mais concretas e capazes de apoiar movimentos e reivindicações sociais organizados e articulados em torno de lutas coletivas. O queer e o ciberespaço fariam parte de uma viragem textual descolada da história e que evitaria o enfrentamento dos conflitos identificados por uma abordagem materialista. Neste sentido, lança a questão sobre se o ciberqueer não desempenharia um papel favorável ao regime de exploração do capitalismo multinacional tardio, falseando uma autonomia do desejo, que engendraria um estado de consciência fértil para esse mesmo regime de exploração.

Desejamos a todos uma excelente e profícua leitura deste III volume da coletânea *Género e Performance - Textos Essenciais*, sobre Género, Justiça e Democracia, traduzidos pela primeira vez para a língua portuguesa pelo Grupo de Estudos de Género e Performance (GECE) / Núcleo de Estudos em Cultura e Ócio (NECO), do Centro de Línguas Literaturas e Culturas da Universidade de Aveiro.

Aveiro, outubro de 2020

Referências Bibliográficas

- Antena 1. (2020, Setembro 17). «Doutor» Bolsonaro diz que uso da hidroxicloroquina é seguro. *RTP Notícias*. Obtido de https://www.rtp.pt/noticias/mundo/doutor-bolsonaro-diz-que-uso-da-hidroxicloroquina-e-seguro_a1259609
- BBC News. (2020, Maio 1). Coronavirus: Trump stands by China lab origin theory for virus. *BBC News*. Obtido de <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-52496098>
- BCSD. (2015). Objetivos de Desenvolvimento Sustentável e o BCSD Portugal. Obtido de ODS website: <https://www.ods.pt>
- Butler, J. & Devenney, M. (2020). “Entrevista a Judith Butler: Fascismo? Populismo? Democracia?” [“Renowned gender theorist Judith Butler at University of Brighton”], Baptista, M. M. & Castro, F. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 3*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 293-307.
- Braidotti, R. (2020). “O inumano: vida além da morte” [“The inhuman; life beyond death”], Baptista, M. M. & Castro, F. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 3*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 31-73.
- Čakardić, A. (2020). “Da teoria da acumulação à teoria da reprodução social: em defesa do feminismo luxemburguiano” [From Theory of Accumulation to Social-Reproduction Theory: A Case for Luxemburgian Feminism], Baptista, M. M. & Castro, F. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 3*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 99-130.
- El-Tayeb, F. (2020). “Um movimento infinito e indefinível” [“An Infinite and Un-definable Moment”] Baptista, M. M. & Castro, F. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 3*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 271-292.
- Fischer-Lichte, E. (2020). Baptista, M. M. & Castro, F. (Org.), “O poder transformador da performance” [The Transformative Power of Performance: a new aesthetics] *Género e Performance: Textos Essenciais 3*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 153-173.
- Fraser, N. (2020). “Quem conta como sujeito de justiça? Cidadania Nacional, Humanidade Global ou Comunidade Transnacional de Risco?” [Qui compte comme sujet de justice? La communauté des citoyens, l’humanité toute entière ou la communauté transnationale du risque?], Baptista, M. M. & Castro, F. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 3*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 75-98.
- Guterres, A. (2020, Abril 3). Todos na luta contra uma pandemia sem precedentes. *ONU NEWS*. Obtido de <https://news.un.org/pt/story/2020/04/1709332>
- Kinnaird, V & Hall, D. (2020). “Compreender os processos do turismo: uma estrutura sensível ao género” [“Understanding tourism processes: a gender-aware framework”], Baptista, M. M. & Castro, F. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 3*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 131-150.
- Irigaray, L. (2020). “Democracia é Amor” [“Democracy is Love”], Baptista, M. M. & Castro, F. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 3*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 259-269.
- Lewis, L. (2020). “Condições da luta cultural” [“Conditions of Cultural Struggle”], Baptista, M. M. & Castro, F. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 3*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 175-193.
- Lewis, S. T. & Johnson, C. W. (2020). “Mas não é assim tão fácil”: negociando expressões (trans)género em espaços de lazer” [“But it’s not that easy”:

- negotiating (trans) gender expressions in leisure spaces”], Baptista, M. M. & Castro, F. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 3*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 195-228.
- Morton, D. E. (2020). “O Nascimento do ciberqueer” [Birth of the Cyberqueer], Baptista, M. M. & Castro, F. (Org.), *Género e Performance: Textos Essenciais 3*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 229-255.
- ONU NEWS. (2020, Abril 1). Chefe da ONU diz que pandemia é maior desafio que mundo enfrenta desde Segunda Guerra Mundial. *ONU NEWS*.
- Reuters. (2020, Julho 28). Presidente da Bielorrússia, um dos principais negacionistas da Covid-19, afirma que contraiu o vírus mas sem sintomas. *O Globo*. Obtido de <https://oglobo.globo.com/mundo/presidente-da-bielor-russia-um-dos-principais-negacionistas-da-covid-19-afirma-que-contraiu-virus-mas-sem-sintomas-24555146>
- UNHCR. (2019). New York Declaration for Refugees and Migrants. Obtido de The UN Refugee Agency website: <https://www.unhcr.org/new-york-declaration-for-refugees-and-migrants.html#CRRF>
- United Nations. (2020). United Nations Comprehensive Response to COVID-19: Saving Lives, Protecting Societies, Recovering Better. *United Nations*, pp. 1–30. New York.

I **Género, Capitalismo e Justiça**

1. O inumano: vida além da morte¹

Rosi Braidotti

Tradução de Belmira Coutinho

Braidotti, Rosi. (2013). “The Inhuman: Life Beyond Death”. In Rosi Braidotti, *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, pp.105-142.

Um dos meus filmes favoritos é *L’Inhumaine*, de Marcel L’Herbier (1924). Com cenários desenhados por Fernand Léger e Robert Mallet-Stevens, é um manifesto de elegância expressionista, exuberância construtivista e autoconfiança futurista. O que é “inumano” nesta obra de arte magistral é sintomático do seu próprio momento histórico. O filme aborda a capacidade sobre-humana da fêmea, da nossa espécie, de manipular e controlar o curso da história e evolução humanas. Uma aliança altamente sedutora é estabelecida entre o corpo feminino e os poderes aceleradores da tecnologia. A ambivalência do medo e do desejo em relação à tecnologia é recolocada no modo de uma suspeita patriarcal ancestral em relação a mulheres poderosas e

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

mulheres em posições de poder. A promessa de progresso, tal como o potencial destrutivo do corpo-máquina feminino, é mantida num equilíbrio próximo e calculado.

O artefacto tecnológico e o “outro” mecânico são generificados e erotizados no modernismo e tornam-se o emblema de um futuro impulsionado pela tecnologia (Huyssen, 1986). Numa outra obra-prima expressionista, a *Metropolis* de Fritz Lang (1927), a heroína Maria é um robô demoníaco que perverte o curso da história. É baseado no romance futurista *L’Eve future (A Eva futura)*, Villiers de l’Isle-Adam, 1977 [1886]), que retrata o corpo-outro mecânico da revolução industrial como um objeto de desejo intenso: a carne transforma-se em metal para abastecer o crescimento do capital. O progresso é visualizado como uma paisagem de fantasia onde as locomotivas conduzem com sucesso o comboio da história ocidental através de túneis infundáveis. Simultaneamente máquina-vamp e louva-a-deus, virgem-mãe e bombista suicida grávida, Claire, a personagem de L’Herbier em *L’Inhumaine*, e a Maria de Lang expressam a relação altamente sexualizada e profundamente generificada do século XX com a sua tecnologia industrial e maquinaria. Esta visão, no entanto, não se limita a estar presa num quadro antropomórfico, que localiza o humano no centro da evolução mundial; ela também defende a distinção entre o humano e o tecnológico, mesmo que apenas para redefini-lo como uma nova aliança. Isto produz um mundo inumano multifacetado.

A era modernista enfatizou o poder da tecnologia não como um evento isolado, mas como um elemento crucial na composição da industrialização, que envolvia objetos manufaturados, dinheiro, poder, progresso social, imaginação e a construção da subjetividade. Como análise crítica deste momento histórico, o Marxismo e o seu Humanismo socialista ensinaram-nos que a objetificação é de facto uma experiência humilhante e degradante para os seres humanos, na medida em que nega a sua humanidade plena, podendo assim ser designada como verdadeiramente inumana a um nível social básico. O próprio processo de mercantilização reduz os seres humanos ao *status* de objetos manufaturados e, portanto, tecnologicamente mediados e orientados para o lucro. Este entendimento constitui o centro do coração huma-

nista do Marxismo, que analisei no capítulo 1². A subsunção das relações humanas ao nexa “poder-dinheiro” é, para os marxistas, uma forma de desumanidade e a principal injustiça social dos modos de produção capitalistas. Esta postura normativa é ainda mais marcante já que o marxismo foi, do ponto de vista metodológico, um movimento teórico anti-humanista que argumentou contra as essências naturais e desmascarou a naturalização das diferenças como uma estratégia de poder. Como vimos no capítulo 1, o construtivismo social marxista era uma metodologia profundamente antiessencialista, baseada numa filosofia hegeliana da história, que acreditava firmemente no progresso social conduzido pela tecnologia. Até Lenine definiu o socialismo, o motor do progresso histórico, como os soviets (conselhos locais de trabalhadores) mais a eletricidade.

O delírio modernista, e o seu desdobramento marxista, não se extinguiram totalmente, embora muitos desses caminhos tenham levado ao desastre. Voltando ao filme de Marcel L’Herbier, a analogia entre a crueldade da sedutora, por um lado, e a energia implacável do motor mecânico, por outro, produziu uma noção do inumano enquanto sobre-humano que colocava a tecnologia como um Outro transcendente. Também incutiu a crueldade como elemento destacado na narrativa de crescimento e progresso, já consciente de que essas novas tecnologias não podem senão alterar o corpo humano orgânico através de novas formas de intimidade desejada e indesejada.

Há, conseqüentemente, outro aspeto do inumano nos moldes em que é invocado pelo cânone modernista, ou seja, a função e a estrutura da imaginação, conforme expressa na arte. O modernismo localizou a questão da prática artística no centro da modernidade industrializada. Tanto o objeto tecnológico como o artefacto são fabricados e, portanto, pertencem ao reino do não-natural. A sua estrutura antinaturalista é precisamente o denominador comum entre a máquina e o perverso, como na sexualidade não-procriadora da *femme fatale* de obras de arte como *L’Inhumaine* e *Metropolis*. A sexualidade feminina é inscrita

² N.T: Capítulo 1 – “Pós-humanismo: a Vida além do Eu” (“Post-Humanism: Life beyond the Self”).

neste roteiro inumano como uma ameaça, mas também como uma atração irresistível: tecno-Evas de múltiplas tentações, apontando o caminho para futuros inquietantes.

A natureza inumana do objeto artístico consiste numa combinação de não-funcionalismo e sedução lúdica. Isto é precisamente o que os surrealistas entendiam por “máquinas celibatárias” – uma ideia que Deleuze e Guattari adotaram e transformaram na teoria de “corpos sem órgãos” ou estruturas de desenvolvimento funcionais e não-orgânicas. A arte, não muito diferente da filosofia crítica, é para Deleuze uma prática intensiva que visa criar novas formas de pensar, perceber e sentir as possibilidades infinitas da Vida (Deleuze e Guattari, 1994). Ao transpor-nos para além dos limites das identidades demarcadas, a arte torna-se necessariamente inumana no sentido de não-humana, na medida em que se liga às forças animais, vegetais, terrenas e planetárias que nos rodeiam. A arte também é, além disso, cósmica na sua ressonância e, portanto, pós-humana pela estrutura, pois leva-nos aos limites daquilo que os nossos “eus” corporificados podem fazer ou suportar. Na medida em que a arte estica os limites da representação ao máximo, ela atinge os limites da própria vida e, assim, confronta o horizonte da morte. Nesse sentido, a arte está ligada à morte como a experiência dos limites (Blanchot, 2000). Voltarei a esse ponto mais adiante no capítulo, na minha discussão sobre uma filosofia pós-humana da morte.

Para prosseguir com a questão da inumanidade da cultura tecno-industrial, nesta fase da argumentação deve-se acrescentar que a razão científica e as práticas racionais da investigação científica não são de todo alheias tanto ao projeto do modernismo quanto aos seus aspetos inumanos. A ciência partilha o legado misto deste período histórico e é central para o projeto da modernidade industrializada. Os “outros” mecânicos, desde a impressionante maquinaria industrial até aos banais eletrodomésticos, são os cobiçados objetos de práticas científicas financiadas coletivamente e socialmente empoderadas. Eles são mais uma expressão dessa mistura de medo e desejo pela tecnologia que a arte e o cinema manifestam. Os aspetos inumanos, incluindo a crueldade

e a violência, são um componente crucial do *ratio* científico na era modernista. Como o colocou Paul Rabinow (2003:103):

O século XX testemunhou o estabelecimento de uma ligação potente e maligna entre o conhecimento e os militares [...] Desde os efeitos horrendos do gás venenoso (e outras dádivas das indústrias químicas), passando pela bomba atômica (e outras dádivas da física e da engenharia), pelo pesadelo nazi da purificação racial (e outras dádivas da antropologia e das bio-ciências), até ao facto indigesto de que quase três quartos da despesa com investigação científica durante a Guerra Fria foram destinados a fins militares. As indústrias e a ciência de Thanatos tiveram um século glorioso.

Aqui levanta-se a questão da morte e do matar, desta vez em relação aos objetivos e estrutura da própria ciência. A obra de Jean-François Lyotard, *O Inumano* (1989), contribui com um capítulo crucial para essa discussão. Continuando a postura crítica anunciada no seu texto clássico *A Condição Pós-moderna* (1984), ele define o inumano como o efeito alienador e mercantilizador do capitalismo avançado sobre o humano. A intrusão e manipulação tecnológicas é tal que desumaniza este sujeito em nome de uma eficiência implacável. Lyotard não se limita a este entendimento tecnofóbico, mas vai mais além ao identificar um tipo mais profundo de inumanidade, que é específico do/a próprio/a *anthropos*. Este núcleo interno de estranheza estrutural ou de alienação produtiva é, para Lyotard, o núcleo não-racional e não-volitivo do inumano que nos torna essencialmente humanos³. Ele não só confirma a estrutura não-unitária do sujeito, como também funciona como o local máximo de resistência da própria humanidade contra os efeitos desumanizantes do capitalismo impulsionado pela tecnologia. Neste aspeto, para Lyotard, o inumano tem uma força ética e política produtiva, a qual aponta o caminho para as relações éticas pós-humanas.

Neste capítulo defendo a posição de que o atual contexto histórico transformou o inumano modernista num conjunto de práticas pós-humanas e pós-antropocêntricas. O inumano não é o que costumava ser. A relação entre o humano e o outro tecnológico,

³ Esta entidade é semelhante ao ‘inquietante’ freudiano, ao ‘real’ lacaniano e à ‘abjeção’ de Kristeva (1982).

assim como os afetos nela envolvidos, incluindo o desejo, a crueldade, e a dor, mudam radicalmente com as tecnologias contemporâneas do capitalismo avançado. Por um lado, o constructo tecnológico mistura-se agora com a carne em graus de intromissão sem precedentes, como vimos no capítulo anterior. Para além disso, a natureza da interação humano-tecnológica deslocou-se para uma indefinição das fronteiras entre os géneros, as raças e as espécies, seguindo uma tendência que Lyotard avalia como característica distintiva da condição inumana contemporânea. Hoje, o outro tecnológico – um mero agrupamento de circuitos e sistemas de retorno – funciona no domínio de um enfraquecimento igualitário das diferenças, se não no totalmente indeterminado. A expressão cinematográfica mais eloquente do carácter neo-andrógono do capitalismo avançado é um filme como *Avatar* (2009), que é tão distanciado de *L'Inhumaine* como um *iPhone* o é de um ícone. Não há dúvida sobre o que é que está mais na moda hoje, mas essa não é a questão. A questão é a extraordinária evolução da tecnologia e os seus efeitos colaterais inesperados.

Da fantasia modernista de erotizar a interação homem-máquina até ao desencantamento pós-modernista ou, pelo menos, à distância irónica do objeto tecnológico, algo fundamental se alterou. Entrou em ação uma diferente economia política dos afetos; houve uma sensibilidade mais fria que entrou no nosso sistema, abrindo caminho para o pós-humano. Zygmunt Bauman (1993, 1998) foi um dos primeiros a comentar esta abordagem cruel e mais fria. Em resposta aos desastres históricos e à dor ocorrida na era histórica a que Eric Hobsbawm chamou “o breve século XX” e mais especificamente o Holocausto, Bauman enfatizou o impacto desses eventos horríveis na fibra moral e na sensibilidade ética dos perpetradores, bem como das vítimas, da violência. Isso resulta na brutalização dos nossos “eus” morais, ou num aumento da bestialidade moral entre os seres humanos. Pensadores anti-coloniais e antirracistas como Aimé Césaire e Frantz Fanon também desenvolveram esta perceção sobre a dissociação da sensibilidade moral que ocorre na alma dos misóginos, dos racistas e dos fascistas. Em comparação com este rebaixamento dos padrões éticos, as “vítimas” da violência, na verdade, possuem su-

perioridade moral. Esta percepção está no cerne do neo-humanismo pós-colonial e não-ocidental que analisei no capítulo 1.

A questão agora é: como é que a crise moral da modernidade se manifesta no quadro de referência pós-humano? Será que a condição pós-humana inova também ao nível dos aspetos inumanos e desumanos da nossa interação planetária? Será que ela introduz a desumanização a uma escala global? Se considerarmos a escala das principais questões com que o mundo contemporâneo se confronta, desde as crises financeiras e as suas consequências para o emprego e as desigualdades económicas estruturais, até às alterações climáticas e as consequentes crises ambientais, sem mencionar conflitos geopolíticos, terrorismo e intervenções humanitárias armadas, fica claro que a condição pós-humana gerou a sua própria dimensão inumana e desumana.

Este capítulo aborda a questão do inumano, que tem múltiplas camadas, examinando múltiplos modos de relação com a morte e o morrer. Numa discussão sobre a vida, que constitui o contraponto perfeito da ideia de *zoe* como um contínuo pós-humano, proponho-me a lançar um olhar mais próximo a *Thanatos* e à necropolítica, como uma forma de construir uma teoria da morte pós-humana e afirmativa. Penso que uma mudança conceptual em direção ao vitalismo “mater-realista”, fundamentada no monismo ontológico, pode ajudar-nos neste projeto de repensar a morte e a mortalidade no contexto contemporâneo biomediado. Politicamente, precisamos de avaliar as vantagens da política da afirmação vital. Eticamente, precisamos de relocalizar a compaixão e o cuidado de seres humanos e não-humanos nesta nova estrutura.

Maneiras de morrer

Vimos no capítulo anterior que a situação pós-humana entendida como a gestão biopolítica da matéria viva tem um carácter pós-antropocêntrico, levantando a necessidade de uma abordagem centrada na *Vida/zoe*. Agora quero ir mais longe e argumentar que a política vital pós-humana altera as fronteiras entre a vida e a morte e, consequentemente, lida não só com o governo

dos vivos como também com as práticas de morrer. A maioria destas está ligada a fenómenos sociais e políticos desumanos e inumanos, tais como pobreza, fome e privação de alojamento, que Zillah Eisenstein rotulou apropriadamente como “obscenidades globais” (1998). Vandana Shiva (1997) enfatiza até que ponto o biopoder já se transformou numa forma de “biopirataria”, que exige análises políticas muito concretas e fundamentadas. Assim sendo, os corpos dos sujeitos empíricos que significam diferença (mulher/nativo/terra ou outros naturais) tornaram-se nos corpos descartáveis da economia global.

O capitalismo contemporâneo é de facto “biopolítico” na medida em que visa controlar tudo o que vive, como Foucault argumenta, mas, porque a vida não é uma prerrogativa exclusiva dos humanos, abre uma dimensão *zoe*-política ou pós-antropocêntrica. Se a ansiedade em relação à extinção era comum na era nuclear, a condição pós-humana, do antropoceno, estende o horizonte da morte para a maioria das espécies. Contudo, há uma diferença muito importante, como Chakrabarty aponta: “uma guerra nuclear teria sido uma decisão consciente por parte dos poderes constituídos. As alterações climáticas são uma consequência não intencional das ações dos humanos enquanto espécie” (2009: 221). Isto não só inaugura uma forma negativa ou reativa de vínculo planetário pan-humano, que recompõe a humanidade em torno de um vínculo comum de vulnerabilidade, como também conecta o humano ao destino de outras espécies, como argumentei no capítulo anterior. Morte e destruição são os denominadores comuns desta aliança transversal.

Deixem-me dar alguns exemplos de maneiras de morrer contemporâneas para ilustrar esta economia política. Os aspetos pós-humanos da globalização englobam muitos fenómenos que, embora não sejam desumanos *a priori*, ainda provocam aspetos destrutivos significativos. A condição pós-secular, com a ascensão do extremismo religioso em várias formas, incluindo o fundamentalismo cristão, implica uma regressão política dos direitos das mulheres, dos homossexuais e de todas as minorias sexuais. O declínio dos direitos reprodutivos e o aumento da violência contra as mulheres e pessoas GLBT⁴ são importantes sinais desta regressão.

⁴ N.T.: GLBT é uma sigla menos recente para Gay, Lésbica, Bissexual e Transgénero

O efeito das redes financeiras globais e dos fundos especulativos não controlados tem sido o aumento da pobreza, especialmente entre os jovens e as mulheres, afetados pela disparidade no acesso às novas tecnologias. O *status* das crianças é um capítulo à parte; do trabalho forçado ao fenómeno das crianças-soldado, a infância foi violentamente inserida em ciclos de exploração infernais. A política corporal mudou, com a emergência em simultâneo de ciborgues, por um lado, e de formas renovadas de vulnerabilidade, por outro. Assim, juntamente com a proliferação de pandemias como SARS, ébola, HIV, gripe A e outras, também retornaram epidemias mais familiares, notavelmente a malária e a tuberculose, tanto que a saúde se tornou uma matéria de política pública além de uma preocupação dos direitos humanos.

A questão é que a *Vida/zoe* tanto pode ser uma força ameaçadora como uma força generativa. Uma grande quantidade de preocupações ambientais e de saúde, bem como questões geopolíticas, simplesmente toldam a distinção entre a vida e a morte. Na era do capitalismo biogenético e do *continuum* natureza-cultura, a *zoe* tornou-se uma força infra-humana e toda a atenção é agora atraída para a emergência da natureza em desaparecimento. Por exemplo, o discurso público sobre catástrofes ambientais ou desastres “naturais” – a central nuclear de Fukushima e o *tsunami* japonês, os incêndios florestais australianos, o furacão Katrina em Nova Orleães, etc. – efetua uma dupla ligação significativa: expressa uma nova consciência ecológica, ao mesmo tempo que reinsere a distinção entre natureza e cultura. Como Protevi argumenta (2009), isto resulta na renaturalização paradoxal do nosso ambiente biotecnologicamente mediado. As forças geopolíticas são simultaneamente renaturalizadas e submetidas às antigas relações de poder hierárquicas determinadas pela política dominante do sujeito antropomórfico. O discurso público tornou-se simultaneamente moralista em relação às forças inumanas do ambiente e bastante hipócrita na perpetuação da arrogância antropocêntrica. Esta posição resulta na negação do contributo humano para a estrutura das catástrofes, as quais continuamos a

que foi substituída pela conhecida sigla LGBT. Embora LGBT seja a sigla internacional mais recente para referir-se a Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgéneros, a autora utiliza, ao longo deste texto, a sigla GLBT.

atribuir a forças alheias ao nosso controlo coletivo como a Terra, o cosmos ou a “Natureza”. A nossa moralidade pública simplesmente não está à altura do desafio da escala e da complexidade dos danos gerados pelos nossos avanços tecnológicos. Isto dá origem a uma dupla urgência ética: em primeiro lugar, como transformar a ansiedade e a tendência em lamentar a perda da ordem natural em ações sociais e políticas efetivas e, em segundo lugar, como fundamentar tal ação na responsabilidade pela geração futura, no espírito da sustentabilidade social que eu também explorei noutras instâncias (Braidotti, 2006).

Outro caso significativo em evidência é o universo digital pós-humano que analisei no capítulo anterior e que engendrar as suas próprias variáveis inumanas. A melhor manifestação destas variáveis é proliferação de vírus, tanto de computador quanto orgânicos, alguns dos quais transitam de animais para humanos e vice-versa. A doença não é, claramente, uma prerrogativa exclusiva das entidades orgânicas, mas inclui uma prática generalizada de contaminação mútua entre matéria orgânica – antropomórfica ou não – e circuitos eletrónicos. Há uma relação simbiótica bastante complexa que emergiu no nosso universo cibernético: uma espécie de dependência mútua entre a carne e a máquina. Isso engendra alguns paradoxos significativos, nomeadamente que o lugar corpóreo da subjetividade é simultaneamente negado, em práticas de aperfeiçoamento humano e em fantasias de escapismo via tecno-transcendência, e também é reforçado como vulnerabilidade aumentada. Balsamo (1996) argumenta que a tecnologia digital promove sonhos de imortalidade e controlo sobre a vida e a morte: “E ainda assim, tais crenças sobre o futuro tecnológico da ‘vida’ do corpo são complementadas por um medo palpável da morte e da aniquilação por ameaças ao corpo incontroláveis e espetaculares: vírus resistentes a antibióticos, contaminação aleatória, bactérias carnívoras” (Balsamo, 1996: 1-2). As forças inumanas da tecnologia mudaram-se para o corpo, intensificando os lembretes espectrais do cadáver em que ele inevitavelmente se tornará. O nosso imaginário social tomou um rumo forense.

A cultura popular e a indústria de infoentretenimento são rápidas em perceber essa tendência contraditória que reflete a mu-

dança no *status* do falecimento do corpo humano, incluindo doença, morte e extinção. O cadáver não é só uma presença diária nos media globais e nas notícias jornalísticas, mas também um objeto de entretenimento na cultura popular contemporânea, com destaque para o bem-sucedido género de séries de detetives forenses. A cultura e as artes têm sido muito sensíveis no registo da ascensão de mulheres que matam, como mostra o sucesso de recentes interpretações literárias e de teatro de clássicos como Hécuba e Medeia. Isto para não mencionar, claro, o apelo global da excelente atiradora Lara Croft no mundo dos jogos de computador.

A evolução dos papéis de género na direção de uma participação mais igualitária de ambos os sexos no negócio de matar é um dos aspetos mais problemáticos da política de género contemporânea. Ela pode ser resumida como a mudança da postura universal dos Direitos Humanos das Mães da Praça de Maio, ao intervencionismo brutal das viúvas de guerra da Chechénia, mulheres-bombistas-suicidas grávidas e o crescente papel das mulheres no “humanismo” militar das guerras “humanitárias”. A morte espiritual também faz parte do quadro, se tivermos em conta as práticas sociais contemporâneas corporificadas que muitas vezes são patologizadas e nunca tratadas completamente, como adições, distúrbios alimentares e melancolia, esgotamento e estados de apatia e insatisfação. Proponho que não só se classifiquem estas práticas como autodestrutivas, mas também que elas sejam encaradas como manifestações normativamente neutras de interação e resistência à economia política da mercantilização de tudo o que vive. Elas exemplificam as mudanças nas relações sociais entre viver e morrer na era da política da “vida em si”. A circulação concedida às drogas legais (Ritalina, Prozac) e ilegais na cultura contemporânea torna indistinta a fronteira entre a autodestruição e o comportamento da moda e obriga a uma reconsideração de qual é o valor da “vida em si”. Por último, mas não menos importante, as práticas assistidas de suicídio e eutanásia estão a desafiar a Lei a basear-se no pressuposto tácito de um valor autoevidente atribuído à “Vida”. Como acontece frequentemente, o capitalismo avançado funciona por movimentos esquizóides ou internamente contraditórios. Assim sendo, há uma ideologia socialmente forçada de boa condição física, saúde e ju-

ventude eterna que anda de mãos dadas com o aumento das disparidades sociais na prestação de cuidados de saúde e nas taxas de mortalidade entre crianças e jovens. A obsessão com o ser “eternamente jovem” funciona em conjunto com e forma a contrapartida das práticas sociais de eutanásia e morte assistida.

A partir do momento em que começamos a pensar sobre isso, múltiplas formas de morrer, de infligir morte e de sofrer perdas proliferam ao nosso redor. E, contudo, quando se trata de explicá-las, a teoria social tende a referir-se a essa economia política como “biopolítica”. O que é que a vida (*bios*) tem a ver com isso? As análises biopolíticas desde Foucault transformaram o campo e introduziram entendimentos mais precisos do que está envolvido na gestão dos vivos. Porque é que não se dedica o mesmo grau de precisão analítica à análise da gestão necropolítica do morrer? Tanto a quantidade como a escala das mudanças que ocorreram nas práticas sociais e pessoais de morrer, nos modos de matar e formas de extinção, bem como a criatividade dos rituais de luto e a necessidade de luto, são tais que apoiam a expansão da agenda socio-cultural. Isto inclui o surgimento de um novo domínio discursivo. Os “Estudos da Morte” são um acréscimo novo e muito necessário no panorama académico, crescendo a partir da contracultura dos anos 1970 até se tornarem numa área interdisciplinar séria que inclui discussões morais e religiosas sobre mortalidade, mas também investigação sobre questões sociais, políticas e de saúde, bem como o aspeto muito prático da formação profissional⁵. Voltarei a essa expansão de novas áreas de “estudos” no capítulo 4⁶.

⁵ Veja-se, por exemplo, o ‘Centre for Death and Society’ [Centro para a Morte e a Sociedade] na Universidade de Bath no Reino Unido. Há várias revistas que também atestam a vitalidade deste campo. Veja-se entre outros: *Death Studies [Estudos da Morte]* (Routledge, 1970, repensada em 1985); *Journal of Death and Dying [Revista da Morte e do Morrer]* (Baywood Publishing, 1970) e *Journal of Near-Death Studies [Revista de Estudos de Quase-Morte]* (1978).

⁶ N.T: Capítulo 4 – “Humanidades Pós-Humanas: a Vida para além da Teoria” (“Posthuman Humanities: Life beyond Theory”).

Além da biopolítica

Vamos começar de novo a partir da percepção básica de que as novas práticas de gestão biopolítica da “vida” mobilizam não só forças generativas, mas também graus de morte e extinção novos e mais subtis. O meu argumento é que o foco nos poderes vitais e auto-organizadores da Vida/*zoe* desfaz qualquer distinção clara entre viver e morrer. Tal foco constitui a noção de *zoe* como uma força vital pós-humana e ao mesmo tempo afirmativa. Este materialismo vitalista repousa solidamente numa ontologia política neo-espinosista do monismo e da imanência radical, gerando uma ética relacional transversal para contrabalançar os aspetos inumanos e desumanos da situação pós-humana.

Até aqui argumentei que a situação pós-humana, na medida em que desloca os entendimentos tradicionais do humano, implica também mudanças significativas no *status* e na estrutura das práticas inumanas e desumanas. A próxima pergunta então é: qual é o impacto dessas novas formações do inumano sobre a teoria do sujeito e sobre a teoria social e cultural? A análise biopolítica é central para esta discussão, mas no contexto atual ela foi além das premissas articuladas por Foucault nos seus trabalhos pioneiros. Identifico várias novas tendências no pensamento sobre a gestão biopolítica da vida e da morte. Por exemplo, emergiu uma escola de cidadania biopolítica com ênfase nas implicações éticas do “biopoder” como uma instância de governamentalidade que é tão fortalecedora quanto limitadora (Rabinow, 2003; Rose, 2007; Esposito, 2008). Esta escola de pensamento localiza o momento político na responsabilização relacional e autorregulada de um sujeito bioético que assume total responsabilidade pela sua existência genética, incluindo doenças e outras formas de responsabilidade pelo seu eu corporificado. Como vimos no capítulo anterior, esta posição permite que surja um tipo residual de kantismo em torno da última fase do trabalho de Foucault, com ênfase na responsabilidade individual pela autogestão da sua saúde e estilo de vida. A vantagem desta posição é que ela exige um maior grau de lucidez sobre a existência bio-orgânica pós-humana, o que significa que o paradigma naturalista é definitivamente abandonado. A desvantagem desta posição, no entanto, é que ela perverte a noção de responsabilidade

em direção ao individualismo, num contexto político de desmantelamento neoliberal do serviço nacional de saúde, um pilar do estado de bem-estar social, e crescente privatização.

A cidadania bioética indexa o acesso e a responsabilidade pelo custo de serviços sociais básicos, como assistência médica, à capacidade manifesta de um indivíduo de agir responsabilmente, reduzindo os riscos e esforços ligados ao estilo de vida errado. Por outras palavras, aqui a agência bioética significa cuidar adequadamente do próprio capital genético. As campanhas governamentais recentes contra o tabagismo, consumo excessivo de álcool e obesidade constituem evidências desta tendência normativa neoliberal que apoia o hiperindividualismo. A abordagem neokantiana a Foucault levanta também sérias questões teóricas sobre a noção de biopoder. Considerando a rápida taxa de progresso e mudança experienciada pelas biotecnologias contemporâneas e os desafios que elas colocam ao *status* humano, o trabalho de Foucault tem sido criticado, notavelmente por Haraway (1997), por se basear numa visão ultrapassada da tecnologia contemporânea. Haraway sugere que o biopoder de Foucault fornece a cartografia de um mundo que já não existe e que entrámos agora na era da informática da dominação. Outras teorias críticas aproximam-se mais do objetivo, nomeadamente de teóricos feministas, ambientalistas e raciais que abordaram a mudança no *status* de incorporação e diferença no capitalismo avançado de um modo que reflete a complexidade das relações sociais globais⁷.

A discrepância central entre a noção de biopoder de Foucault e as estruturas pós-humanas contemporâneas tem a ver com o deslocamento do antropocentrismo. No capítulo 2⁸, argumentei que a estrutura biogenética do capitalismo avançado reduz os corpos a portadores de informações vitais, que são investidos com valor financeiro e capitalizados. Eles fornecem o material para as novas classificações de populações inteiras com base em predisposições genéticas e capacidades vitais para a auto-organização. Há um isomorfismo estrutural entre o crescimento económico e o

⁷ Vide, em particular, Gilroy (2000), Braidotti (2002), Barad (2003), Butler (2004) e Grosz (2004).

⁸ N.T: Capítulo 2 – “Pós-Antropocentrismo: Vida para além das Espécies” (“Post-Anthropocentrism: Life beyond the Species”).

biológico, o que torna as relações de poder do capitalismo neoliberal contemporâneo mais cruas e mais rudimentares do que na era fordista (Cooper, 2008). Isto tem importantes repercussões para a dimensão *zoe* da política de morrer. Porque a informação genética, como os traços psicológicos ou as características neurais, é distribuída de forma desigual, este sistema não só é inerentemente discriminatório, mas também racista a um nível básico do termo. Patricia Clough (2008) explora este aspeto da economia política contemporânea, analisando os debates públicos sobre a disponibilidade de drogas farmacêuticas contra o HIV, ou vacinas em larga escala contra a malária, para mencionar apenas alguns exemplos contemporâneos da gestão pós-humana da Vida. Toda uma subclasse de corpos descartáveis geneticamente sobre-expostos e socialmente sub-segurados é engendrada tanto no mundo ocidental quanto nas economias globais emergentes. Este tipo de controlo populacional vai além da análise de Foucault sobre o biopolítico, já que não funciona por técnicas de disciplina e controlo, mas sim pela criação de dados biogenéticos e pela “biopirataria” (Shiva, 1997). Como Mark Halsey o colocou: ‘Onde antes o único objetivo era controlar os loucos, os jovens, os femininos, os vagabundos e os desviantes, nos últimos tempos o objetivo tem sido prender o não-humano, o inorgânico, o inerte – em suma, os chamados “mundos naturais”’ (Halsey, 2006: 15). Isto é *zoe*-política pós-humana, não governamentalidade biopolítica. Mais uma vez, a filosofia monista pós-humana é uma grande ajuda para pensar nessas novas condições históricas desafiadoras. Lendo Deleuze através das lentes de Massumi, Clough estuda os novos mecanismos de captura não de indivíduos liberais, mas de “divíduos” biogenéticos:

estatisticamente reconfigurados em populações que emergem como perfis de capacidades corporais, indicando o que um corpo pode fazer agora e que capacidades ele poderá desenvolver no futuro. A capacidade afetiva dos corpos, estatisticamente simulada como fatores de risco, pode ser apreendida como tal sem o sujeito, até mesmo sem o corpo do sujeito individual. Isto resulta no aparecimento de procedimentos burocráticos concorrentes de controlo e domínio político em termos de garantir a vida da população (2008: 18).

Este modo de vincular formas de controlo político à estimativa de fatores de risco é uma técnica que Foucault definiu como racismo, na medida em que configura – engendra como “racializadas” – populações inteiras numa escala hierárquica, desta vez não determinada pela pigmentação, mas por outras características genéticas. Uma vez que o objetivo deste exercício político é estimar as probabilidades de sobrevivência ou de extinção de uma determinada população, a gestão biopolítica dos seres vivos não só é transversal entre espécies e *zoe*-impulsionada, mas também inerentemente ligada à morte. Esta é a face ligada à morte ou necropolítica do pós-antropocentrismo e o cerne do seu caráter inumano e desumano: [ela] “permite que a vida saudável de algumas populações exija a morte de outras, marcadas como degeneradas ou doentes por natureza ” (Clough, 2008: 18).

A dimensão necropolítica também significa que, hoje em dia, a representação política dos sujeitos corporificados já não pode ser compreendida dentro dos moldes em que Foucault (1978) entendia a economia visual da biopolítica. A representação dos sujeitos corporificados não é visual no sentido de ser escópica, como no sentido pós-platónico do simulacro. Nem é especular, como no modo psicanalítico de redefinir a visão dentro de um esquema dialético de reconhecimento de oposição de si e de/como outro. A representação de sujeitos corporificados foi substituída por simulação e tornou-se esquizóide ou internamente desarticulada. Também é espectral: o corpo desdobra-se como o cadáver em potencial que sempre foi, e é representado como um sistema auto-replicador que é apanhado numa economia visual de circulação infinita (Braidotti, 2002). O imaginário social contemporâneo está imerso nessa lógica de circulação ilimitada e, portanto, está suspenso em algum lugar além do ciclo de vida e morte do eu imaginado. Consequentemente, o imaginário biogenético tornou-se forense na sua relação com o corpo como cadáver e na busca de vestígios de uma vida que já não controla. Os sujeitos contemporâneos corporificados têm de ser explicados em termos da sua mais-valia como recipientes biogenéticos, por um lado, e, por outro, como mercadorias visuais que circulam num circuito global mediático de fluxos financeiros. Muita desta informação não é orientada pelo conhecimento, mas sim inflacionada pelos media

e, portanto, impossível de distinguir do entretenimento puro. Assim sendo, estes sujeitos são duplamente mediados por códigos biogenéticos e informativos. Vemos, então, que a biopolítica contemporânea se cruza com a dimensão ecofilosófica que analisei no capítulo anterior e ilumina a face negativa das atuais relações sociopolíticas de poder. O desafio consiste em transformar estes fenômenos sociais híbridos e levemente esquizóides em pontos de resistência aos aspetos inumanos da condição pós-humana. A percepção central da anatomia política de Foucault continua válida: o biopoder também envolve a gestão do morrer. Por outras palavras, a questão da governança da vida também contém a da extinção. Para implementar todo o potencial ético e político desta brilhante percepção, contudo, precisamos de voltar aos primeiros trabalhos de Foucault e não nos deixarmos enganar pela interpretação neokantiana da sua segunda fase. No seu trabalho mais antigo, Foucault (1977) foca-se explicitamente na análise crítica dos mecanismos de poder que atuam na produção de subjetividade. Esta é definida como um processo de circulação de efeitos tanto discursiva quanto material, efeitos esses que são produtivos e não apenas limitadores. Esta ênfase no poder é crucial para dar sentido à situação pós-humana.

Teoria social forense

A teoria social e política a partir de Foucault foi investida por estas transformações no *status* e na teoria do humano, como mostra, por exemplo, uma das respostas mais significativas à viragem forense de Giorgio Agamben (1998). Ele define “Vida/zoe” como o resultado da intervenção letal do poder soberano sobre o sujeito corporificado, que é reduzido a “vida nua”, ou seja, a um *status* não humano de extrema vulnerabilidade que rasa a extinção. Biopoder aqui significa Thanato-política e resulta, para Agamben, na acusação do projeto da modernidade industrializada, à vista dos seus efeitos desumanizantes. A plantação colonial é o protótipo dessa economia política e o humano escravizado é quase o epítome do “*homo sacer*” (Agamben, 1998). Este entendimento resulta no estabelecimento de ligações intrínsecas entre modernização e violên-

cia, modernidade e terror, soberania e assassinato. Para Agamben, na senda de Lyotard, o inumano é o efeito da modernização, mas ele também aprendeu com Hannah Arendt (1951) a considerar o fenômeno do totalitarismo como a negação final da humanidade do outro. Arendt, todavia, construiu uma poderosa alternativa a esses extremos políticos ao enfatizar a necessidade dos direitos humanos para todos, mesmo e especialmente para os “outros” desumanizados. Arendt é, na brilhante formulação de Seyla Benhabib, “uma modernista relutante” (1996). Agamben, por outro lado, é menos inovador e perpetua o hábito filosófico que consiste em encarar a mortalidade, ou a finitude, como o horizonte trans-histórico das discussões sobre a “vida”. Para ele, “vida nua” não é a vitalidade generativa, mas a vulnerabilidade constitutiva do sujeito humano, que o poder soberano pode matar; é aquilo que torna o corpo em matéria descartável nas mãos da força despótica do poder não controlado. Isto está ligado à teoria de Heidegger de que o ser deriva a sua força da aniquilação da vida animal. A finitude é introduzida como elemento constitutivo do quadro da subjetividade, que também alimenta uma afetiva economia política da perda e da melancolia no coração do sujeito.

Fico perturbada com esta fixação em Thanatos que Nietzsche criticou há mais de um século e que ainda está muito presente nos debates críticos de hoje. Muitas vezes produz uma visão sombria e pessimista não apenas do poder, mas também dos desenvolvimentos tecnológicos que impulsionam os regimes de biopoder. O meu entendimento da “vida” como ética *zoe* de transformações sustentáveis difere consideravelmente do que Agamben chama de “vida nua” ou *zoe* negativa. Atrevo-me a discordar do hábito que favorece a implementação do problema da *zoe* no horizonte da morte, ou do estado liminar de não-vida. Esta ênfase exagerada nos horizontes da mortalidade e da perecibilidade é característica da “viragem forense” na teoria social e cultural contemporânea, assombrada pelo espectro da extinção e pelas limitações do projeto da modernidade ocidental. Considero inadequada para a política vital da nossa época a ênfase excessiva na morte como termo básico de referência. Volto-me, portanto, para outra comunidade significativa de estudiosos que trabalham dentro de um quadro

espinosista⁹ e preferem enfatizar a política da vida em si como uma força generativa implacável que inclui e vai além da morte. Isto requer uma interrogação das inter-relações mutáveis entre forças humanas e não humanas. Falando de uma posição enquanto sujeito feminino encarnado e corporificado, capaz de reproduzir o futuro e a espécie, considero que a metafísica da finitude é uma maneira míope de colocar a questão dos limites do que chamamos de “vida”. Precisamos de repensar a morte, a subtração final, como outra fase num processo generativo, como argumentarei na segunda metade deste capítulo. É uma pena que os incansáveis poderes generativos da morte requeiram a supressão daquilo que me é mais próximo e mais querido, ou seja, eu mesma, o meu próprio ser-estar vital. Para o sujeito humano narcisista, como nos ensina a psicanálise, é impensável que a Vida continue sem que eu esteja presente (Laplanche, 1976). O processo de confrontar a pensabilidade de uma Vida que pode não ter “eu” ou qualquer “humano” no centro é na verdade um processo sério e instrutivo. Eu vejo esta mudança pós-antropocêntrica como o início necessário para uma ética da sustentabilidade que vise redirecionar o foco para a positividade pós-humana da *zoe*. No cerne do meu projeto de investigação está uma ética que respeita a vulnerabilidade enquanto constrói ativamente horizontes sociais de esperança.

Sobre a necropolítica contemporânea

A este ponto do livro, é importante salientar que a política afirmativa, como processo de transmutação das paixões negativas em práticas produtivas e sustentáveis, não nega a realidade dos horrores, violência e destruição. Apenas propõe um modo diferente de lidar com eles. A política contemporânea tem a sua quota-parte de responsabilidade pela crueldade. A investigação recente concentrou-se na brutalidade das guerras atuais e nas renovadas expressões de violência que visam não só o governo dos vivos, mas também múltiplas práticas de morte. Biopoder e ne-

⁹ Isto inclui Deleuze & Guattari (1977, 1987), Guattari (1995), Glissant (1997), Bhabha (2002) e Hardt & Negri (2000).

ropolítica são dois lados da mesma moeda, como argumenta brilhantemente Achille Mbembe (2003). A explosão de interesse discursivo na política da vida em si, por outras palavras, também afeta a dimensão geopolítica da morte e do matar. Mbembe expande a visão de Foucault no sentido de uma análise mais fundamentada da gestão biopolítica da sobrevivência. Nomeando-o apropriadamente como “necropolítica”, ele define este poder essencialmente como a administração da morte: “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material dos corpos e da população humanos” (Mbembe, 2003: 19). E, devo acrescentar, *não* só humanos, mas também planetários.

O mundo pós-Guerra Fria não só testemunhou um aumento dramático na guerra, mas também uma transformação profunda da prática da guerra como tal. As novas formas de guerra envolvem simultaneamente, por um lado, uma eficiência de tirar o fôlego de armamentos tecnológicos “inteligentes”, não-tripulados e, por outro, e a crueza de corpos humanos desmembrados e humilhados. Isto é exemplificado pelo fim indigno de Gaddafi, que evoquei na terceira vinheta da introdução.

As guerras pós-humanas criam novas formas de inumanidade. As implicações desta abordagem para o necropoder são radicais: não cabe à racionalidade da Lei nem ao universalismo dos valores morais estruturar o exercício do poder, mas sim o desencadeamento do irrestrito e soberano direito de matar, mutilar, violar e destruir a vida dos outros. Esta economia política estrutura a atribuição de diferentes graus de “humanidade” de acordo com hierarquias que estão desembaraçadas da velha dialética e desarticuladas da lógica biopolítica. Em vez disso cumprem uma lógica mais instrumental e estreita de exploração oportunista da vida em si, que é genérica e não só individual.

A necropolítica contemporânea tomou a política da morte numa escala regional global. As novas formas de guerra à escala industrial baseiam-se na privatização comercial do exército e no alcance global dos conflitos, que desterritorializam o uso e a lógica do serviço armado. Reduzida a “guerra de infraestrutura” (Mbembe, 2003), e em larga escala a uma operação logística (Virilio, 2002), a guerra visa a destruição de todos os serviços que

permitem à sociedade civil funcionar: estradas, cabos de eletricidade, aeroportos, hospitais e outras necessidades. O antiquado exército transmutou-se em “milícias urbanas; exércitos privados; exércitos de líderes regionais; segurança privada e exércitos do Estado, todos reivindicam o direito de exercer violência ou matar” (Mbembe, 2003: 32). Como resultado, como categoria política, a “população” também se desagregou em “rebeldes, crianças-soldado, vítimas ou refugiados, ou civis incapacitados por mutilação ou massacrados segundo o modelo de antigos sacrifícios, enquanto os ‘sobreviventes’, após um êxodo horrendo, estão confinados a campos e zonas de exceção” (Mbembe, 2003: 34). Muitas guerras contemporâneas, lideradas por coligações ocidentais sob o disfarce de “ajuda humanitária”, são frequentemente exercícios neocoloniais destinados a proteger a extração mineral e outros recursos geofísicos essenciais necessários à economia global. A este respeito, as “novas” guerras parecem-se mais com conflitos privatizados e guerrilha ou ataques terroristas do que com o tradicional confronto entre exércitos alistados e indexados nacionalmente.

Arjun Appadurai (1998) também forneceu análises incisivas da nova “violência etnocida” das novas formas de guerra que envolvem amigos, parentes e vizinhos. Ele está chocado com a violência destes conflitos “associados à brutalidade e à indignidade – envolvendo mutilações, canibalismo, violação, abuso sexual e violência contra espaços e populações civis. Em resumo, o foco aqui é a brutalidade corporal perpetrada por pessoas comuns contra outras pessoas com as quais elas possam – ou poderiam – ter vivido anteriormente em relativa amizade” (Appadurai, 1998: 907). Esta é a vertente especificamente inumana da condição pós-humana. Chomsky comentou de forma perspicaz esta nova situação, que ele denominou “o novo humanismo militar” das intervenções humanitárias:

Armadas com a tecnologia de devastação global e com o jargão da ficção ‘pulp’, manchetes dos tablóides e jogos de *PlayStation*: “a Guerra ao Terror, o Choque de Civilizações, o Eixo do Mal, Operação Choque e Pavor”. Essas aventuras dispunham-se a salvar o mundo civilizado (“*homo humanus*”) dos seus inimigos (“*homo barbarus*”), sob as veneráveis bandeiras de liberdade, decência e democracia (citado em Davies, 1997: 134).

Esta mobilização da violência tecnologicamente mediada não pode ser adequadamente descrita em termos de disciplinar o corpo, combater o inimigo ou até como técnicas de uma sociedade de controle. Entrámos na era dos massacres orquestrados e instrumentais, uma nova “semiose de matar”, levando à criação de múltiplos e paralelos “mundos de morte” (Mbembe, 2003: 37). Estes modos de governança necropolíticos também circulam como entretenimento informativo nos circuitos mediáticos globais, de acordo com a lógica da dupla mediação que mencionei anteriormente.

A edição especial da revista semanal *The Economist* (2 de junho de 2012, p. 13) sobre *‘Morals and the Machine’* [A Moral e a Máquina], que mencionei no capítulo 1, oferece uma atualização impressionante sobre a tecnologia militar contemporânea. Argumenta que os desenvolvimentos recentes estão a produzir um novo e extraordinário tecnobestiário. Por exemplo, a *‘Sand Flea’* [pulga da areia], construída pela *Boston Dynamics* (uma *spin-off* do MIT), pode saltar através de uma janela ou para um telhado a nove metros de altura, enquanto os giro-estabilizadores permitem uma filmagem suave durante todo o percurso. De seguida, o robô de 5 kg rola sobre rodas até precisar de saltar novamente. Há também “RISE”, um robô-barata de seis pernas que consegue escalar paredes; e o kit robótico “TerraMax”, fabricado pela Oshkosh Defense (Wisconsin), que transforma camiões militares ou veículos blindados em máquinas controladas remotamente. O “LS3” é um robô parecido com um cão que usa visão computacional para trotar atrás de um ser humano em terrenos acidentados, carregando até 180kg de suprimentos. O “SUGV”, um robô do tamanho de uma mala de documentos que circula em rasto contínuo, pode identificar um homem numa multidão, fazer *upload* de uma foto de identificação e segui-lo. O “First Look”, um robô militar fabricado pela iRobot, outra *spin-off* do MIT, foi projetado para ser atirado através de janelas ou paredes. O “Scout XT Throwbot”, fabricado pela Recon Robotics no Minnesota, tem o formato de um martelo de duas cabeças com rodas em cada cabeça, pesa tanto quanto uma granada e pode ser atirado através de janelas de vidro. Espigões nas rodas proporcionam tração em superfícies íngremes ou rochosas. Uma versão aquática está em construção. Isto realmente é a ficção científica a tornar-se realidade.

No entanto, tal como o *The Economist* destaca, as novas armas mais eficazes são, de longe, os VTNT (veículos terrestres não tripulados), que começaram a operar no Afeganistão há uma década, e os VANT (veículos aéreos não tripulados) – também conhecidos como drones ou aeronaves pilotadas remotamente – que fazem parte de um grande exército de robôs que inclui terra e mar, bem como ar. Em 2005, os drones da CIA atingiram alvos no Paquistão três vezes; no ano passado houve 76 ataques, um deles crucial para matar Gaddafi na Líbia. Há drones de todos os tamanhos: ‘Delfly’, um drone de vigilância em forma de libelinha, construído na universidade técnica de Delft, pesa menos do que uma aliança de ouro, incluindo a câmara. No outro extremo da escala, o Vingador, o maior e mais rápido drone dos Estados Unidos, custa 15 milhões de dólares americanos e pode transportar até 2,7 toneladas de bombas, sensores e outros equipamentos, a mais de 740 km/h.

Será que os drones tornam demasiado fácil matar? Não necessariamente, responde *The Economist*. Eles processam tantos dados que combatem uma “guerra por comité”. Advogados do governo e outros monitorizam *feeds* de vídeo de robôs em salas de operações para poderem cancelar ataques que são ilegais ou “iam ficar mal na CNN”. Além disso, estes observadores humanos remotos, trabalham num ambiente mais humano e não são afetados pelo stress do combate. O “FireShadow”, um míssil robótico projetado pela MEDA, uma empresa francesa, é uma “munição deambulante” capaz de viajar 100 km a mais do que o dobro do alcance máximo de um projétil de artilharia tradicional. Ele pode circular no céu durante horas, usando sensores para rastrear um alvo em movimento. Um operador humano, visualizando um *feed* de vídeo, pode decidir quando e se disparar, encontrar uma melhor aproximação ao alvo ou abortar a missão completamente. Como *The Economist* enfatiza repetidamente, contudo, contornar o tomador de decisão humano já é tecnologicamente viável. O exército israelita tem metralhadoras robóticas nas suas fronteiras e monitoriza-as por controlo remoto. A Estação de Arma Remota de Samson, construída por David Ishai, da Rafael, uma empresa israelita, poderia funcionar sem intervenção humana, localizando o alvo através de sensores.

Questionados sobre este assunto pelo *The Guardian* (Carroll, 2012), pilotos de drones e aeronaves pilotadas remotamente argumentam que os seus trabalhos envolvem tipos de coragem diferentes da guerra convencional, não só porque eles têm de arcar com as consequências de possíveis erros, mas também porque é necessário um grau diferente de rigor e precisão para matar por controlo remoto. Estes guerreiros teletanatológicos precisam de equipamentos sofisticados, como: “sistemas de mira multiespectrais que integram sensores infravermelhos, câmaras de TV melhoradas e designadores e iluminadores de laser em pacotes únicos” (Carroll, 2012: 2). Além disso, a complexa estrutura multitarefa deste tipo de guerra decorre geralmente sob o rigoroso controlo de uma série de especialistas e supervisores: incluindo oficiais, analistas de inteligência e advogados militares. Os drones não matam mais “facilmente” em nenhum sentido do termo.

Os críticos destas tecnologias letais, nos quais se inclui o ex-presidente dos EUA Jimmy Carter, pensam o contrário. Eles argumentam que os ataques de drones são “execuções extrajudiciais que violam a soberania das nações, mancham a posição moral dos EUA e estimulam o extremismo” (Carroll, 2012: 2). Eles afirmam que a melhor maneira de lidar com estas questões complexas é proibir totalmente as armas autónomas do campo de batalha e exigir que os robôs tenham total atenção dos humanos o tempo inteiro. Em Berlim, em 2012, um grupo de engenheiros, filósofos e ativistas formou o Comité Internacional para Controlo de Armas Robô (ICRAC, na sigla em inglês), a fim de tentar controlar os efeitos da autonomia alcançada pelos sistemas de armas robóticas contemporâneas e, especialmente, pelos drones. Quando o governo Obama compromete investimentos de 15 mil milhões de dólares americanos nos drones Predator e Reaper, não se pode negar a sua importância crescente como armas ofensivas e instrumentos de política.

O *The Economist* aponta outras vantagens da guerra pós-humana e argumenta que os soldados-robôs autónomos poderiam fazer mais bem do que mal: eles não violariam mulheres, não incendiariam habitações civis nem se tornariam tomadores de decisão erráticos sob o stress emocional do combate. Por analogia, os carros sem condutor provavelmente serão mais seguros do que

os veículos comuns, tal como os pilotos automáticos tornaram os aviões mais seguros. Além disso, os drones estão a ser usados cada vez mais para fins civis, tal como outros robôs que há muito são empregados em centrais nucleares, no convés de voo de aeronaves de passageiros e em comboios sem condutor. Um relatório recente do jornal *The Guardian* (Franklin, 2012) descreve como um drone operado por bateria com um alcance de 300 km e um custo inferior a 800 dólares americanos é usado por ativistas ambientais para detetar e possivelmente interromper as operações baleeiras japonesas nas águas da Antártica. O que antes era exclusivo das forças de espionagem israelitas e da Força Aérea dos EUA é agora enviado em missões que vão desde a investigação de mamíferos marinhos até inspeções de colheitas. A Autoridade Federal de Aviação dos EUA acaba de emitir novas diretrizes para o uso destes veículos.

Os leitores podem maravilhar-se com a sofisticação destas conquistas tecnológicas, mas também perguntarem-se sobre os riscos inumanos envolvidos no armamento pós-antropocêntrico. Também é impressionante notar o papel desempenhado pela investigação académica das principais universidades no desenvolvimento destes robôs assassinos. O vínculo antigo entre a academia e o exército entrou numa nova e altamente produtiva fase no nosso mundo pós-humano.

As tecnologias pós-antropocêntricas também estão a remodelar a prática da vigilância no campo social. O controlo fronteiriço da imigração e o tráfico de pessoas são aspetos importantes da condição inumana contemporânea e atores centrais no jogo necropolítico. Diken (2004) argumenta que os refugiados e requerentes de asilo tornam-se noutro emblema do necropoder contemporâneo, porque eles são a perfeita instanciação da humanidade descartável que Agamben também chama de “*homo sacer*” e, portanto, constituem o sujeito necropolítico máximo. A proliferação de campos e prisões de detenção e de alta segurança dentro do espaço outrora cívico das cidades europeias é um exemplo da face inumana da Fortaleza Europa. Os campos – “recintos esterilizados e monofuncionais” (Diken, 2004: 91) – são monumentos indignos da inumanidade pós-humana.

Duffield (2008) leva mais além a análise necropolítica e sociopolítica e faz uma distinção entre humanos desenvolvidos ou protegidos e humanos subdesenvolvidos ou desprotegidos: “A vida desenvolvida é sustentada primariamente através de regimes de segurança social e proteção burocrática historicamente associados com o capitalismo industrial e o crescimento dos estados de bem-estar social” (Duffield, 2008: 149). A distinção e as tensões entre estas duas categorias constituem o terreno para a “guerra civil global”, que é a definição de Duffield do capitalismo avançado globalizado. A ligação com o colonialismo é clara: a descolonização criou estados-nação cujos povos, antes escravizados, estão agora livres para circular globalmente. Estas pessoas constituem o grosso dos imigrantes indesejados, refugiados e requerentes de asilo que estão contidos e presos pelo mundo desenvolvido. Numa reviravolta não desprovida de força irónica, a migração mundial é vista como uma particular ameaça na Europa precisamente porque põe em perigo a principal infraestruturas social da Europa: o estado de bem-estar social. A crescente gama de armas de guerra e técnicas de morte levanta questões críticas sobre o *status* da morte como objeto da análise política contemporânea.

A escala e a sofisticação da mediação tecnológica na necropolítica contemporânea indicam que a morte como conceito permanece envolta em contradição. Trata-se de um conceito fundamental para a teoria e prática políticas nos termos das novas técnicas de matar num contexto tecnológico em rápida expansão que aumenta a vulnerabilidade humana. A morte também é, no entanto, pouco analisada na teoria crítica como um termo e como prática estabelecida na governança e nas relações internacionais sociopolíticas. A morte como conceito permanece unitária e não diferenciada, enquanto o reportório do pensamento político em torno da Vida e do biopoder prolifera e diversifica-se.

Felizmente, a nova teoria pós-humana está a preencher esse vazio e a produzir contribuições importantes. Patrick Hanafi (2010), por exemplo, sugere que o renovado interesse pela necropolítica, juntamente com uma visão transversal da subjetividade pós-humana, pode ajudar-nos a fornecer uma contranarrativa, política e ética, ao “sujeito limitado imposto pelo legalismo liberal”

(2010: 133). Para Hanafin, isto envolve um afastamento da tradicional mortalidade como horizonte definidor e quase metafísico do ser. O contrato social legal masculino maioritário é construído sobre o desejo de sobreviver. Esta não é uma política de empoderamento, mas de aprisionamento numa ordem natural imaginada que, no nosso sistema, se traduz num regime biopolítico de disciplina e controlo de corpos. O que isto significa é que apenas somos reconhecidos como cidadãos plenos através da posição de vítimas, de perdas e danos e as formas de reparação que isso acarreta. A teoria política e jurídica necropolítica pós-humana levanta a questão de como a teoria política poderia parecer se não fosse baseada nos exemplos negativos de ferida e perda.

Hanafin propõe que se leve a sério a dimensão necropolítica, afastando-se do pensamento da subjetividade legal como ligada à morte para pensar em singularidades sem identidade que se relacionam intimamente entre si e com o ambiente em que se inserem. Isto aponta para uma política crítica de direitos pós-humanos. Vemos aqui como outro binário fundamental do pensamento filosófico ocidental é desacoplado: o de uma vida política qualificada pela morte, em oposição a uma filosofia política e legal que valoriza a nossa condição mortal e cria uma política de sobrevivência. Esta é uma posição pós-identitária que nos encoraja, seguindo Virginia Woolf, a adotar um modo de pensar “como se já tivéssemos partido”, isto é, a pensar com e não contra a morte. A ênfase no *continuum* morte-vida pode, segundo Hanafi, constituir a ameaça final a um sistema legal construído sobre o horizonte limitador da metafísica da mortalidade. A “política do devir” de William Connolly (1999) argumenta um caso similar: contra a destruição necropolítica, precisamos de desenvolver um “*ethos* de engajamento” com os dados sociais e políticos existentes – incluindo os horrores do nosso tempo – de modo a provocar contra-efeitos, isto é, consequências e transformações inesperadas. A teoria crítica precisa de se envolver com o presente, tornando-se “digna dos tempos”, enquanto resiste à violência, ao horror e às injustiças dos tempos (Braidotti, 2008). A ética afirmativa é baseada na práxis da construção da positividade, impulsionando assim novas condições sociais e relações para o ser, a partir da lesão e da dor. Ela constrói ativamente a energia ao transformar a carga negativa dessas ex-

periências, mesmo em relações íntimas onde a dialética da dominação está em ação (Benjamin, 1988). Para Deleuze e Guattari, a cronologia dessa atividade política é a de *Aion*, o tempo contínuo do devir, que é diferente de trabalhar dentro ou contra o *Chronos* da ordem política hegemônica. Precisamos de trabalhar ativa e coletivamente para a recusa do horror e da violência – os aspetos inumanos do nosso presente – e transformá-lo na construção de alternativas afirmativas. Este pensamento necropolítico visa trazer a afirmação para cair sobre os arranjos existentes em ruínas, de modo a tornar reais as alternativas produtivas. No que resta deste capítulo, tentarei pensar o *continuum* vida-morte dentro deste compromisso contínuo com a responsabilidade política da subjetividade pós-humana.

Teoria pós-humana sobre a morte

Uma das conclusões preliminares óbvias que podemos extrair de tudo o que já aqui foi dito é a de que precisamos de pensar com mais rigor sobre as formas de morrer no contexto pós-humano da necropolítica, por um lado, e sobre a nova sensibilidade social forense, por outro. Como funcionaria uma compreensão vitalista e materialista do trabalho da morte? A morte não é uma prerrogativa humana, especialmente na era da Natureza “em desaparecimento”. Tendo alcançado os antípodas da ideia racionalista de administração humana da Natureza, a questão ambiental consiste em saber como evitar a extinção de espécies. Esta é uma questão biopolítica: quais espécies permitimos que sobrevivam e quais permitimos que morram? E quais são os critérios que nos permitiriam decidir? A teoria pós-humana enfatiza que, para desenvolver critérios adequados, precisamos de uma visão alternativa de subjetividade que apoie este esforço e o torne operacional.

Devemos começar por especificar as diferentes maneiras de morrer distribuídas e organizadas socialmente: violência, doenças, pobreza; acidentes; guerras e catástrofes. A persistência da violência política e as noções de “guerras justas” fazem parte desta conversa, tal como a análise dos modos como os filósofos crí-

ticos abordaram a morte (Critchley, 2008). Depois poderemos prosseguir olhando para as formas de morrer produzidas internamente e autoexecutadas: suicídio, *burn-out*, depressão e outras patologias psicossomáticas. Como é a teoria da morte pós-humana? Ela fornece uma compreensão mais completa de como a biopolítica realmente funciona no contexto contemporâneo marcado pelas “novas” guerras e pelo armamento tecnotanatológico controlado remotamente. Uma abordagem necropolítica produz uma cartografia mais precisa de como os sujeitos contemporâneos corporificados estão a interagir e inter-matar-se. Por sua vez, esta abordagem oferece novas ferramentas analíticas a uma ética que respeita tanto o horror como a complexidade dos nossos tempos e tenta lidar com eles de forma afirmativa. É um conjunto de objetivos ambicioso e ao qual lamento não poder fazer justiça aqui.

A visão individual da morte depende das suposições individuais sobre a Vida. Na minha visão materialista vitalista, a vida é energia cósmica, simultaneamente caos vazio e velocidade ou movimento absoluto. É impessoal e inumana no monstruoso sentido animal de radical alteridade: a *zoe* em todos os seus poderes. Isto não quer dizer que a *zoe*, ou a vida como vitalidade absoluta, não esteja acima da negatividade, porque ela pode doer. A *zoe* é sempre demais para a fatia específica da existência encarnada que constitui os sujeitos isolados. O humano é um degrau mais baixo que a pura intensidade, ou a força do virtual. É um desafio constante para nós estarmos ao nível do acontecimento, sermos “dignos do nosso tempo”, enquanto lhe resistimos, e desta forma praticarmos *amor fati* de forma afirmativa. É bastante exigente apanharmos e aproveitarmos a onda de intensidades da vida de uma maneira secular, expondo as fronteiras ou limites à medida que os transgredimos. Não é de admirar que a maioria de nós, como astutamente observou George Eliot, vire as costas a este rugido de energia cósmica. Muitas vezes vamo-nos abaixo no processo de enfrentar a vida e simplesmente não aguentamos mais. A morte é a transposição final, embora não seja final, já que a *zoe* continua implacavelmente. A morte é o excesso conceptual inumano: o buraco negro irrepresentável, impensável e improdutivo que todos tememos. Todavia, a morte é também uma síntese criativa de fluxos, energias e devir perpétuo. Gilles Deleuze (1983, 1990, 1995) su-

gere que, para darmos sentido à morte, precisamos de uma abordagem não convencional que se baseie numa distinção preliminar e fundamental entre a morte pessoal e impessoal. A primeira está ligada à supressão do ego individualizado. A segunda está além do ego: é uma morte que está sempre à minha frente e marca o limite extremo dos meus poderes em devir. Por outras palavras, numa perspectiva pós-humana, a ênfase na impessoalidade da vida é ecoada por uma reflexão análoga sobre a morte. Porque os seres humanos são mortais, a morte ou a transitoriedade da vida está inscrita no nosso núcleo: é o evento que estrutura as nossas linhas de tempo e enquadra os nossos fusos horários, não como um limite, mas como um limiar poroso. Na medida em que está sempre presente nas nossas paisagens psíquicas e somáticas, como o evento que já aconteceu sempre (Blanchot, 2000), a morte como um evento constitutivo ficou para trás; já ocorreu como um potencial virtual que constrói tudo o que somos. O impacto pleno da consciência da natureza transitória de tudo o que vive é o momento definidor da nossa existência. Ele estrutura cada um de nós sujeitos-em-devir, a nossa capacidade e poderes de relação e o processo de adquirir consciência ética. Sendo mortais, todos nós somos “seres que já foram”: o espetáculo da nossa morte é escrito obliquamente no guião da nossa temporalidade, não como uma barreira, mas como uma condição de possibilidade.

Isto quer dizer que aquilo que todos nós mais tememos, o estarmos mortos, fonte de angústia, terror e medo, não está à nossa espera, é algo que ficou para trás; já aconteceu. Esta morte que pertence a um passado que está sempre presente não é individual, mas impessoal; é a precondição da nossa existência, do futuro. Esta proximidade com a morte é uma amizade íntima e próxima que exige resiliência, no duplo sentido de duração temporal ou continuidade e sofrimento espacial ou sustentabilidade. Fazer amizade com a necessidade impessoal da morte é uma maneira ética de se instalar na vida como um visitante transitório e levemente ferido. Construimos a nossa casa na instabilidade, por assim dizer. Vivemos para recuperar da consciência chocante de que este jogo acabou antes mesmo de começar. A proximidade com a morte suspende a vida, não em direção à transcendência, mas sim à ima-

nência radical de “só uma vida”, aqui e agora, pelo tempo que pudermos e tanto quanto pudermos aguentar.

Isto não significa, porém, que a Vida se revela no horizonte da morte. Como argumentei anteriormente, esta noção clássica é central para a metafísica da finitude que, especialmente na tradição heideggeriana, sacraliza a morte como característica definidora da consciência humana. Quero enfatizar, em vez disso, a natureza diferencial produtiva da *zoe*, que significa o aspecto produtivo do *continuum* vida-morte. Não nega a realidade dos horrores, mas repagina-os para afirmar os poderes vitais da cura e da compaixão. Este é o cerne da ética pós-humana num modo espinosista contemporâneo (Braidotti, 2011). Edouard Glissant (1997), cujo trabalho sobre colonialismo e literatura reenquadra os horrores da modernidade de maneira afirmativa, a partir da experiência histórica mundial da escravatura, fornece um exemplo esclarecedor. Glissant aplica o pensamento nómada à crítica das “línguas maternas” dominantes, circunscritas à nação, e principalmente eurocêtricas. Apelar para o polilinguismo hibridizado e a criouliização em escala global é uma resposta positiva ao monoculturalismo coercivo imposto pelos poderes colonial e imperial. A ética da afirmação produtiva é uma maneira diferente de abordar a questão de como lidar com a dor e os traumas e operar em situações extremas, enquanto se trabalha para levar a força generativa da *zoe* além do humano limitado pelo ego.

Nesta perspetiva, a morte não é o destino teleológico da vida, uma espécie de íman ontológico que nos impulsiona para a frente: repito que a morte ficou para trás. A morte é o evento que já aconteceu sempre ao nível da consciência. Como ocorrência individual, ela virá na forma da extinção física do corpo, mas como evento, no sentido da consciência da plenitude, do fluxo interrompido de meu ser, a morte já ocorreu. Estamos todos sincronizados com a morte – a morte é o mesmo que o tempo da nossa vida, na medida em que todos nós vivemos um tempo emprestado. A hora da morte como evento é o presente contínuo impessoal de *Aion*, o devir perpétuo, não só o *Chronos* linear e individualizado. A temporalidade da morte é o próprio tempo, ou seja, a totalidade do tempo. Algumas destas ideias podem parecer contra-intuitivas para os teóri-

cos seculares críticos. Quero insistir, contudo, na necessidade de repensar a vida pós-humana além dos antigos limites da morte. Será benéfico recordarmos aqui a importância da tática da des-familiarização que descrevi no capítulo anterior. Para abordar a morte de forma diferente, podemos começar por introduzir alguma distância crítica do valor supostamente autoevidente atribuído à “Vida” na nossa cultura. Eu vivo num mundo onde algumas pessoas matam em nome de um “Direito à vida” sacralizado. Gostaria de me referir a uma tradição de pensamento mais lúcida que não parte da suposição do valor inerente, autoevidente e intrínseco da “vida” e enfatiza os elementos traumáticos dessa mesma vida na sua familiaridade que muitas vezes passa despercebida. A “Vida”, por outras palavras, é um gosto adquirido, um vício como qualquer outro, um projeto em aberto. Temos de fazer por isso. A vida está a passar e nós não a possuímos; apenas a habitamos, tal como um local de *timeshare*.

Morte de um sujeito

A minha noção vitalista da morte é que é o inumano dentro de nós que nos liberta para a vida. Cada um de nós é sempre “um ser que já foi”, pois somos seres mortais. O desejo como o impulso ontológico do devir (*potentia*) seduz-nos para continuar a viver. Se mantida por tempo suficiente, a vida torna-se um hábito. Se o hábito se torna autosatisfatório, a vida torna-se viciante, o que é o oposto de necessária ou autoevidente. Viver “só uma vida” é, portanto, um projeto, não um dado, porque não há nada de natural ou automático nisso. É preciso “acordar para a vida” regularmente, ao renovar a carga eletromagnética do desejo, embora muitas vezes acabemos por passar o dia em piloto automático. A vida é, no máximo, convincente, mas não é compulsiva. Além do prazer e da dor, a vida é um processo de devir, de esticar os limites da resiliência.

Em que lugar é que esta noção vital da morte deixa a teoria crítica? A experiência da des-familiarização consiste em tentar pensar até ao infinito, contra o horror do vazio, no deserto de pai-

sagens mentais não-humanas, com a sombra da morte a pairar diante dos nossos olhos. O pensamento torna-se então um gesto de afirmação e esperança de sustentabilidade e resiliência, de relações imanentes e de consistência vinculada ao tempo. A chave para a ética reside em ir além dos efeitos paralisantes da suspeita e da dor, em trabalhar através deles. O pensamento crítico pós-humano não visa o domínio, mas a transformação das paixões negativas em positivas. A vida é o desejo que visa essencialmente expressar-se e, conseqüentemente, funciona com energia entrópica: ela atinge o seu objetivo e depois dissolve-se, como o salmão que nada contra a corrente para procriar e depois morrer. O desejo de morrer pode, conseqüentemente, ser visto como a contrapartida e como outra expressão do desejo de viver intensamente. O corolário é mais alegre: não só não há tensão dialética entre Eros e Thanatos, mas estas duas entidades são, na verdade, só uma força vital que procura alcançar a sua própria realização. O materialismo vital pós-humano desloca as fronteiras entre viver e morrer. A “vida”, ou *zoe*, visa essencialmente a autopetuação e depois, após atingir o seu objetivo, a dissolução. Pode-se argumentar, portanto, que a Vida como *zoe* também engloba o que chamamos de “morte”. Como resultado, aquilo a que nós humanos mais profundamente aspiramos não é tanto desaparecer, mas sim fazê-lo no espaço da nossa própria vida e à nossa maneira (Phillips, 1999). É como se cada um de nós desejasse morrer à sua maneira. O nosso desejo mais íntimo é o de uma morte autoprojeta, autodenominada. Deste modo, procuramos aquilo que estamos, em última instância, a tentar evitar, e tornamo-nos suicidas virtuais existenciais, não por niilismo, mas porque morrer é a nossa natureza e o nosso desejo mais profundo é o de conceber a nossa própria morte.

Claro que é um paradoxo; é o paradoxo do inumano como analisado por Lyotard: algo na estrutura do humano que simplesmente resiste a pertencer à humanidade comum e se estende para além dela. O inumano ontológico tem sido frequentemente interpretado como o sagrado, mas para uma materialista secular como eu, isso não é convincente. O que fazemos estende-se a uma energia cósmica infinita, que é tão feroz quanto auto-organizadora. A consciência do “além” tem a ver com a morte como a experiência que já

aconteceu sempre, não como o etecetera transcendental. Enquanto ao nível consciente todos nós lutamos pela sobrevivência, a algum nível mais profundo das nossas estruturas inconscientes tudo o que desejamos é repousar silenciosamente e deixar o tempo passar por nós na quietude da não-vida. Autoconceber a morte é um ato de afirmação, porque significa cultivar uma abordagem, um “estilo” de vida que progressiva e continuamente fixa as modalidades e o cenário para o ato final, sem deixar nada de fora. Perseguido uma espécie de sedução em direção à imortalidade, a vida ética é a vida como um suicídio virtual. A vida como suicídio virtual é a vida como criação constante. A vida vivida de modo a quebrar os ciclos de repetições inertes que introduzem a banalidade. Para não nos iludirmos com pretextos narcísicos, precisamos de cultivar a resiliência, a imortalidade no tempo, isto é, a morte na vida.

É preciso repetir que a capacidade generativa deste *continuum* vida-morte não pode ser vinculada ou confinada ao indivíduo humano único. Em vez disso, ela atravessa transversalmente todos os limites na busca do seu objetivo, que é a autoperpetuação como expressão da sua potência. Ela conecta-nos transindividualmente, transgeracionalmente e ecofilosoficamente. Tal como a vida em mim não é minha ou sequer individual no sentido estreito e apropriador adotado pelo individualismo liberal, também a morte em mim não é minha, exceto num sentido muito restrito do termo. Em ambos os casos, tudo o que “eu” posso esperar é criar tanto a minha vida como a minha morte de um modo, a uma velocidade e num estilo que possam sustentar toda a intensidade de que o “Eu” é capaz. “Eu” posso autocaracterizar esse gesto de forma autopoietica, expressando assim a sua essência como desejo constitutivo de suportar: eu chamo-lhe *potentia*.

Devir impercetível

Aquilo por que nós humanos realmente ansiamos é desaparecer, fundindo-nos neste fluxo generativo de devir, que tem como condição a perda, o desaparecimento e a ruptura do eu individual atomizado. O ideal seria levar apenas lembranças e deixar

apenas pegadas. Aquilo que mais verdadeiramente desejamos é entregarmos o eu, de preferência na agonia do êxtase, escolhendo assim a nossa própria maneira de desaparecer, o nosso modo de morrer para e como nós mesmos. Isto também pode ser descrito como o momento da dissolução ascética do sujeito; o momento da sua fusão com a teia de forças não humanas que o enquadram, o cosmos como um todo. Podemos chamá-lo de morte, mas, numa ontologia monista do materialismo vitalista, tem mais a ver com a imanência radical. Quer isto dizer, a totalidade fundamentada do momento em que coincidimos completamente com o nosso corpo para nos tornarmos finalmente no que sempre fomos: um cadáver virtual.

A morte, o inumano interior, marca o devir impercetível do sujeito como a fronteira mais distante dos processos de transformação ou devir intensivo. Isto não é transcendência, mas sim uma imanência empírica radical, isto é, uma reversão de tudo o que vive no rugido da câmara de devir “caósmica” que ecoa. Marca a força geradora da *zoe*, a grande máquina-animal do universo, além da morte pessoal individual. Convém recordar que este é um discurso secular, gerado por uma teoria crítica que quer até ao fim pensar no *continuum* natureza-cultura dentro de uma ontologia monista que considera toda a matéria como inteligente e auto-organizada. Reconhecer este *continuum* faz-nos capazes de ser dignos de tudo o que nos acontece: *amor fati* é o reconhecimento pragmático de que o sujeito pós-humano é a expressão de sucessivas ondas de devir, alimentadas pela *zoe* como o motor ontológico. Não é material humano nem divino, mas implacável, e prometido à relacionalidade multidirecional e interespécie. A vida continua implacavelmente não humana na força vital que a anima. Tornar-se impercetível marca o ponto de evacuação ou evanescência dos eus limitados e a sua fusão no ambiente, a posição intermediária, a imanência radical da própria terra e a sua ressonância cósmica. Devir impercetível é o evento para o qual não há representação, porque ele baseia-se no desaparecimento do eu individuado. Escrever como se já se tivesse partido, ou pensar além do eu limitado, é o gesto supremo de des-familiarização. Este processo atualiza as possibilidades virtuais no presente, numa sequência temporal que está algures entre o “já não” e o

“ainda não”, misturando passado, presente e futuro na massa crítica de um evento. A energia vital que impulsiona a transmutação dos valores em afirmação é a *potentia* da vida como devir perpétuo que se expressa através do vazio caótico e generativo da positividade. O evento representa uma sedução para a Vida que quebra com a economia espectral da negatividade e envolve fazer amizade com a morte impessoal.

A teoria pós-humana da morte como um *continuum* vital não poderia estar mais distante da noção de morte como o estado inanimado e indiferente da matéria, o estado entrópico ao qual o corpo supostamente “regressa”. Em vez disso, significa o desejo como plenitude e sobrefluxo, não como falha. A morte é o devir impercetível do sujeito pós-humano e, como tal, faz parte dos ciclos do devir, é mais uma forma de interconexão, um relacionamento vital que liga um a múltiplas forças outras. O impessoal é a vida e a morte como *bios/zoe* em nós – o exterior supremo como fronteira do incorpóreo: devir impercetível.

O paradoxo de afirmar a vida como *potentia*, energia, mesmo na e pela supressão da fatia específica da vida que o “eu” habita, é uma maneira de levar tanto o pós-humanismo quanto o pós-anthropocentrismo ao ponto de implosão. Dissolve a morte em mudanças processuais em permanente mutação e, assim, desintegra o ego, com o seu capital de narcisismo, paranóia e negatividade. A morte como processo do ponto de vista específico e altamente restrito do ego não tem qualquer significado. O tipo de “eu” que é “estilizado” em e através de tal processo é não-Uno, mas também não é uma multiplicidade anônima. O eu é diferencial e constituído por conjuntos de inter-relações implantados e corporificados. A coerência interna deste sujeito pós-humano mantém-se unida pela imanência das suas expressões, atos e interações com os outros e pelos poderes da recordação, ou continuidade no tempo. Refiro-me a este processo em termos de sustentabilidade, com vista a enfatizar a ideia de resiliência que ele acarreta. A sustentabilidade assume a fé num futuro, e também um sentido de responsabilidade por “deixar” às gerações futuras um mundo que é habitável e digno de se viver. Um presente que perdura é um modelo sustentável do futuro. Contra esta imagem autoglorifica-

dora de uma consciência pretensiosa e egoísta, narcísica e paranoíca, a teoria crítica pós-humana desencadeia as múltiplas forças dinâmicas da *zoe* que não coincidem com o humano, muito menos com a consciência. Estas marcas não essencialistas do vitalismo enquadram o sujeito pós-humano. A minha visão vitalista de materialismo não poderia estar mais distante da afirmação cristã da Vida ou da delegação transcendental do significado e do sistema de valores para categorias superiores ao eu corporificado. Muito pelo contrário, é a inteligência da carne radicalmente imanente que afirma, a cada respiração, que a vida em nós não é marcada por nenhum significante mestre e certamente não tem os nossos nomes. A consciência da diferença absoluta entre os afetos intensivos ou incorpóreos e os corpos específicos afetados que um indivíduo é, é crucial para a ética positiva pós-humana. A morte é o insustentável, mas também é virtual, no sentido em que tem a capacidade generativa de engendrar o real. Consequentemente, a morte é apenas uma manifestação óbvia de princípios que estão ativos em todos os aspetos da vida, nomeadamente, o poder impessoal da *potentia*. O sujeito pós-humano baseia-se na afirmação deste tipo de multiplicidade e na conexão relacional com um “exterior” que é cósmico e infinito.

Conclusão: sobre a ética pós-humana

A situação pós-humana implica formas específicas de práticas inumanas e desumanas que exigem novos quadros de análise e novos valores normativos. Neste capítulo, abordei os aspetos necropolíticos sobre a condição pós-humana através de várias questões inter-relacionadas. Em primeiro lugar, discuti os aspetos destrutivos das novas formas de pan-humanidade reativa ou negativa engendradas pelas sociedades globais de risco partilhado e a subsunção geral de tudo o que vive a uma economia política de capitalização do capital informacional da Vida em si. Em segundo lugar, concentrei-me nas formas subtis de mediação tecnológica e na extensão em que as redes de comunicação globais e a intervenção biogenética reestruturaram a relação natureza-cultura num *continuum* complexo que é tão destrutivo quanto gene-

rativo. Os casos em questão são as novas guerras, incluindo intervenções humanitárias e o armamento automatizado capaz de tomar decisões sem seres humanos. Argumentei a favor da necessidade de reformular a distinção vida-morte em termos de um *continuum* vital baseado em diferenciações internas. Apresentei-a como a dupla inversão do individualismo a favor de singularidades complexas e, em segundo lugar, do antropocentrismo, a favor de multiplicidades de fluxos e agrupamentos não-humanos. Ao longo de todos estes casos, sublinhei a inumanidade e a violência do nosso tempo e pedi práticas afirmativas para neutralizar a economia necropolítica em que estamos presos.

Deixem-me resumir uma série de características dessa viragem pós-humana e necropolítica. O primeiro ponto é que a questão política e legal deste regime de governamentalidade vida-morte é uma entidade ecosófica pós-antropocêntrica. Este sujeito *zoe*-impulsionado é marcado pela interdependência com o seu ambiente através de uma estrutura de fluxos mútuos e transferência de dados que é melhor configurada como interconexão complexa e intensiva. Em segundo lugar, este sujeito ambientalmente vinculado é uma entidade coletiva finita, que vai além dos parâmetros do humanismo e do antropocentrismo clássicos. O organismo humano é um intermediário que está ligado e conectado a uma variedade de fontes e forças possíveis. Como tal, é útil defini-lo como uma máquina, o que não significa um aparelho ou uma coisa com um objetivo especificamente utilitário, mas sim algo que é simultaneamente mais abstrato e mais materialmente incorporado. A definição minimalista de uma máquina-corpo é uma entidade corporificada afetiva e inteligente que captura processos e transforma energias e forças. Ao ser vinculada ambientalmente e baseada territorialmente, a entidade corporificada alimenta-se, incorpora e transforma o seu ambiente (natural, social, humano ou tecnológico) constantemente. Ser corporificado neste modo ecológico de alta tecnologia implica a total imersão em campos de fluxos e transformações constantes. Nem todos são positivos, claro, porque os aspetos inumanos implicam múltiplas formas de vulnerabilidade, embora não possam ser conhecidos ou julgados *a priori* num sistema tão dinâmico. Assim, precisamos de experimentar novas práticas que permitam uma multiplicidade de instâncias

possíveis – atualizações e contra-práticas – das diferentes linhas de devir, como descrevi no capítulo anterior. Em terceiro lugar, tal objeto de *zoe*-poder levanta questões de urgência ética e política. Dada a aceleração dos processos de mudança, como podemos encontrar a diferença entre os diferentes fluxos de mudanças e transformações? As linhas de fuga ou de devir transformadoras precisam de ser explicadas e mapeadas como um conjunto coletivo de outros caminhos de devir possíveis. Nenhum modelo monolítico ou estático pode fornecer uma resposta adequada: precisamos de mais pragmatismo em aberto e de uma diversificação de possíveis estratégias. O ponto de partida é a implacável força generativa, mas também destrutiva, da *zoe*, e a visão específica do igualitarismo transespécies que elas estabelecem como base para a ética pós-humana. É uma questão de forças tanto quanto de etologia. Em quarto lugar, a temporalidade específica do sujeito pós-humano precisa de ser repensada além da metafísica da mortalidade. O sujeito é um motor evolucionário, dotado da sua própria temporalidade corporificada, tanto no sentido do *timing* específico do código genético quanto no do tempo mais genealógico das memórias individualizadas. Se o sujeito corporificado do biopoder for um organismo molecular complexo, uma fábrica bioquímica de genes estáveis e saltadores, uma entidade evolutiva dotada das suas próprias ferramentas de navegação e de uma temporalidade embutida, então precisamos de uma forma de valores éticos e de agência política que reflita esse elevado grau de complexidade temporal.

O ponto onde quero chegar é que, ao adotar uma visão diferente do sujeito e, com ela, uma nova noção da interação natureza-cultura, a teoria crítica pode ser capaz de ir além das concepções modernistas e reducionistas do inumano. Em quinto lugar, e por último, esta abordagem ética não pode ser dissociada das considerações de poder. A visão *zoe*-centrada do sujeito tecnologicamente mediado da pós-modernidade ou do capitalismo avançado está repleta de contradições internas.

A tarefa cartográfica da teoria crítica é explicá-las e uma parte integral deste projeto é dar conta das implicações que eles acarretam para a visão historicamente situada do sujeito (Braidotti,

2002). O igualitarismo *zoe*-centrado que é potencialmente transmitido pelas transformações tecnológicas atuais tem consequências terríveis para a visão humanista do sujeito. A potência da *zoe*, por outras palavras, desloca a atração gravitacional exploradora e necropolítica do capitalismo avançado. Tanto o individualismo liberal como o humanismo clássico são rompidos nos seus próprios fundamentos pelas transformações sociais e simbólicas induzidas pela nossa condição histórica. Longe de ser apenas uma crise de valores, esta situação confronta-nos com um conjunto formidável de novas oportunidades. Elas convergem, por diferentes caminhos, sobre uma recomposição da nossa compreensão partilhada do humano enquanto espécie. Um deles é o vínculo negativo de vulnerabilidade pan-humana que analisei no capítulo anterior: a sensação de que “nós” estamos todos juntos *nesta* confusão, apesar de todas as outras diferenças. Outra abordagem, que me é muito mais cara, é partir daquelas diferenças de localização e, explicá-las em termos de poder, tanto restritivas como produtivas (*potestas* e *potentia*), para experimentar diferentes modos de subjetividade pós-humana. Argumentei que, como uma possível resposta a este desafio, devemos considerar a visão pós-humanística do vitalismo pós-antropocêntrico e devíamos ter definido a teoria pós-humana de acordo com ela. Esta convicção é apoiada pela minha localização histórica e geopolítica, que me faz consciente da coincidência esquizóide de efeitos sociais diametralmente opostos: o consumo excessivo e o esgotamento das reservas mundiais de biodiversidade em sementes, grãos, plantas e fontes de água parecem ser capazes de coexistir numa economia política de exploração e celebração da Vida em si. Da mesma forma, a epidemia de anorexia/bulimia, por um lado, e a fome induzida pela pobreza, por outro, expressam as ondas espasmódicas de expansão e encolhimento do peso corporal na população das classes opulentas do mundo e do desbaste e destruição intencional de muitos outros povos, por intervenção ativa ou pura negligência. O biopolítico e o necropolítico combinam-se para realocar a subjetividade corporificada num *continuum* pós-humano que exige uma nova codificação ética. Assim, também reconheço que o *status* dos humanos corporificados que se tornam “danos colaterais” em guerras de alta tecnologia que os atingem do céu com “bombas inteligentes”, lançadas por drones comanda-

dos por computador, está mais próximo do dos animais no zoológico de Sarajevo, que foram libertados à força em resultado do bombardeio da NATO e percorreram as ruas – aterrorizados e aterrorizando os humanos até sucumbirem ao fogo amigo – do que da definição da Convenção de Genebra de “vítimas da guerra”. Quero confrontar a governamentalidade necropolítica do capitalismo biogenético e pensar de dentro da consciência de que os preços de mercado de aves exóticas e animais quase extintos são comparáveis, frequentemente em benefício das espécies emplumadas, aos dos corpos descartáveis de mulheres, crianças e outros no comércio e na indústria global do sexo. O terrível ditado de Conrad “exterminar os brutos!” não reconhece limites de espécies atualmente. Esta é a face inumana da minha localização, o aqui e agora pós-humano em que eu situo a teoria crítica pós-humana como a busca ativa por alternativas afirmativas. É também o enquadramento dentro do qual quero propor uma alternativa criativa, através do materialismo vital secular, não essencialista e uma teoria afirmativa da morte pós-humana como o inumano generativo dentro do sujeito, o que nos torna demasiado humanos.

Referências Bibliográficas

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Appadurai, Arjun. 1998. Dead certainty: Ethnic violence in the era of globalization. *Development and Change*, 29, 905–25.
- Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.
- Balibar, Etienne. 2002. *Politics and the Other Scene*. London: Verso.
- Balsamo, Anne. 1996. *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*. Durham, NC: Duke University Press.
- Barad, Karen. 2003. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs*, 28 (3), 801–31.
- Bauman, Zygmunt. 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt. 1998. *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, Seyla. 1996. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Benjamin, Jessica. 1988. *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*. New York: Pantheon Books.
- Blanchot, Maurice. 2000. *The Instant of My Death*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi. 2006. *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi. 2008. In spite of the times: the postsecular turn in feminism. *Theory, Culture & Society*, 25 (6), 1–24.
- Braidotti, Rosi. 2011. *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.
- Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. London and New York: Routledge.
- Carroll, Rory. 2012. US raises a new drone generation. *The Guardian Weekly*, 10–16 August, 1–2.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. The climate of history: Four theses. *Critical Inquiry*, 35, 197–222.
- Clough, Patricia. 2008. The affective turn: Political economy, biomedica and bodies. *Theory, Culture & Society*, 25 (1), 1–22.
- Connolly, William. 1999. *Why am I not a Secularist?* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Cooper, Melinda. 2008. *Life as Surplus. Biotechnology & Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Critchley, Simon. 2008. *The Book of Dead Philosophers*. London: Granta.
- Davies, Tony. 1997. *Humanism*. London: Routledge.
- Deleuze, Gilles. 1983. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles. 1990. *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles. 1995. L'immanence: une vie . . . *Philosophie*, 47, 3–7.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 1977. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking Press/Richard Seaver.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 1994. *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Diken, Bulent. 2004. From refugee camps to gated communities: Biopolitics and the end of the city. *Citizenship Studies*, 8 (1), 83–106.
- Duffield, Mark. 2008. Global civil war: the non-insured, international containment and post-interventionary society. *Journal of Refugee Studies*, 21, 145–65.
- The Economist*. 2012. Technology Quarterly: 'Robots on the frontline', 2 June, 4–20.
- Eisenstein, Zillah. 1998. *Global Obscenities. Patriarchy, Capitalism and the Lure of Cyberfantasy*. New York: New York University Press.
- Esposito, Roberto. 2008. *Bios. Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality. Vol. I*. New York: Pantheon Books.
- Franklin, Jonathan. 2012. Drones used by whaling's foes. *The Guardian Weekly*, 6 January, 14.
- Gilroy, Paul. 2000. *Against Race. Imaging Political Culture beyond the Colour Line*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Glissant, Edouard. 1997. *Poetics of Relation*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Grosz, Elizabeth. 2004. *The Nick of Time*. Durham, NC: Duke University Press.
- Guattari, Felix. 1995. *Chaosmosis. An Ethico-aesthetic Paradigm*. Sydney: Power Publications.
- Halsey, Mark. 2006. *Deleuze and Environmental Damage*. London: Ashgate.
- Hanafin, Patrick. 2010. On reading 'Transpositions': a response to Rosi Braidotti's 'Transpositions: On nomadic ethics'. *Subjectivities*, 3, 131–6.
- Haraway, Donna. 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_OncoMouseTM*. London and New York: Routledge.
- Hardt, Michael and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hobsbawm, Eric. 1994. *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*. New York: Vintage Books.
- Huysen, Andreas. 1986. *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror*. New York: Columbia University Press.
- Laplanche, Jean. 1976. *Life and Death in Psychoanalysis*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Liotard, Jean-François. 1989. *The Inhuman: Reflections on Time*. Oxford: Blackwell.
- Liotard, Jean-François. 1984. *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.
- Mbembe, Achille. 2003. Necropolitics. *Public Culture*, 15 (1), 11–40.
- Phillips, Adam. 1999. *Darwin's Worms*. London: Faber & Faber.
- Protevi, John. 2009. *Political Affect*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Rabinow, Paul. 2003. *Anthropos Today*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rose, Nicholas. 2007. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twentieth-first Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Shiva, Vandana. 1997. *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston, MA: South End Press.
- Villiers de l'Isle-Adam, Auguste. 1977 [1886]. *L'Eve future*. Paris: José Corti.
- Virilio, Paul. 2002. *Desert Screen: War at the Speed of Light*. London: Continuum.

2. Quem conta como sujeito de justiça? Cidadania Nacional, Humanidade Global ou Comunidade Transnacional de Risco?¹

Nancy Fraser

Tradução de Maria Manuel Baptista

Fraser, N. (2010). “Qui compte comme sujet de justice? La communauté des citoyens, l’humanité toute entière ou la communauté transnationale du risque?”. *Rue Descartes*, (67), pp. 50-59.

Quem conta como sujeito de justiça? Quais os interesses e as necessidades que merecem consideração? Quando se trata de lutas pela redistribuição económica, reconhecimento cultural ou representação política, quem é que pertence exatamente ao universo dos que têm legitimidade para reclamar justiça para todos e cada um?

Nas décadas que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, esta questão não era uma questão candente, uma vez que as lutas pela justiça decorriam no contexto de um quadro dado como garantido. De um modo geral, naquela época, designemo-la por período da Guerra Fria, nem era preciso dizer que a única unidade no âmbito da qual a justiça se aplicava era o estado moderno territorial. Este ponto de vista ‘vestefaliano’ enquadrava a parte de leão do discurso da justiça através de culturas políticas díspares,

¹ Tradução do francês por Maria Manuel Baptista, Professora Catedrática da Universidade de Aveiro e Coordenadora do Grupo de Estudos em Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas, Literaturas e Culturas (CLLC) (mbaptista@ua.pt).

não obstante as referências hipócritas aos direitos humanos, ao internacionalismo proletário e à solidariedade com o Terceiro Mundo (Fraser, 2005)². Quer a questão fosse a redistribuição, reconhecimento ou representação, diferenças de classe, hierarquias de status ou o exercício legítimo do poder político, a maioria dos que reclamavam assumiu que o escopo da justiça coincidia com os limites da sua comunidade política. Só os membros dessa comunidade contavam como sujeitos de justiça uns para os outros. O efeito foi o de limitar drasticamente, senão excluir totalmente, que obrigações vinculativas de justiça atravessassem fronteiras. Por definição, então, esse enquadramento obscureceu as injustiças transfronteiriças.

A compreensão vestefálica do ‘quem’ foi acompanhada por uma representação específica do espaço político, um imaginário político vestefaliano. Neste imaginário, as comunidades políticas apareciam como unidades geograficamente delimitadas, demarcadas por fronteiras rigorosamente desenhadas. Cada uma associando essa política ao seu próprio estado, o imaginário político vestefaliano imaginou o Estado como exercendo uma soberania exclusiva e indivisível sobre o seu território; procurando conter a ‘interferência externa’ nos ‘assuntos internos’ do estado, também rejeitou a visão de que o estado deveria ser constrangido por um qualquer poder internacional de nível superior. Além disso, essa visão consagrou uma divisão acentuada entre dois tipos de espaço político qualitativamente diferentes. Enquanto o espaço ‘doméstico’ era imaginado como o domínio civil pacificado do contrato social, sujeito às leis e obrigações da justiça, o espaço ‘internacional’ era encarado como um estado de natureza, um domínio bélico da negociação estratégica e da *raison d'état*, desprovido de quaisquer

² Alguns leitores sugeriram que as pessoas colonizadas nunca aceitaram a legitimidade do enquadramento vestefaliano, pelo que essa estrutura nunca foi verdadeiramente normalizada. A meu ver, no entanto, a grande maioria dos anticolonialistas da pós-Segunda Guerra Mundial buscava alcançar estados vestefalianos para si próprios. Pelo contrário, apenas uma pequena minoria defendeu consistentemente a justiça no contexto de um enquadramento global - por razões que são inteiramente compreensíveis. O meu argumento, então, é que, longe de contestar o enquadramento vestefaliano *per se*, as forças anti-imperialistas geralmente procuravam realizá-lo de uma maneira genuinamente universal e imparcial. Estou reconhecida a Ann Laura Stoler por levantar vigorosamente esta questão, embora ela não vá ficar satisfeita com a minha resposta.

deveres vinculativos de justiça. No imaginário vestefaliano, portanto, os sujeitos de justiça poderiam ser apenas os companheiros de uma cidadania territorializada.

É verdade, é claro, que este mapeamento do espaço político nunca foi totalmente realizado. A hegemonia do Grande Poder e o imperialismo moderno desmentiam a noção de um sistema internacional de estados soberanos iguais. No entanto, este imaginário exerceu uma influência poderosa, fazendo infletir os sonhos de independência dos povos colonizados, que na sua maioria reclamavam estados da vestefalianos para si próprios.

Também é verdade que advogados internacionais e pensadores cosmopolitas procuraram, ao longo de três séculos, ‘pacificar’ o espaço internacional, sujeitando-o a uma regulação legal. Até há bem pouco tempo, porém, os seus esforços não desafiaram diretamente a bifurcação fundamental entre o espaço nacional e internacional, nem o correspondente contraste entre um domínio territorialmente limitado, sujeito às restrições da justiça, e outro, região exterior, apenas sujeito, mesmo no melhor dos cenários, a muito mais modestos requisitos normativos mínimos. O efeito consistiu em grande parte no ratificar do mapeamento vestefaliano do espaço político.

Hoje, no entanto, o mapeamento vestefaliano do espaço político está a perder preponderância. Por alguma razão, a sua posição de soberania estatal exclusiva, parece cada vez mais contrafactual, em face de um regime ramificado de direitos humanos, por um lado, e de redes em espiral de governo global, por outro. Igualmente questionável é a noção de uma divisão acentuada entre o espaço doméstico e o internacional, dadas as novas formas de política ‘interméstica’ (Rosenau, 1997), praticada por novos atores não estatais e transterritoriais, incluindo movimentos sociais transnacionais, organizações intergovernamentais e ONGIs.

Também duvidosa é a perspectiva da territorialidade como a única base para atribuir obrigações de justiça, dados os manifestos problemas transterritoriais, como o aquecimento global ou a agricultura geneticamente modificada, que levam muitos a pensar em termos de ‘comunidades de risco’ definidas funcionalmente

(Beck, 1992), que ampliam os limites da justiça para incluir todos os potencialmente afetados. Não é de admirar, portanto, que os ativistas que contestam as desigualdades transnacionais rejeitem a visão de que a justiça só pode ser imaginada territorialmente, como uma relação doméstica entre concidadãos. Ao colocarem pontos de vista pós-vestefalianos de ‘quem conta’, eles sujeitam o quadro vestefaliano a críticas explícitas.

Hoje, portanto, tanto o ‘quem’ da justiça como o mapeamento do espaço político são objetos de luta. De facto, o vestefaliano ‘quem’ está a ser desafiado a partir de pelo menos três direções: primeiro, por localistas e comunalistas, que procuram localizar o escopo da preocupação em unidades subnacionais, como ‘o País Basco’ ou ‘Povos Inuítes’; segundo, por regionalistas e transnacionalistas, que propõem identificar o ‘quem’ da justiça com unidades mais vastas, embora não totalmente universais, como ‘Europa’ ou o ‘Islão’; e terceiro, pelos globalistas e cosmopolitas, que propõem conceder igual consideração a todos os seres humanos. Consequentemente, agora existem em jogo pelo menos quatro visões rivais do ‘quem’ da justiça: vestefaliana, comunalista local, regional transnacional e cosmopolita global. E estas visões colidem cada vez mais. Logo que uma parte reclama por justiça, com base numa compreensão do ‘quem’, a outra procede ao lançamento de uma contra-reclamação, ambas baseadas em concepções opostas. O resultado é uma verdadeira cacofonia ou heteroglossia do discurso da justiça, a que eu chamei de ‘justiça anormal’ (Fraser, 2008).

Eu cunhei esta expressão por analogia com a distinção de Thomas Kuhn (1996) entre ciência normal e anormal. Para Kuhn, a ciência é ‘normal’ enquanto um único paradigma domina a investigação, desde que a dissidência em relação a ela permaneça contida. Pelo contrário, a ciência torna-se ‘revolucionária’, quando os desvios se acumulam e os paradigmas concorrentes proliferam. No primeiro caso, os investigadores partilham um conjunto básico de suposições subjacentes, o que confere ao trabalho uma aparência ordenada e progressiva. No segundo caso, falta uma gramática compartilhada e as discussões científicas assemelham-se a diálogos de surdos. Por analogia, distingo episó-

dios de ‘justiça normal’, quando a maior parte dos interlocutores compartilha um sentido comum de parâmetros básicos, incluindo no que se refere a ‘quem conta’. Pelo contrário, a ‘justiça anormal’ surge quando este acordo está ausente. Isto significa uma condição na qual aqueles que lutam pela justiça social assumem visões concorrentes neste tipo de assuntos³. Esta é, no meu ponto de vista, a nossa situação hoje (Fraser, 2008).

Nas circunstâncias atuais, de ‘justiça anormal’, a teorização não pode prosseguir da maneira usual. Ao contrário daqueles que procuraram teorizar a justiça em épocas anteriores, não podemos assumir que já sabemos quem conta. Longe de simplesmente assumirmos o ‘quem’ vestefaliano, como eles fizeram, nós temos de colocar explicitamente a questão de quem conta como sujeito da justiça. Devemos perguntar: dado o choque de pontos de vista opostos em relação aos limites da justiça, como devemos decidir que interesses devem ser considerados? Em face de conflitos sociais perspetivados de forma oposta, como devemos determinar qual dos mapeamentos do espaço político é o justo?

O truque, proponho, é reconhecer simultaneamente os lados positivo e negativo da justiça anormal. Por um lado, uma abordagem viável deve valorizar a contestação alargada em relação ao ‘quem’, o que torna justizações transfronteiriças pensáveis, e criticáveis, obscurecidas pela imagem vestefaliana do espaço político. Por outro lado, é preciso lidar com a dificuldade exacerbada de resolver disputas nas quais os participantes têm opiniões conflitantes sobre quem conta. Que tipo de teorização da justiça pode simultaneamente atender a estes dois desideratos? Que tipo de teorização pode simultaneamente abrir espaço para lidar com novas alegações e também fornecer a suspensão provisória, necessária para as examinar e retificar? A resposta que propomos aqui pode ser resumida nos seguintes termos: a teorização adequada a tempos anormais deve ser simultaneamente reflexiva e discriminativa. Deixem-me explicar cada parte desta proposta em duas vertentes.

³ Se alguém seguisse fielmente a terminologia de Kuhn, falaria em ‘justiça revolucionária’. Mas, dadas as associações a esta expressão, prefiro seguir a sugestão de Richard Rorty e falar, em vez disso, de ‘justiça anormal’. Rorty distingue ‘normal’ de ‘discurso anormal’ em Rorty (1979, 1989).

Sobre a reflexividade como crítica meta-política

A fim de valorizar a contestação expandida, a reflexão sobre a justiça anormal deve estar aberta a alegações de que questões da justiça de primeira ordem (seja para redistribuição, reconhecimento ou representação) foram erroneamente enquadradas. Para garantir que essas reivindicações possam ser devidamente consideradas, deve-se assumir desde o início que é possível, em princípio, que algumas maneiras de delimitar o ‘quem’ da justiça sejam elas próprias injustas, seja porque excluem algumas que merecem consideração, seja porque incluem algumas que devem ser excluídas. Assim, a teorização anormal da justiça deve ser reflexiva, capaz de subir a um nível de interrogação de perspectivas opostas de justiça (ou injustiça). Só tornando-se reflexivo é possível atingir o meta-nível no qual o próprio enquadramento está em disputa. Só tornando-se reflexivo é possível apreender a questão do ‘quem’ *como* uma questão de justiça.

A necessidade de reflexividade é especialmente aguda quando nos confrontamos com novos tipos de reivindicações de justiça, os quais supõem mapeamentos não hegemónicos do espaço político. Uma vez ausente a capacidade de examinar reflexivamente os enquadramentos estabelecidos, a teorização tende a pedir a pergunta contra aqueles que contestariam as definições vestefalianas do ‘quem’ da justiça. A teorização adequada a tempos anormais deve manter-se flexível para evitar a exclusão de novas reivindicações. Para validar a contestação, ela deve tornar-se reflexiva.

Como pode alguém gerar a reflexividade necessária na justiça anormal? A estratégia que vou propor desenvolve a visão de justiça que expus noutros lugares. Essa visão consiste numa visão tridimensional sobre ‘o quê’ da justiça, abrangendo redistribuição económica, reconhecimento jurídico-cultural e representação política, todas elas coroadas pelo princípio normativo da paridade participativa⁴. Em vez de apresentar uma visão completa aqui, proponho concentrar-me na parte dela que é mais relevante para o problema em questão. Para esclarecer as anormalidades do ‘quem’, irei concentrar-me na dimensão da representação. A

⁴ Para a minha visão original bidimensional da justiça, ver Fraser (2003). Para a visão revista e tridimensional, consultar Fraser (2005).

minha tese é a de que a dimensão política da justiça, se adequadamente entendida, pode proporcionar a reflexividade necessária para esclarecer disputas sobre o ‘quem’ na justiça anormal.

A razão é que a dimensão política se aplica a dois níveis, a que chamo de nível ‘político-comum’ e de ‘meta-político’, respetivamente. Geralmente, os teóricos concentram-se no nível político-comum, que diz respeito às estruturas de representação política dentro de uma comunidade política limitada. Aqui, pelo contrário, quero situar-me no nível meta-político, o qual diz respeito às divisões entre comunidades políticas, e, portanto, ao desenho do espaço político mais amplo no qual elas estão situadas. Deixem-me explicar a diferença entre estes níveis.

O nível político comum é intuitivamente familiar. Neste nível, a representação é em grande parte uma função da constituição política interna, que estabelece os fundamentos legislativos para o exercício legítimo do poder político dentro das suas fronteiras. O caso paradigmático, do ponto de vista da ciência política dominante, são as regras das decisões eleitorais, que mediam as relações entre a voz e o poder numa sociedade limitada. Juntamente com outras características fundamentais da constituição política, tais decisões estabelecem o terreno da contestação legítima dentro da política. Elas estabelecem os termos pelos quais aqueles que estão incluídos na comunidade política transmitem as suas reivindicações e julgam as suas disputas. Moldando os termos nos quais os membros exercem a sua voz política, a representação política comum toma as fronteiras externas da sociedade como um dado.

Em princípio, é claro, as relações de representação de política-comum são questões de justiça. Neste nível, pode perguntar-se: as relações de representação são justas? As regras de decisão política concedem a todos os seus membros voz igual nas deliberações públicas e representação justa na tomada de decisões públicas? Todos os que contam como membros podem participar em pé de igualdade com todos os outros? Quando a resposta é não, somos confrontados com o que chamo ‘injustiças político-comuns’. As injustiças político-comuns surgem dentro de uma comunidade política cujos limites e afiliação são tomados como estabelecidos. Assim, a deturpação político-comum ocorre quando a regras polí-

ticas da decisão negam a alguns, que em princípio são considerados como membros, a possibilidade de participar plenamente, como pares. Recentemente, essas injustiças deram origem à exigência de mudanças no modo de representação da política-comum – desde exigências de cotas de gênero nas listas eleitorais, direitos multiculturais, autogoverno indígena e autonomia provincial, por um lado, até exigências de campanhas pela reforma financeira, reorganização de distritos, representação proporcional e votação cumulativa, por outro (Ritchie & Hill, 2001; Rai, 2002; Hai, 2004; Kymlicka, 1995; Williams, 1998).

Por mais importantes que sejam estes assuntos, eles não esgotam a dimensão política da justiça. Esta dimensão aplica-se também ao que designo por nível meta-político. Embora menos intuitivamente familiar, o meta-nível diz respeito ao desenho do espaço político mais amplo, no qual estão incorporadas as políticas de delimitação consideradas até agora. O que está em questão aqui são precisamente aqueles temas que foram tidos como certos no nível anterior: a definição de limites e a delimitação de membros. Aqui, portanto, o cerne da representação é a inclusão na, ou a exclusão da comunidade daqueles que podem fazer exigências de justiça para si e para os outros. Se a representação política-comum diz respeito à atribuição de voz política entre aqueles que contam como membros, a representação meta-política diz respeito, em primeiro lugar, ao estabelecimento prévio de quem conta como membro. Diz-nos quem é incluído e quem é excluído do círculo daqueles que têm direito à distribuição justa, ao reconhecimento recíproco e aos limites justos da representação política-comum.

Tal como a representação política-comum, a representação meta-política é uma questão de justiça. A este nível, também, se pode perguntar: as relações de meta-representação são injustas? Será que os limites da pertença política excluem, erradamente, alguns que têm realmente direito a expressar-se? Será que a divisão do espaço político *em* políticas separadas por limites priva alguns da possibilidade de se envolverem politicamente com outros, enquanto pares, em questões de interesse comum? Quando a resposta é afirmativa, confrontamo-nos com o que eu chamo de ‘injustiça meta-política’. As injustiças meta-políticas surgem

quando as fronteiras da política são traçadas de maneira a excluir erradamente algumas pessoas de *qualquer* possibilidade de participar de forma autorizada na exigência de justiça. Nestes casos, aqueles que são constituídos como não-membros são erradamente excluídos do universo daqueles que têm direito a serem considerados como fazendo parte da política em questões de distribuição, reconhecimento e representação política comum. Para além disso, a injustiça permanece, mesmo quando os que foram excluídos de uma política são incluídos como sujeitos de justiça noutra – desde que o efeito da divisão política seja colocar alguns aspetos relevantes da justiça fora de seu alcance. Um exemplo é a maneira pela qual o sistema internacional de estados soberanos supostamente iguais manipula o espaço político à custa dos pobres globais. Quando isso acontece, o resultado é uma forma especial de sub-representação meta-política que eu designo por *enquadramento incorreto* (Fraser 2005).

O enquadramento incorreto é uma ideia reflexiva. Colocado no nível meta-político, ele permite-nos interrogar o mapeamento do espaço político do ponto de vista da justiça. Tomando o nível comum como um objeto de escrutínio, o conceito de enquadramento incorreto torna possível perguntar se um dado relato do ‘quem’ da justiça é realmente justo. Permitindo-nos interrogar as estruturas de justiça de primeira ordem, esta noção pode ajudar-nos a analisar disputas que abrangem visões opostas do ‘quem’. Em consequência, o conceito de enquadramento incorreto possui exatamente o tipo de reflexividade necessária em circunstâncias de justiça anormal.

Embora o termo seja certamente novo, a ideia de um enquadramento incorreto já tem algum lastro nas lutas atuais sobre a globalização. Esta noção insinua-se implicitamente nas reivindicações de muitos ativistas da ‘globalização alternativa’, embora, é claro, eles não usem o termo. Por exemplo, ativistas associados ao Fórum Social Mundial efetivamente defendem que o enquadramento vestefaliano é injusto, uma vez que divide o espaço político de maneira a impedir que aqueles a quem chamam de ‘pobres globais’ desafiem as forças que os oprimem. Canalizando as suas reivindicações para os espaços políticos domésticos de estados relativamente impotentes, se não totalmente fracassados,

este enquadramento afasta os poderes externos da crítica e do controle (Pogge, 2001, 1999; Forst, 2001, 2005). Entre os que estão fora do alcance da justiça estão os estados predadores e poderes privados transnacionais mais poderosos, incluindo investidores e credores estrangeiros, especuladores internacionais de moeda e corporações transnacionais (Harris e Seid, 2000; Hoogvelt, 2001). Também estão fora do alcance da justiça as estruturas de governo da economia global, que estabelecem formas de interação exploradoras e os isentam do controle democrático (Cox, 1996, 1997; Gill, 1998; Helleiner, 1994; Schneiderman, 2001; Aman, 2003; Storm & Rao, 2004; Boyce, 2004). Por fim, o enquadramento vestefaliano é auto-isolador, pois a arquitetura do sistema interestatal exclui a tomada de decisão democrática transnacional sobre questões de justiça (Dryzek, 1999; Bohman, 1999; Held, 2000, 1995, 1999, 2003, 2004).

Estas alegações são meta-políticas. Partindo da ideia de que os enquadramentos de primeira ordem da justiça podem ser injustos, o conceito de enquadramento incorreto permite que os requerentes coloquem a questão do enquadramento *como* uma questão de justiça. Como resultado, isso fornece a reflexividade necessária para analisar disputas sobre o ‘quem’ na justiça anormal.

Por si só, no entanto, a reflexividade não é uma solução. Assim que aceitamos que injustiças com origem em enquadramentos incorretos podem em princípio existir, precisamos de alguns meios para determinar quando e onde elas existem na realidade. Assim, uma teoria da justiça para tempos anormais requer um princípio normativo discriminador para avaliar os enquadramentos. Na ausência de um tal princípio discriminador, não temos forma de avaliar as alternativas, e, portanto, não temos forma de esclarecer disputas que abranjam perspectivas conflitantes sobre o ‘quem’.

Uma defesa do princípio de ‘todos os sujeitos’

Isto leva-me ao segundo aspeto da minha proposta, constituída por duas partes, e que diz respeito ao ‘quem’. Tendo acabado de argumentar a favor da reflexividade, argumentarei agora que teorizar em tempos anormais também deve ser discriminativo –

no sentido de incluir um princípio substantivo que possa avaliar enquadramentos concorrentes. Um tal princípio é necessário para lidar com o lado negativo da justiça anormal. Tendo acabado de reconhecer o lado positivo, abrindo espaço para sustentar novas visões do ‘quem’, necessito agora de acomodar o lado negativo, perspetivando o fechamento provisório, que é necessário para os examinar.

O que poderia ser um princípio discriminador para avaliar enquadramentos? Atualmente, existem três grandes candidatos à disposição. Deixem-me examiná-los um por um.

A primeira proposta para avaliar os enquadramentos de justiça é o princípio da *afiliação política*. Os proponentes desta abordagem propõem-se resolver disputas sobre o ‘quem’ apelando para critérios de pertença política. Para eles, portanto, o que transforma um conjunto de indivíduos em companheiros sujeitos de justiça é a pertença partilhada a uma única comunidade política. Na sua opinião, portanto, o ‘quem’ da justiça deve consistir naqueles que pertencem, como companheiros e membros, a um governo.

Na verdade, existem pelo menos duas variantes diferentes do princípio de afiliação política, os quais sustentam diferentes interpretações de pertença política. Numa das interpretações, a pertença política é (ou deveria ser) uma questão de nacionalidade compartilhada. Para os defensores desta abordagem, como Michael Walzer e David Miller, a justiça encontra o seu apoio mais forte quando a afiliação política é reforçada por um ethos pré-político compartilhado, uma matriz linguística comum, história, cultura, tradição ou descendência. Para estes teóricos, portanto, o ‘quem’ da justiça é simplesmente a nação (Miller, 2005).

Outros teóricos da afiliação rejeitam esta interpretação, mas a partir de uma perspetiva questionavelmente racista, historicamente enganadora e geralmente inadequada ao caráter poliglota e multicultural dos estados modernos. Para eles, a afiliação política não necessita de repousar em nenhuma semelhança pré-política substantiva. É melhor concebida como uma relação política até ao fim. Nesta segunda interpretação, defendida por Will Kymlicka e Thomas Nagel, pertence-se a uma comunidade política simplesmente em virtude da cidadania. Só por si a cidadania,

independentemente da identidade nacional, é suficiente para estabelecer a relação necessária para permanecer como sujeito da justiça. Assim, o ‘quem’ da justiça é simplesmente a cidadania (Kymlicka, 2001; Nagel, 2005).

Pode-se perguntar, entre parênteses, onde é que John Rawls se encaixa neste esquema. Certamente, o autor de *A Lei dos Povos* (2001) pertence às fileiras dos teóricos da afiliação, pois concebe a justiça como uma relação entre membros de um ‘povo’ organizado enquanto comunidade política doméstica. Mas que tipo de teórico da afiliação ele é? Tudo depende do que Rawls quer dizer com ‘povo’. Sem pretender analisar as subtilezas que lhe são próprias, e que considero equívocas, podemos localizá-lo com segurança algures na área cinzenta que fica entre as variantes da nacionalidade e da cidadania e o princípio da afiliação.

Por mais significativas que sejam, as diferenças entre estas variantes do princípio da afiliação são menos importantes para os meus propósitos aqui do que as semelhanças. O que eles compartilham é a convicção de que o que transforma um conjunto de indivíduos em sujeitos de justiça é a condição de co-pertença à mesma comunidade política limitada. Além disso, para todos eles, essa comunidade política limitada torna-se um estado territorial moderno. Para os nacionalistas, toda a nação viável ou ‘histórica’ deve ter esse estado; para os pensadores da cidadania, pertencer significa simplesmente manter a cidadania em tal estado.

O raciocínio subjacente é mais ou menos assim. A justiça é, por definição, um conceito *político*. As suas obrigações aplicam-se apenas àqueles que se mantêm, entre si, numa relação *política*. Portanto, a determinação do ‘quem’ da justiça depende do que conta exatamente como uma relação política. A resposta, para os teóricos da afiliação, nacionalistas ou não, é a co-pertença a uma comunidade política limitada, concebida sob o modelo vestefaliano. Nagel (2005) fornece a explicação mais incisiva sobre este ponto. O que torna política uma relação, afirma ele, é a sujeição comum a uma autoridade política que exerce o poder coercivo em nome dos seus membros e conta com a sua cooperação ou envolvimento ativo. É a nossa conexão a e através do poder coercivo, que age em nosso nome e assegura a nossa cooperação, que nos

torna companheiros políticos. As relações políticas surgem, conseqüentemente, em virtude da pertença partilhada a uma unidade territorialmente vinculada a um estado soberano. Apenas as relações entre os membros dessa unidade contam como relações políticas, no sentido exigido para o desencadear de obrigações de justiça. Assim, os limites da justiça coincidem com os estabelecidos pela estrutura de Vestefália. E o único ‘quem’ legítimo da justiça é o ‘quem’ da Vestefália.

O que faremos desta abordagem? A primeira coisa a observar é que o princípio da afiliação fundamenta obrigações de justiça numa determinada relação social. Rejeitando a visão de que a justiça possa vincular pessoas que não mantêm qualquer relação umas com as outras, insiste que a justiça se aplica apenas entre aqueles que se mantêm unidos por uma certa relação social específica, uma relação social moralmente relevante: a saber, uma relação política de pertença compartilhada a um estado vestefaliano. Como resultado, o princípio da afiliação tem a vantagem de expressar um sentido robusto de sociabilidade humana. Recusando o recurso a apelos abstratos à ‘Humanidade’, sustenta que qualquer perspectiva defensável do ‘quem’ da justiça deve repousar em conexões reais entre aqueles que a compõem.

Além disso, o princípio da afiliação tem a vantagem do realismo. A sua perspectiva acerca do tipo de relação social moralmente relevante é consistente com características amplamente apreciadas da realidade institucional existente e identificações coletivas profusamente divulgadas. Como tal, não é um mero dever desprovido de aquisição de compromissos e autocompreensões preexistentes. No entanto, esta última força também é uma fraqueza. Na prática, o princípio de afiliação serve com muita facilidade para ratificar os nacionalismos excludentes dos privilegiados e dos poderosos, portanto, para proteger do escrutínio crítico os enquadramentos estabelecidos.

Mas isso não é tudo. Por definição, esta abordagem encontra-se impedida de contemplar a possibilidade de que, nalguns casos, o enquadramento vestefaliano das questões de justiça possa ser injusto. Efetivamente, ao excluir antecipadamente este erro de enquadramento, é incapaz de fornecer um auditório justo para

reivindicações que defendam perspectivas não-hegemônicas do ‘quem’. Desprovida da reflexividade necessária para lidar com tais alegações, o princípio da afiliação não cumpre os requisitos necessários para teorizar a justiça anormal. Portanto, não é uma opção viável para tempos anormais.

Não é de admirar, então, que muitos filósofos e ativistas tenham procurado uma abordagem mais crítica. Para alguns, a alternativa preferida é o *princípio humanista*. Procurando um padrão mais inclusivo, os proponentes desta segunda abordagem, como Martha Nussbaum (1996), propõem resolver disputas respeitantes ao ‘quem’, apelando para critérios de personalidade. Para eles, portanto, o que transforma um conjunto de indivíduos em sujeitos companheiros de justiça é a posse comum de características definidoras da humanidade. Exatamente em que é que essas características definidoras consistem é uma questão de controvérsia, uma vez que os teóricos humanistas diferem entre si quanto a enfatizar ou a autonomia, a racionalidade, o uso da linguagem, a capacidade de formar e perseguir uma ideia de bem, ou a vulnerabilidade à injúria moral, entre outras possibilidades. Felizmente, estes debates não necessitam de nos deter aqui. Mais importante do que a definição precisa do ‘humano’ é a ideia de que todos os que estão na posse dele pertencem, em conjunto, a um único ‘quem’ da justiça. Esta ideia é compartilhada por todos os defensores do humanismo, apesar de todas as suas outras divergências.

O que devemos fazer do princípio humanista enquanto veículo para avaliar disputas sobre o ‘quem’? A primeira coisa a observar é que esta abordagem fornece uma verificação crítica do nacionalismo excludente. Por delimitar o enquadramento da justiça com base na personalidade, é capaz de lidar com alegações que supõem perspectivas não-hegemônicas do sujeito da justiça. No entanto, o princípio humanista não é genuinamente reflexivo. Afinal, este princípio opera num tão alto nível de abstração que não consegue discernir nada de moralmente significativo em nenhuma configuração particular. Observando a partir da sua torre de marfim, ele concorda de maneira indiscriminada com todos a respeito de tudo. Adotando um enquadramento universal da humanidade global, exclui a possibilidade de que questões diferentes exijam enquadramentos ou escalas de justiça diferentes.

O principal problema, penso eu, é que o princípio humanista não leva em consideração as relações sociais reais ou históricas. Cavalheirescamente alheio a este tipo de questões, é, a este respeito, a antítese do princípio anterior. Enquanto a teoria da afiliação procurou fundamentar as obrigações de justiça no que acabou por se tornar um tipo excessivamente restritivo de relação social, esta atribui essas obrigações sem levar em consideração o que quer que seja a respeito dessas relações. Como resultado, cavalga asperamente sobre as formas de vida que deseja regular e sobre a autocompreensão daqueles a quem afirma obrigar. Efetivamente, transmitida de alguma posição elevada, muito acima do mundo dos atos humanos reais, a insistência humanista de que todos contam em todos os assuntos a qualquer momento, independentemente do que algo faça ou pense, carrega um inconfundível aroma de autoritarismo.

A elevada abstração do humanismo pode ajudar a explicar, além disso, a sua afinidade histórica com o imperialismo. Embora fosse errado postular aqui uma relação necessária, talvez haja uma conexão subterrânea entre a ‘perspetiva a partir de nada’ que esta abordagem assume e o relativamente poderoso ‘em algum lugar’ do qual este ponto de vista geralmente parte. Isto não quer dizer que as pessoas desfavorecidas não apoiem por vezes as suas reivindicações no idioma da humanidade compartilhada; certamente que o fazem. Mas, como Hannah Arendt (1973, p. 298) observou astutamente, este é tipicamente o idioma de último recurso, o que é adotado quando tudo mais falhou, portanto, uma expressão de fraqueza ou falta de outras prerrogativas mais robustas. Na leitura de Arendt, apelar à justiça, em nome da humanidade abstrata, é implicitamente admitir que ela deve pouco ou nada à base do relacionamento real com os poderosos e privilegiados. O efeito, quando a relação real é de predação ou exploração, é obscurecer alguns factos importantes sobre o mundo no qual ocorrem reivindicações de justiça. Neste sentido, o princípio humanista pode aparecer para expressar, de facto ratificar, a perspetiva dos poderosos e dos privilegiados.

De qualquer forma, o princípio do globalismo universal é suficiente para o desqualificar como uma abordagem viável da teo-

ria da justiça em tempos anormais. Dizer que toda a questão de justiça implica sempre necessariamente todos é tão *a priori* quanto dizer que toda a questão de justiça é forçosamente nacional. Nos dois casos, a questão está sempre decidida à partida, e a capacidade para um questionamento reflexivo dos enquadramentos é abandonada. Por razões iguais, mesmo se opostas, então, nem o princípio humanista nem o princípio da afiliação são capazes de analisar disputas que compreendam perspectivas conflituantes do ‘quem’ da justiça. Nem nenhuma delas pode lidar adequadamente com problemas de justiça anormal, tão característicos do tempo presente.

Compreensivelmente, então, muitos filósofos e ativistas rejeitam a afiliação e o humanismo. Procurando evitar abordagens que pretendam resolver todas as questões à partida, eles preferem um terceiro princípio para avaliar os enquadramentos da justiça, a saber, o *princípio de todos os afetados*. Defendido por muitos que acreditam que o ‘quem’ da justiça nem sempre é nacional e nem sempre é global, este princípio pretende tornar possível conceptualizar a justiça *transnacional*. A ideia de base é intuitiva e simples. Os proponentes do princípio de todos os afetados (incluindo Singer, 2004, Pogge, 2002 e Young, 2006) propõem-se resolver disputas sobre o ‘quem’ apelando para as relações sociais de *interdependência*. Para eles, por outras palavras, o que torna um grupo de pessoas companheiros de justiça é a sua co-imbricação objetiva numa rede de relações causais.⁵ Quem quer que seja causalmente afetado por um dado nexos de ação, encontra-se numa posição de sujeito de justiça em relação a isso. Assim, o ‘quem’ da justiça é uma função da escala de interação social. Como a última varia de caso para caso, o mesmo acontece com o primeiro.

Esta abordagem também tem diversas variantes distintas. Peter Singer (2004) apresenta uma versão empiricista-utilita-

⁵ Até há pouco tempo, eu própria considerava o princípio de todos os afetados a mais promissora hipótese disponível para um ‘princípio pós-vestefaliano’ na configuração de enquadramentos de justiça, apesar de ter criticado a sua interpretação científica-padrão e a sua indeterminação de ‘efeito borboleta’, conforme explicado em baixo. Agora, no entanto, parece-me que essas dificuldades são tão sérias que o mais avisado é abandonar o princípio de todos os afetados, em favor da alternativa apresentada aqui. Para as minhas opiniões anteriores, consultar Fraser (2005, 2006).

rista, enquanto Jürgen Habermas (1990) incorpora-a no seu famoso princípio 'D' do discurso ético. Aqui também, no entanto, as diferenças são menos importantes do que o que partilham. O ponto crucial desta posição é a identificação do 'quem' da justiça com uma 'comunidade de risco' representada em termos de causalidade. Aqueles que contam são aqueles cujas ações impactam e se influenciam entre si.

O que devemos fazer com o princípio de todos os afetados, enquanto padrão para avaliar conflitantes 'quem'? A primeira coisa a observar é que este princípio evita a estratégia humanista de definir uma classe de seres que compartilham uma propriedade comum, independentemente das suas interconexões. Ao contrário desta abordagem, ele compartilha o compromisso teórico da afiliação para fundamentar obrigações de justiça em relações reais. Ao mesmo tempo, no entanto, os defensores deste terceiro princípio rejeitam uma compreensão da teoria da afiliação através do tipo de relação social moralmente relevante. Parecendo-lhes a nacionalidade e a cidadania muito restritivas, eles procuram ampliar os limites da justiça para incluir todos aqueles cujas ações se afetam reciprocamente.

À primeira vista, portanto, o princípio de todos os afetados parece evitar as debilidades dos dois anteriores. Ele oferece simultaneamente uma verificação crítica das noções autocentradas de afiliação, ao mesmo tempo que reconhece as relações sociais. No entanto, este princípio é perturbadoramente objetivista. Ao conceber relações que desencadeiam a justiça em termos de causalidade, trata os seres humanos sob o modelo da colisão de bolas de bilhar, ignorando a força constitutiva das mediações sociais. Para além disso, na sua concretização utilitária, o princípio de todos os afetados é questionavelmente científico. Ao reduzir a questão do 'quem' à questão de quem é afetado por quem, a qualidade de ser afetado é tratada como uma simples questão de facto empírico, que poderia ser resolvida pela ciência social. Assim, esta abordagem autoriza efetivamente os especialistas em ciências sociais a determinar o 'quem' da justiça.

No entanto, a questão do 'quem' não pode ser resolvida a partir das ciências sociais por especialistas em causalidade estrutu-

ral. Dado o chamado efeito borboleta, podem-se aduzir evidências empíricas de que quase todos são afetados por quase tudo. O que é necessário, portanto, é uma maneira de distinguir os níveis e tipos de afeção que são considerados suficientes para conferir um estatuto moral, daqueles que não o são. As ciências sociais, no entanto, não podem fornecer esses critérios. Pelo contrário, este tipo de juízos envolve necessariamente uma combinação complexa de reflexão normativa, interpretação histórica e teorização social. Eles são inerentemente dialógicos e políticos.

Em geral, então, o princípio de todos os afetados cai na armadilha da *reductio ad absurdum* do efeito borboleta. Incapaz de identificar relações sociais *moralmente relevantes*, trata cada conexão causal como igualmente significativa. Pintando uma noite em que todas as vacas são cinzentas, ela não consegue resistir ao globalismo universalista que procurava evitar. Assim, também falha em fornecer um padrão defensável para determinar o ‘quem’ em tempos anormais.

Dadas as respectivas deficiências da afiliação, humanismo e afeção, que tipo de princípio discriminativo nos pode ajudar a avaliar enquadramentos opostos em casos de justiça anormal? Proponho-me apresentar alegações relativas a enquadramentos errados usando o que chamarei de *princípio de todos os sujeitados*. De acordo com este princípio, todos aqueles que estão igualmente sujeitos a uma determinada estrutura de governo adquirem o estatuto moral de sujeitos de justiça em relação a ela. Nesta perspectiva, o que transforma um conjunto de pessoas em sujeitos da justiça não é nem a cidadania ou a nacionalidade compartilhada, nem a posse comum de uma personalidade abstrata, nem o simples facto da interdependência causal, mas a sua subordinação comum a uma estrutura de governo, que define as regras básicas que regulam a sua interação. Para qualquer estrutura de governo, o princípio de todos os sujeitados faz corresponder o escopo da preocupação moral com o da sujeição⁶.

Assim, este princípio também rejeita o desrespeito do humanismo pelas relações sociais. Como a afiliação e a afeção, ele insiste

⁶ A expressão ‘princípio de todos os sujeitados’ é da minha autoria, mas a ideia pode ser encontrada em Cohen e Sabel (2006) e em Forst (2005).

que as obrigações de justiça provêm das relações sociais. Ao contrário da afeção, porém, rejeita a visão de que a mera interdependência causal constitui uma relação suficientemente robusta para desencadear obrigações de justiça. Assim como a afiliação, ele insiste que a relação em questão deve ser política. Ao contrário da afiliação, porém, ele rejeita a visão que identifica as relações políticas exclusivamente com a co-pertença a um estado vestefaliano. Do ponto de vista do princípio de todos os sujeitados, existem relações políticas que desencadeiam a justiça sempre que um conjunto de pessoas é comumente submetida a uma estrutura de governo que estabelece as regras básicas destinadas a reger a sua interação.

Obviamente, tudo depende de como interpretamos a frase ‘submetida a uma estrutura de governo’. Proponho uma compreensão desta expressão da maneira ampla, abrangendo relações de poder de vários tipos. Não se restringindo a estados, as estruturas de governo também compreendem agências não estatais que geram regras obrigatórias, que estruturam níveis importantes de interação social. Os exemplos mais óbvios são as agências que estabelecem as regras básicas da economia global, como a Organização Mundial do Comércio e o Fundo Monetário Internacional. Mas muitos outros exemplos poderiam também ser citados, incluindo estruturas transnacionais que regem a regulamentação ambiental, energia atômica e nuclear, policiamento, segurança, saúde, propriedade intelectual e administração de leis civis e criminais. Na medida em que estas agências regulam a interação de grandes grupos de populações transnacionais, pode-se dizer que elas as sujeitam, embora atualmente os legisladores não sejam responsáveis em face daqueles a quem governam. Dado este amplo entendimento das estruturas de governo, o termo ‘sujeição’ deve ser também entendido de forma ampla. Não estando restringido à cidadania formal, ou até mesmo à condição mais ampla de estar sob a jurisdição de um certo estado, esta noção também abrange a condição adicional de estar sujeito ao poder coercitivo de formas de governabilidade não-estatais e trans-estatais.

Entendido desta maneira, o princípio de todos os sujeitados fornece um padrão crítico para avaliar a (in)justiça dos enquadramentos. Uma questão é justamente enquadrada se, e só se, a

todas os sujeitados às estruturas de governo que regulam uma determinada faixa de interação da sociedade for atribuída igual consideração. Além disso, para merecer essa consideração, não é necessário ser previamente um ‘membro’ oficialmente reconhecido pela estrutura em questão; é preciso apenas estar sujeito a ela. Assim, os africanos subsaarianos que foram involuntariamente desconectados da economia global como resultado das regras impostas pelas suas estruturas de governo contam como sujeitos de justiça em relação a ela, mesmo que não sejam oficialmente reconhecidos como participantes nela (Ferguson, 1999).

O princípio de todos os sujeitados corrige os principais defeitos dos princípios anteriores. Ao contrário da afiliação, ele atravessa o escudo egoísta do nacionalismo excludente, permitindo a contemplar as injustiças produzidas pelos enquadramentos errados. Ao contrário do humanismo, ele supera o globalismo abstrato e abrangente, tomando em consideração as relações sociais. Diferentemente da afeção, evita a indiscriminação do efeito borboleta ao identificar o tipo moralmente relevante de relação social, a saber, a sujeição conjunta a uma estrutura de governo. Longe de substituir um único ‘quem’ global pelo vestefaliano ‘quem’, o princípio de todos os sujeitados milita contra qualquer enquadramento universal da justiça. No mundo contemporâneo, todos nós estamos sujeitos a uma pluralidade de estruturas de governo diferentes, algumas locais, outras nacionais, outras regionais e outras globais. A necessidade, portanto, é a de delimitar uma variedade de enquadramentos diferentes para diferentes problemas. Capaz de marcar uma pluralidade de ‘quem é’ para diferentes propósitos, o princípio de todos os sujeitados diz-nos quando e onde aplicar que tipo de enquadramento.

Conclusão

De uma forma geral, ofereço, então, uma proposta construtiva para lidar com conflitos sobre o ‘quem’ nas atuais condições de justiça anormal. Especificamente, proponho submeter as reivindicações contra injustiças de erros de enquadramento ao princípio de todos os sujeitados. Defendo que esta abordagem pode esclarecer

conflitos de justiça que abrangem visões conflitantes do ‘quem’.

Mais importante do que as especificidades desta proposta, no entanto, é sua estrutura conceptual geral. O que é crucial aqui é que esta abordagem é simultaneamente reflexiva e discriminativa. Combina o questionamento reflexivo dos enquadramentos da justiça com um princípio avaliativo discriminador. Desta maneira, considera os lados positivo e negativo da justiça anormal. Graças à sua reflexividade, o conceito de enquadramento incorreto valida a contestação da estrutura de vestefália. Por ser lançado para um meta-nível, este conceito permite-nos considerar a possibilidade de que questões de justiça de primeira ordem tenham sido enquadradas de maneira injusta. Assim, abre espaço para perspectivas não hegemónicas do ‘quem’. Ao mesmo tempo, graças ao seu carácter discriminador, esta abordagem oferece uma maneira de avaliar a justiça entre perspectivas conflitantes em relação ao ‘quem’. Ao submeter os enquadramentos propostos ao princípio de todos os sujeitados, tornamo-nos capazes de avaliar os seus méritos relativos. Assim, fornece algum fechamento provisório para julgar disputas. Em síntese, então, esta abordagem parece ser promissora no esclarecimento de disputas sobre o ‘quem’ em tempos anormais.

Mais importante do que tudo, porém, é o problema geral que aqui esbocei. Sob condições de justiça anormal, as suposições anteriormente tomadas como certas sobre o ‘quem’ da justiça não são mais irrepreensíveis. Portanto, essas suposições devem ser elas próprias sujeitas a discussão e reavaliação críticas. Neste tipo de discussões, o truque é evitar duas tentações. Por um lado, é preciso resistir à tentação reacionária e, em última análise, fútil, de se apegar a suposições que não são mais apropriadas ao nosso mundo globalizado, como o ultrapassado vestefalianismo. Por outro lado, deve-se evitar celebrar a anormalidade por si só, como se a contestação fosse ela própria libertação. Neste ensaio, tentei modelar uma instância alternativa, que reconheça a justiça anormal como o horizonte dentro do qual todas as lutas contra a injustiça devem atualmente prosseguir. Somente apreciando quer os perigos, quer as potencialidades desta condição, podemos esperar reduzir as vastas injustiças que atravessam o nosso mundo.

Referências Bibliográficas

- Aman, Alfred C. (2003). Globalizaion, Democracy and the Need for a New Administrative Law. In *Indiana Journal of Global Legal Studies* 10(1), pp.125-155.
- Arendt, Hannah. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Beck, Ulrich. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
- Bohman, James. (1999). International Regimes and Democratic Governance. In *International Affairs* 75(3), pp.499-513.
- Boyce, James K. (2004). Democratizing Global Economic Governance. In *Development and Change* 35(3), pp. 593-599.
- Cohen, Joshua & Sabel, Charles. (2006). Extra Republicam Nulla Justitia? In *Philosophy & Public Affairs* 34.
- Cox, Robert W. (1996). A Perspective on Globalization. In *Globalization. Critical Reflections*, pp.21-30.
- Cox, Robert W. (1997). Democracy in Hard Times: Economic Globalization and the Limits to Liberal Democracy. In *The Transformation of Democracy?*, pp. 49-72.
- Dryzek, John. (1999). Transnational Democracy. In *Journal of Political Philosophy* 7(1), pp.30-51.
- Ferguson, James. (1999). Global Disconnect: Abjection and the Aftermath of Modernism. In Ferguson, James, pp. 234-254.
- Ferguson, James. (1999). *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.
- Follesdal, Andreas & Pogge, Thomas. (2005). *Real World Justice*. Dordrecht: Springer.
- Forst, Rainer. (2001). Towards a Critical Theory of Transnational Justice. In Pogge, Thomas, pp.169-187.
- Forst, Rainer. (2005). Justice, Morality and Power in the Global Context. In Follesdal, Andreas & Pogge, Thomas, pp.27-36.
- Fraser, Nancy. (2003). Social Justice in the Age of Identity Politics. In Fraser, Nancy & Honneth, Axel, pp. 7-109.
- Fraser, Nancy & Honneth, Axel. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.
- Fraser, Nancy. (2005). Reframing Justice in a Globalizing World. In *New Left Review* 36, pp. 69-88.
- Fraser, Nancy. (2006). Democratic Justice in a Globalizing Age. Thematizing the Problem of the Frame. In Karagiannis, Nathalie & Wagner, Peter, pp.193-215.
- Fraser, Nancy. (2008). Abnormal Justice. In *Critical Inquiry* 34(3), pp.393-422.
- Gill, Stephen. (1998). *New Constitutionalism, Democratisation and Global Political Economy*. In *Pacifica Review* 10(1), pp.23-38.
- Guinier, Lani. (1994). *The Tyranny of the Majority*. New York: The Free Press.
- Habermas, Jürgen. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Harris, Richard L. & Seid, Melinda J. (2000). *Critical Perspectives on Globalization and Neoliberalism in the Developing Countries*. Boston: Leiden.

- Held, David. (1995). *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity Press.
- Held, David. (1999). The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization. In Shapiro, Ian & Hacker-Cordón, Cassiano, pp.84-111.
- Held, David. (2000). Regulating Globalization? In *International Journal of Sociology* 15(2), pp.394-408.
- Held, David. (2003). Cosmopolitanism: Globalization Tamed? In *Review of International Studies* 29(4), pp.465-480.
- Held, David. (2004). Democratic Accountability and Political Effectiveness from a Cosmopolitan Perspective. In *Government and Opposition* 39(2), pp.364-391.
- Helleiner, Eric. (1994). From Bretton Woods to Global Finance. A World Turned Upside Down. In Subbs, Richard & Underhill, Geoffrey K D, pp.163-175.
- Hoogveit, Ankie M. M. (2001). *Globalization and the Post Colonial World: The Political Economy of Development*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Htun, Mala. (2004). Is Gender like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups. In *Perspectives on Politics* 2(3), pp. 439-458.
- Karagiannis, Nathalie & Wagner, Peter. (2006). *Varieties of World-Making: Beyond Globalization*. Liverpool: Liverpool University Press
- Kuhn, Thomas S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kymlicka, Will. (1995). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. London: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. (2001). Territorial Boundaries. A Liberal-Egalitarian Perspective. In Miller, David & Hashmi, Sohail H, pp. 249-275.
- Miller, David. (1995). *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, David & Hashmi, Sohail H. (2001). *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives*. Princeton: Princeton University Press.
- Nagel, Thomas. (2005). The Problem of Global Justice. In *Philosophy and Public Affairs* 33, pp.113-147.
- Nussbaum, Martha C. (1996). Patriotism and Cosmopolitanism. In Nussbaum, Martha C., pp.3-20.
- Nussbaum, Martha C. (1996). *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press.
- Parpart, Jane L. & Rai, Shirin M. & Staudt, Kathleen. (2002). *Rethinking Empowerment: Gender and Development in a Global/Local World*. New York: Routledge.
- Pogge, Thomas W. (1999). Economic Justice and National Borders. In *Revision* 22(2), pp.27-34.
- Pogge, Thomas W. (2001). The Influence of the Global Order on the Prospects for Genuine Democracy in the Developing Countries. In *Ratio Juris* 14(3), pp.326-343.
- Pogge, Thomas. (2001). *Global Justice*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Pogge, Thomas. (2002). *World and Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity Press.
- Rai, S. M. (2002). Political representation, democratic institutions and women's empowerment: the quota debate in India. In Parpart, Jane L. et al., pp.133-145.

- Rawls, John. (2001). *The Law of Peoples*. Harvard: Harvard University Press.
- Ritchie, Robert & Hill, Steven. (2001). The case for proportional representation. In Ritchie, Robert & Hill, Steven, pp.1-33.
- Ritchie, Robert & Hill, Steven. (2001). *Whose Vote Counts?*. Boston: Beacon Press.
- Rorty, Richard. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Routledge.
- Rorty, Richard. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenau, James. (1997). *Along the Domestic-Foreign Frontier. Exploring Governance in a Turbulent World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneiderman, David. (2001). Investment Rules and the Rule of Law. In *Constellations* 8(4), pp.521-537.
- Shapiro, Ian & Hacker-Cordón, Cassiano. (1999). *Democracy's Edges*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Peter. (2004). *One World: The Ethics of Globalization*. Yale: Yale University Press.
- Storm, Servaes & Rao, J. Mohan. (2004). Market-Led Globalization and World Democracy: Can the Twain Ever Meet? In *Development and Change* 35(5), pp.567-581.
- Subbs, Richard & Underhill, Geoffrey R. D. (1994). *Political Economy and the Changing Global*. New York: St. Martin's Press.
- Williams, Melissa. (1998). *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Young, Iris. (2006). Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model. In *Social Philosophy and Policy* 23(1), pp.102-130.

3. Da teoria da acumulação à teoria da reprodução social: em defesa do feminismo luxemburguiano¹

Ankica Čakardić

Tradução de Alcina Fernandes

Čakardić, Ankica. (2017). “From Theory of Accumulation to Social-Reproduction Theory: A Case for Luxemburgian Feminism”, *Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory* 25.4. Brill, pp.37-64.

Introdução

Luxemburgo não escreveu muitos textos sobre a denominada “questão da mulher”² No entanto, isso não significa que o seu trabalho deva ser omitido de uma história feminista-revolucionária. Pelo contrário, seria altamente impreciso afirmar que as suas obras e, especificamente, a sua crítica da economia política carecem de numerosos pontos de referência para o desenvolvimento

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

² Restringindo-nos às traduções inglesas disponíveis, vários trabalhos/discursos do período de 1902 a 1914 em relação à “questão da mulher” podem ser identificados: “A Tactical Question”/ [“Questão Tática”] (1902), “Address to the International Socialist Women’s Conference”/ [“Discurso na Conferência Internacional das Mulheres Socialistas”] (1907), “Women’s Suffrage and Class Struggle”/ [“Sufrágio Feminino e a Luta de Classes”] (1912) e “The Proletarian Woman”/ [“As Mulheres Proletárias”] (1914). Todos os textos encontram-se em Hudis and Anderson (eds.) 2004. Aqui nos referiremos aos quatro ensaios.

de políticas feministas progressistas e da emancipação feminina, ao longo da história e atualmente. Tendo em vista *A Acumulação do Capital* de Luxemburgo e a sua forte ênfase na dinâmica vibrante entre o espaço capitalista e o não-capitalista, tentamos levar a teoria de Luxemburgo um passo adiante. É possível falar de um “feminismo luxemburguiano”? É possível estabelecer uma conexão entre a “dialética da espacialidade” luxemburguiana e a teoria da reprodução social? Pode o enquadramento da crítica luxemburguiana sobre a economia política ser usado para a análise feminista do trabalho reprodutivo das mulheres e o seu papel económico na reprodução da acumulação? Neste artigo, as questões acima serão analisadas mais detalhadamente através de: a) uma apresentação da crítica de Luxemburgo ao feminismo burguês e, subsequentemente, b) uma conexão estabelecida entre elementos cruciais n’*A Acumulação do Capital* de Luxemburgo e a teoria da reprodução social. Antes de passarmos à análise feminista da teoria da acumulação de Luxemburgo, seja-nos permitido fazer algumas breves e poucas observações introdutórias sobre *A Acumulação do Capital* e o seu contexto histórico.

Nas vésperas da Primeira Guerra Mundial, após cerca de quinze anos de preparação, Rosa Luxemburgo publicou *A Acumulação do Capital* (Berlim, 1913), o seu trabalho teórico mais abrangente e uma das obras clássicas mais relevantes e originais da economia marxista. *A Acumulação do Capital: Uma Contribuição para uma Explicação Económica do Imperialismo*³ foi a continuação do livro *Introdução à Economia Política*⁴, que Luxemburgo escreveu enquanto preparava as suas palestras sobre economia política, realizadas entre 1906 e 1916, na Escola do Partido Social-Democrata Alemão.

Resumidamente, *A Acumulação do Capital* procurou uma maneira de estudar e explicar cientificamente as condições da monopolização, reprodução alargada e imperialismo capitalistas, ao mesmo tempo que levava em linha de conta a relação dinâmica entre espacialidade capitalista e não-capitalista. Rosa Luxemburgo defendia que Marx havia negligenciado a determinação es-

³ Luxemburgo 2015a.

⁴ Em Hudis (ed.) 2013. Também traduzido como a *Introdução à Economia Nacional* (ver Mattick 2003).

pacial do capital, enquanto que a sua crítica ao capital se havia centrado exclusivamente no “tempo”, ou seja, na dimensão temporal da dinâmica interna da reprodução capitalista. Em contrapartida, Luxemburgo “procurou mostrar que o núcleo interno do capital consiste no impulso de consumir o que lhe é exterior — estratos não capitalistas.”⁵ O objetivo de Luxemburgo era articular a sua própria teoria de reprodução alargada e a crítica da economia clássica, que conteria não apenas uma dimensão temporal, mas também uma “dimensão espacial analítica”. Esta determinação espacial da acumulação capitalista foi denominada, por Peter Hudis, de “dialética da espacialidade”.⁶

Tanto amigos como inimigos teceram severas críticas a Luxemburgo por notar as “incoerências gritantes” de Marx, como ela acreditava, os “defeitos” da sua abordagem ao problema da acumulação e reprodução alargada, no segundo volume do *Capital*.⁷ Numa carta a Franz Mehring, referindo-se a críticas a *AAcumulação de Capital*, escreveu:

Em geral, eu estava bem consciente de que o livro seria alvo de resistência a curto prazo; infelizmente, o nosso “marxismo” prevalemente, como um tio velho e repleto de gota, tem medo de qualquer brisa fresca de pensamento, e eu tive em conta que teria que lutar bastante no início.⁸

Lenine afirmou que a autora “distorceu Marx”⁹, e o seu trabalho foi interpretado como uma revisão de Marx, apesar do facto de ter sido Luxemburgo quem lançou um veemente ataque às tendências revisionistas no SPD¹⁰ alemão. Em oposição aos social-de-

⁵ Hudis 2014.

⁶ *Ibid.*

⁷ Vejam-se as críticas de Anton Pannekoek, Gustav Eckstein, Otto Bauer e Karl Kautsky em Day and Gaido (eds.) 2012. Por outro lado, também houve respostas positivas; veja-se a resenha de Franz Mehring, onde este afirma: “Enquanto alguns rejeitam o trabalho como um completo fracasso, denunciando-o como uma compilação sem valor, outros consideram-no como o fenómeno mais significativo na literatura socialista desde que Marx e Engels tomaram a caneta. Este revisor pertence completamente ao segundo grupo.” (Dia e Gaido (eds.) 2012, p. 746.)

⁸ Adler, Hudis e Laschitzka (eds.) 2011, p. 324.

⁹ Citado em Day and Gaido (eds.) 2012, p. 677.

¹⁰ N.T. Partido Social-Democrata alemão.

mocratas que se agruparam em torno de “epígonos”, e a uma corrente oportunista da prática política que “corrigiu” Marx levando a um afastamento gradual de princípios, ação revolucionária e internacionalismo socialistas, Luxemburgo insistiu em aproveitar um pensamento marxista vivo para oferecer respostas e explicações mais precisas acerca da crescente crise económica e de factos recém-surgidos na vida económica.

Enquanto os trabalhos de Luxemburgo sobre organização política, filosofia revolucionária, nacionalismo ou militarismo são frequentemente analisados por estudiosos do seu pensamento, poucos autores tentaram fornecer uma retrospectiva sistemática da teoria económica de Luxemburgo e do seu legado, ou oferecer uma análise luxemburguiana contemporânea da economia política.¹¹ Nas palavras de Ingo Schmidt: “Esquerdistas interessados no trabalho de Luxemburgo olhavam para a sua política, mas tinham pouco tempo para a economia”.¹² Também se deve levar em linha de conta que o livro *Acumulação do Capital* foi só apenas traduzido para o inglês 38 anos depois da publicação original (Routledge e Kegan Paul 1951, traduzida por Agnes Schwarzschild),¹³ com numerosas omissões, conforme observado por Raya Dunayevskaya, entre outros¹⁴.

¹¹ Certamente as exceções são Kowalik 2014; Hudis 2014; Bellofiore, Karwowski e Toporowski (eds.) 2014; Ping 2014; e Bellofiore 2010. Além disso, podemos falar de vários tipos de aplicações da dialética da espacialidade de Rosa Luxemburgo em diferentes teorias do “novo imperialismo” que definitivamente não são análises sistemáticas da teoria do imperialismo de Rosa Luxemburgo (abster-nos-emos de discutir aqui a qualidade de cada uma delas), compare-se: Harvey 2001, 2003, 2005, 2006, 2014; Federici 2004; Sassen 2010; Arrighi 2004; Panitch e Gindin 2003; Cox 1983. A questão do imperialismo é parte integrante das novas teorias críticas e tem uma longa história, desde Hobson e Lenin passando por Luxemburgo, Bukharin e Guevara, até Fanon.

¹² Schmidt 2014.

¹³ Uma nova tradução foi publicada pela Verso em 2015, com Peter Hudis e Paul Le Blanc como editores.

¹⁴ Veja-se Dunayevskaya 1981, p. 48. Dunayevskaya enfatiza que os editores “descartaram” o subtítulo do livro (*Uma Contribuição para uma Explicação Económica do Imperialismo*) e a introdução de Rosa Luxemburgo, na qual ela explicou o seu método científico e a sua conexão com a prática. Outras partes do texto original foram, também, omitidas, particularmente o notório episódio com o imaginário “Nikolayon” criado, descartando-se o hífen no nome “Nikolaj-on” (Nikolai Danielson). O erro foi corrigido pela Verso em 2015. Deve-se observar que a edição jugoslava de 1955, publicada por Belgrade Kultura e traduzida por Milan Gavri, supera em muito a qualidade da tradução de Schwarzschild.

Embora *A Acumulação do Capital* tenha recebido fortes críticas após a sua publicação, por elementos oportunistas-reformistas e revisionistas do SPD, bem como pelos marxistas ortodoxos liderados por Karl Kautsky, não foi apenas o seu trabalho que foi criticado como sendo ostensivamente suspeito no seu marxismo. Tais críticos usavam, com frequência, argumentos psicológicos de baixo nível, conservadores e naturalizantes, com o objetivo de minar a credibilidade do trabalho de Luxemburgo e expô-lo como inepto e insuficientemente familiarizado com os textos marxistas. Um bom exemplo deste tipo de crítica proveio de Werner Sombart, que afirmou no seu *Der Proletarische Sozialismus*:

Os socialistas mais furiosos são aqueles que estão sobrecarregados com o ressentimento mais forte. Isso é típico: a alma sanguinária e venenosa de Rosa Luxemburgo foi sobrecarregada com um ressentimento quádruplo: como mulher, como estrangeira, como judia e como aleijada.¹⁵

Mesmo no interior do Partido Comunista Alemão, ela foi apelidada de “a sífilis do Comintern”, e Weber “avaliou” Rosa Luxemburgo como alguém que “[pertence] a um zoológico”¹⁶. Dunayevskaya escreve:

O chauvinismo machista virulento permeou todo o partido, incluindo August Bebel, autor de *Woman and Socialism* — que criara um mito sobre si mesmo como um verdadeiro feminista — e Karl Kautsky, o principal teórico de toda a Internacional.¹⁷

As análises social e de género de Dunayevskaya também citam parte de uma carta na qual Victor Adler escreve a August Bebel sobre o tema de Luxemburgo:

A cadela venenosa ainda causará muitos danos, ainda mais porque ela é tão esperta quanto um macaco [*blitzgescheit*] enquanto, por outro lado, o seu sentido de responsabilidade está totalmente ausente e a sua única motivação é um desejo quase quase omnipresente de autojustificação.¹⁸

¹⁵ Citado em Bulaji 1954, p. VIII.

¹⁶ Citado em Thomas 2006, p. 154.

¹⁷ Dunayevskaya 1981, p. 27.

¹⁸ *Ibid.*

Em questão estava, evidentemente, um certo tipo de tática política conservadora que consistia em atacar mulheres proeminentes, que, neste caso, incluiu uma séria desvalorização do trabalho de Rosa Luxemburgo baseado na biologia — o facto de ela ser uma mulher. Embora este aspeto importante da história social e de género não seja mais discutido aqui, a sua omnipresença precisa de ser considerada quando se discutem as críticas teóricas e as numerosas críticas quase teóricas de *A Acumulação do Capital* e da experiência de Luxemburgo como uma mulher teórica, professora e revolucionária.

Tendo em mente que os textos que abordam a dimensão feminista da teoria de Luxemburgo são poucos e distantes entre si,¹⁹ aqui tentaremos dar uma contribuição para o feminismo de Rosa Luxemburgo ou para o chamado “feminismo luxemburguiano”.

Se são raras as análises feministas das obras de Luxemburgo em geral, mais raros são os comprometimentos feministas com o seu *A Acumulação do Capital*.²⁰ Se há algum interesse na interpretação feminista do trabalho de Luxemburgo, este é, geralmente, determinado pela sua vida pessoal e, ocasionalmente, pela sua teoria. O facto de Rosa Luxemburgo não ter escrito muito sobre o tema da “questão da mulher” contribuiu certamente para o facto de o tema da maioria das interpretações do seu feminismo estar associado a episódios da sua vida e intimidade. Estes são, naturalmente, assuntos muito importantes, particularmente tendo em consideração que os estudos históricos têm tradicionalmente evitado as mulheres e as suas experiências; no entanto, aqui estamos com o objetivo de afastar esse tipo de interpretação,

¹⁹ Outras “complicações” são adicionadas porque tais análises existem, como a que foi desenvolvida por Hannah Arendt, mas não se realizam dentro da tradição marxista. A sua interpretação é focada principalmente na vida pessoal de Rosa Luxemburgo, retratando uma mulher que encontra uma série de barreiras sexistas na camada superior do partido. Mesmo se concordássemos com a afirmação indiscutível de Arendt de que a vida de Luxemburgo, como mulher, no mundo masculino da política era extremamente difícil (uma afirmação que está de acordo com nossas observações introdutórias a este artigo), ainda estamos diante da questionável conclusão metodológica de Arendt, sugerindo que Luxemburgo não deveria ser interpretada na tradição marxista e que até se pode “duvidar que ela fosse marxista”. Veja-se Arendt 1968, p. 38.

²⁰ Temos de ter em conta as contribuições de Haug 2007 e Dunayevskaya 1981.

a fim de contribuir para um feminismo de reprodução social baseado na crítica da economia política de Luxemburgo.

O que podem alguns textos e discursos escritos de Rosa Luxemburgo que abordam a “questão da mulher” dizer-nos sobre o seu feminismo? Podemos utilizar estes trabalhos para identificar pontos de entrada discursivos que podem ser usados para estabelecer uma conexão com a sua crítica da economia política? Na secção seguinte, tentaremos identificar a posição subjacente de Luxemburgo *vis-à-vis* à chamada “questão da mulher”, para podermos passar para a segunda parte do artigo, onde estabeleceremos uma conexão com as suas teses sobre a acumulação de capital e o papel da espacialidade não capitalista, em processos de multinível de reprodução social.

A crítica de Rosa Luxemburgo ao feminismo burguês

Rosa Luxemburgo não se dedicou exclusivamente a organizar grupos de mulheres trabalhadoras; o seu trabalho nesse campo permaneceu na obscuridade visto que, normalmente, trabalhava nos bastidores. Apoiou fervorosamente o trabalho organizacional do movimento socialista das mulheres, compreendendo a importância e as dificuldades da vida profissional para a emancipação feminina. Usualmente, ela demonstrava o seu apoio através da cooperação com a sua amiga próxima, Clara Zetkin. Numa das suas cartas para Zetkin, Rosa Luxemburgo demonstrava imenso interesse e entusiasmo quando se tratava do movimento das mulheres: “Quando me vai escrever aquela grande carta sobre o movimento das mulheres? Na verdade, eu imploro-lhe até por uma pequena carta!”²¹. Relativamente ao seu interesse pelo movimento das mulheres, afirmou numa das suas intervenções: “Só posso admirar a camarada Zetkin por ela... ainda suportar esta carga de trabalho”.²² Finalmente, embora raramente se reconheça como feminista, numa carta a Luise Kautsky, escreveu: “Vem à conferência das mulheres? Imagine só, eu tornei-me feminista!”²³

²¹ Adler, Hudis e Laschitza (eds.) 2011, p. 153.

²² Luxemburgo 2004c, p. 237.

Além de Rosa Luxemburgo ter trabalhado “nos bastidores” e, em privado, ter demonstrado o seu interesse pela “questão da mulher”, ainda se envolveu numa discussão aberta relativa ao problema de classe que o movimento de mulheres enfrentou. Num discurso de 1912 intitulado “O Sufrágio Feminino e a Luta de Classes”, Luxemburgo criticou o feminismo burguês e assinalou assertivamente:

A monarquia e a ausência de direitos das mulheres tornaram-se as ferramentas mais importantes da classe capitalista dominante... Se fosse uma questão do voto das damas burguesas, o estado capitalista não poderia esperar nada além do apoio efetivo à reação. A maioria dessas mulheres burguesas que agem como leas na luta contra as “prerrogativas masculinas” trotaria como cordeiros dóceis no campo da reação conservadora e clerical, se tivessem direito ao sufrágio.²⁴

A questão do sufrágio feminino, juntamente com a filosofia do conceito moderno do direito, baseado nas premissas dos direitos individuais, desempenhou um papel importante na chamada grande transição do feudalismo para o capitalismo. Para Rosa Luxemburgo, a questão do sufrágio feminino é tática, pois formaliza, nas suas palavras, uma “maturidade política” já estabelecida das mulheres proletárias. A autora prossegue, enfatizando que não se trata de apoiar um caso isolado de sufrágio significativo e completo, mas de apoiar o sufrágio universal, através do qual o movimento socialista das mulheres possa desenvolver uma estratégia para a luta pela emancipação das mulheres e da classe trabalhadora, em geral. No entanto, a estratégia legal e liberal de alcançar o sufrágio não era inclusiva no que diz respeito às classes e não pretendia derrubar o sistema capitalista. Longe disso. Para Rosa Luxemburgo, a metafísica dos direitos individuais, no contexto de um projeto político liberal, serve principalmente para proteger a propriedade privada e a acumulação de capital. Os direitos liberais não surgem como um reflexo das condições sociais materiais reais, eles são meramente estabelecidos como abstratos e nominais, tornando, assim, impossível a sua implementação ou aplicação real. Como ela argumentou desdenhosamente: “são apenas lixo formalístico que foi traído e repetido tantas vezes que já não tem qual-

²³ Citado em Dunayevskaya 1981, p. 95.

²⁴ Luxemburgo 2004d, p. 240.

quer significado prático”.²⁵ Luxemburgo rejeitava a definição tradicional de direitos civis, em todos os sentidos, incluindo a luta pelo sufrágio feminino, e apontou para a sua semelhança com a luta pela autodeterminação nacional:

Porque a dialética histórica mostrou que não existem verdades “eternas” e que não existem “direitos”... Nas palavras de Engels, “o que é bom no aqui e agora, é um mal em outro lugar, e vice-versa” — ou, o que é certo e razoável em determinadas circunstâncias torna-se sem sentido e absurdo sob outras. O materialismo histórico ensinou-nos que o conteúdo real destas verdades, direitos e fórmulas “eternos” é determinado apenas pelas condições sociais materiais do contexto, numa dada época histórica.²⁶

O que Rosa Luxemburgo sugere na citação de “O sufrágio feminino e a luta de classes” refere-se a problemas clássicos inicialmente levantados e debatidos no quadro do feminismo socialista do final do século XVIII e início do XIX: o papel do feminismo burguês na reprodução capitalista e o uso de metas feministas como meio de obter lucro. Sempre que o capitalismo está em crise ou precisa de “aliados” para a sua restauração ou acumulação de capital, ele integra “Outros” marginalizados na sua forma política liberal legal, sejam mulheres, crianças, raças não-brancas ou pessoas LGBT – quem quer que seja descartável, ou potencialmente útil para posterior mercantilização:

Assim, uma das condições fundamentais para a acumulação é uma oferta de trabalho vivo que corresponda às suas necessidades, e que o capital põe em movimento... O aumento progressivo do capital variável que acompanha a acumulação deve, portanto, expressar-se no emprego de uma força de trabalho crescente. Contudo, de onde vem essa força de trabalho adicional?²⁷

De acordo com a teoria económica de Rosa Luxemburgo, o modo de produção capitalista reproduz-se através da criação de mais-valias, cuja apropriação só pode ser acelerada por uma expansão concomitante da produção capitalista geradora de exce-

²⁵ Luxemburgo 2004a, p. 235.

²⁶ Luxemburgo 1976, p. 111.

²⁷ Luxemburgo 2015a, p. 330.

dente. Em consequência, é necessário assegurar que a produção seja reproduzida num volume maior do que anteriormente, o que significa que a expansão do capital é a lei absoluta que governa a sobrevivência de qualquer capitalista individual. Em *A Acumulação do Capital*, Rosa Luxemburgo estabelece as premissas para a compreensão do capitalismo como uma relação social que produz permanentes crises, e enfrenta, necessariamente, limites objetivos da procura e da autoexpansão. Neste sentido, ela desenvolveu uma teoria do imperialismo baseada numa análise do processo de produção social e acumulação de capital, realizado através de várias “formações não capitalistas”:

Não pode haver dúvida de que a explicação da raiz económica do imperialismo deve ser especialmente derivada de e harmonizada com [uma correta compreensão] das leis da acumulação de capital, pois o imperialismo como um todo, e de acordo com a observação empírica universal, não é outra coisa do que um método específico de acumulação... A essência do imperialismo consiste precisamente na expansão do capital dos velhos países capitalistas para novas regiões, e na economia competitiva e na disputa política entre aqueles por novas áreas.²⁸

Ao contrário de Marx, que abstraiu a acumulação real por países capitalistas específicos e as suas relações pela via do comércio externo, Luxemburgo alega que a reprodução expandida não deve ser discutida no contexto de uma sociedade capitalista do tipo ideal.²⁹ Para tornar mais fácil a compreensão da questão da repro-

²⁸ Luxemburgo 2015b, pp. 449–50.

²⁹ Ela realiza uma pergunta criticando diretamente Marx e os seus “esquemas sem sangue” das relações entre os dois departamentos ($c + v + s$) do segundo volume de *O Capital*: “Como então podemos conceber corretamente este processo e as suas leis internas de movimento usando uma ficção teórica sem derramamento de sangue que declara todo este meio, os conflitos e interações internas, inexistentes?”. Veja-se Luxemburgo 2015b, p. 450. Conforme sublinhado por Krätke 2006, p. 22: “Qualquer esforço para melhorar ou ampliar os esquemas marxistas é fútil. Na sua opinião, os esquemas de reprodução marxistas eram fundamentalmente falhos e nenhuma reformulação os poderia salvar”. N.T. “ $c + v + s$ ” corresponde simbolicamente a uma das fórmulas relativas ao processo produtivo de uma sociedade capitalista e à teoria da acumulação desenvolvida por Marx, onde “ c ” remete para o capital constante [*constant capital*], “ v ” refere-se ao capital variável [*variable capital = wages*] (neste caso, os salários ou remunerações) e “ s ” indica a mais-valia [*surplus value*]. Deste modo, o valor de cada bem gerado pelo processo de produção é composto pelo somatório de cada uma destas partes (Marx 1982).

dução expandida, Marx abstrai o comércio externo e observa uma nação isolada para apresentar como é que a mais-valia é realizada numa sociedade capitalista ideal, dominada pela lei do valor, que é a lei do mercado mundial.³⁰ Luxemburgo discorda de Marx, que analisa as relações de valor na circulação do capital social e reprodução ao desconsiderar as características específicas do processo de produção que cria bens. Assim, o mercado funciona “totalmente”, isto é, numa análise geral do processo capitalista de circulação, assumimos que a venda ocorre diretamente, “sem a intervenção de um comerciante”. Marx deseja demonstrar que uma parcela substancial do excedente é absorvida pelo capital como tal, em vez de indivíduos concretos. A questão não é “quem” mas “o que” consome bens excedentes. Luxemburgo, por outro lado, analisa a acumulação de capital a partir do nível de troca internacional de bens entre sistemas capitalistas e não capitalistas.

Apesar das objeções, Luxemburgo percebe, no entanto, que a análise de Marx sobre o problema do capital variável serve como base para estabelecer o problema da lei da acumulação de capital, que é a chave para sua teoria socioeconómica. Essa linha de argumentação permite, igualmente, compreender a distinção muito importante entre o trabalho produtivo e o trabalho não produtivo³¹, sem a qual seria quase impossível entender a teoria da re-

³⁰ Embora Rosa Luxemburgo afirme com razão que Marx não trata detalhadamente o comércio externo, desconsidera o facto de colocar inequivocamente a sociedade que pesquisou e analisou no contexto da economia global: “A produção capitalista nunca existe sem o comércio externo. Se a reprodução anual normal numa determinada escala é pressuposta, então também se supõe, aliado a isto, que o comércio externo substitui os artigos domésticos apenas por outros usos ou formas naturais, sem afetar... razões de valor... trazer o comércio externo para uma análise do valor do produto reproduzido anualmente pode, portanto, apenas confundir as coisas, sem fornecer qualquer novo fator ao problema ou à sua solução”. Veja-se Marx 1992, p. 546.

³¹ A diferença entre trabalho produtivo e trabalho não produtivo é interpretada através do conceito de Marx, mas também através de uma elaboração de Savran e Tonak 1999 e Cámara Izquierdo 2006. Os autores afirmam que a diferença acima mencionada apresenta a base para entender o capitalismo como um todo e particularmente no que diz respeito à análise de características específicas do capitalismo do século XX. A ênfase está na dualidade do problema, dependendo se nos referimos ao “trabalho produtivo em geral” ou “trabalho produtivo para o capital”. Esta distinção é considerada muito importante para entender a relação entre o trabalho reprodutivo (doméstico) e o problema do trabalho não produtivo.

produção social como uma reação específica à economia neoclássica e a sua parceria com o feminismo liberal. Precisamente por isso, em *A Acumulação do Capital*, Luxemburgo cita Marx:

A população trabalhadora pode aumentar, quando os trabalhadores anteriormente improdutivos se transformam em trabalhadores produtivos, ou setores da população que não trabalhavam anteriormente, tal como mulheres e crianças, ou pobres, são atraídos para o processo de produção.³²

Este tipo de economia e inclusão liberalista da “população trabalhadora” tem, obviamente, baixo potencial democrático e carece de qualquer aspiração para emancipar a classe oprimida. Os direitos são atribuídos com muita cautela, ao nível da identidade (em oposição ao nível social material), e exclusivamente de acordo com a fórmula concebida preferencialmente para salvaguardar a reprodução do modo de produção capitalista. As mulheres burguesas do início do século XIX não têm em mente a abolição do sistema de classes; pelo contrário, apoiam-no. Além disso, o feminismo burguês afirma o capitalismo e a sua própria posição de classe, e desconsidera os direitos das mulheres da classe trabalhadora. Os processos de acumulação de capital, o estado moderno, as aspirações do liberalismo e, depois, o feminismo burguês seguem o mesmo caminho:

A um nível formal, os direitos políticos das mulheres harmonizam-se bastante com o estado burguês. Os exemplos da Finlândia, dos estados Americanos, de algumas entidades municipais, todos mostram que uma política de igualdade de direitos para as mulheres ainda não derrubou o Estado; não invade a dominação do capital.³³

Rosa Luxemburgo explica que o papel do movimento sufragista feminino é reacionário, não só pelo simples fracasso das mulheres burguesas em apoiar a luta pelos direitos dos trabalhadores e pelos direitos sociais das mulheres proletárias, mas também pela sua participação ativa na afirmação da opressão das mulheres que emerge das relações sociais baseadas no

³² Luxemburgo 2015b, p. 587.

³³ Luxemburgo 2004b, p. 244.

trabalho reprodutivo das mulheres, no âmbito da esfera familiar. A questão metodológica central da teoria da economia de Luxemburgo consiste num choque assertivo com a economia política clássica. Portanto, não deve surpreender que os temas da sua crítica também incluam, precisamente, os fenómenos e processos sociais que possibilitam o capitalismo — o liberalismo, o papel da burguesia na transição da monarquia feudal para o capitalismo. Direitos, leis e contratos sociais modernos são instituições que desempenharam um papel chave formal e histórico na afirmação do capitalismo.³⁴ Mas, também o feminismo burguês desempenha um papel importante na manutenção das estruturas de classe capitalistas. Por um lado, a classe burguesa de mulheres exige o direito político de votar apenas para a classe dominante das mulheres, e, sob o ponto de vista individualista, não têm interesse em abordar a questão da posição das mulheres em geral, causas da opressão das mulheres relacionadas com a classe. Na opinião de Luxemburgo, o papel das mulheres burguesas é muito importante e mantém uma presença ativa na perpetuação das relações sociais estabelecidas:

Tirando as poucas que têm emprego ou profissão, as mulheres da burguesia não participam na produção social. Elas nada mais são do que coconsumidoras da mais-valia que os seus homens extorquem do proletariado.³⁵

Ao opor os objetivos das mulheres burguesas aos objetivos apoiados pelas mulheres proletárias, Rosa Luxemburgo esclarece que o problema aqui não está apenas relacionado com o género, um “problema da mulher”, mas também é um problema relacionado com a classe. Falar sobre as mulheres, em geral, enquanto se finge universalidade não funciona, porque a análise de género sem a análise de classe é redutora. As mulheres pertencentes às classes mais altas, na sua maioria, não participam na produção dentro da estrutura dos processos de mercado e, portanto, consomem a mais-valia, que foi drenada através da exploração da

³⁴ Para a elaboração mais detalhada de uma abordagem socio-histórica da teoria liberal ocidental e pensamento político moderno, com ênfase em “transição”, compare-se Wood 2012.

³⁵ Luxemburgo 2004d, p. 240.

classe trabalhadora; assim, o seu papel na reprodução das relações sociais é de “natureza parasitária”:

Elas são parasitas dos parasitas do corpo social. E os coconsumidores costumam ser ainda mais raivosos e cruéis ao defender o seu “direito” à vida de parasita do que os agentes diretos do domínio e da exploração de classe³⁶.

Assim, acrescenta Rosa Luxemburgo, o único papel social das mulheres burguesas é manter e reproduzir a ordem existente; elas não são aliadas na luta pela emancipação:

As mulheres das classes proprietárias defenderão sempre fanaticamente a exploração e a escravização do povo trabalhador, pelo qual indiretamente recebem os meios para a sua existência socialmente inútil ³⁷.

Rosa Luxemburgo não está sozinha na sua crítica incisiva ao feminismo burguês. Clara Zetkin e Alexandra Kollontai, entre outras, contribuíram muito, particularmente se tivermos em conta o seu ponto de vista acerca das atitudes reacionárias das mulheres liberais relativamente à emancipação das mulheres. As exigências universais das mulheres socialistas surgiram como um efeito de motivos e causas materiais sociais, em última análise, encontrando mais em comum com os homens pertencentes à mesma classe do que com as mulheres de uma classe mais elevada. Isso ocorreu apesar do facto de que, historicamente, a aparição das mulheres no mercado de trabalho era frequentemente vista como uma tentativa de introduzir concorrência mais barata para a força de trabalho masculina que, por sua vez, influenciava o declínio no preço do trabalho. Considerando o problema da força de trabalho feminina, as mulheres socialistas apontam que a carga de trabalho das mulheres é adicionalmente agravada pelo trabalho reprodutivo na esfera doméstica. Quase poderíamos falar da teoria da reprodução social de “primeira onda”, ou “inicial”, quando Zetkin afirma: “As mulheres são duplamente oprimidas, pelo capitalismo e pela sua dependência na vida familiar”.³⁸

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Citado por Riddell 2014.

Encontro entre a dialética da espacialidade e a teoria da reprodução social

O ponto de vista marxista de Rosa Luxemburgo, em toda a sua análise da economia, particularmente em *A Acumulação do Capital*, deriva da crítica da economia clássica e das formações sociais capitalistas. Na sua análise socioeconómica do trabalho e da teoria sobre o valor-trabalho, Luxemburgo, na esteira de Marx, introduziu uma distinção entre trabalho produtivo e trabalho não produtivo. Um exemplo disso vem da sua interpretação da função social da família. Referindo-se a Engels, num discurso de 1912, diferenciou o trabalho na esfera de mercado do trabalho na esfera doméstica, estabelecendo assim as bases iniciais da teoria da reprodução social:

Este tipo de trabalho [educar as crianças ou o seu trabalho doméstico] não é produtivo no sentido da atual economia capitalista, não importa o quão enorme seja a conquista dos sacrifícios e a energia gasta ou a soma dos mil pequenos esforços. Este é apenas um assunto privado do trabalhador, a sua felicidade e bênção, e, por essa razão, inexistente para a nossa sociedade atual. Enquanto o capitalismo e o sistema de salários vigorarem, somente é considerado produtivo o tipo de trabalho que produz mais-valia, que gera lucro capitalista. Deste ponto de vista, a dançarina do salão de música, cujas pernas varrem lucros para o bolso do seu empregador, é uma trabalhadora produtiva, enquanto todo o trabalho duro das mulheres e mães proletárias dentro das quatro paredes dos seus lares é considerado improdutivo. Isto parece brutal e insano, mas corresponde exatamente à brutalidade e insanidade da nossa atual economia capitalista. E ver esta realidade brutal clara e nitidamente é a primeira tarefa da mulher proletária.³⁹

No seu artigo “A Mulher Proletária”, referido anteriormente, Rosa Luxemburgo focou-se na questão da “maturidade política” das mulheres da classe trabalhadora e nas maneiras pelas quais o individualismo da classe dominante, durante a transição do feudalismo para o capitalismo, influenciou fortemente a reestruturação da família e a divisão de género do trabalho dentro dela. Continuou a argumentar que as mulheres burguesas, que existi-

³⁹ Luxemburgo 2004d, p. 241.

ram tranquilamente ao lado dos processos de instituição e formalização da propriedade privada, não tinham qualquer interesse nas lutas relativas à inclusão das mulheres naquela “grande oficina de produção social”, e também “[p]ara a mulher burguesa proprietária, a sua casa é o mundo”⁴⁰. Devido ao facto de as mulheres burguesas não participarem nas funções económicas da sociedade (não participando nem no trabalho doméstico, nem na produção de mercado), Rosa Luxemburgo destacou que a aparência histórica das mulheres na esfera produtiva é marcada por um reflexo altamente conservador. É uma estrutura do capitalismo que agora está a ser formalizada adicionalmente, no que diz respeito ao feudalismo, por meio de um padrão de reprodução social específico e inteiramente novo. Como Lise Vogel defendeu, foi estabelecida no capitalismo uma enorme lacuna entre a esfera da produção excedente e a esfera doméstica:

Embora as mulheres tenham tido, historicamente, maior responsabilidade pelas tarefas contínuas do trabalho necessário nas sociedades de classes, não é correto dizer que existe alguma esfera doméstica universal separada do mundo da produção pública. Nas sociedades de classes baseadas na agricultura — o feudalismo, por exemplo — os processos de trabalho do trabalho necessário frequentemente são integrados com os da produção excedente. É o desenvolvimento do capitalismo... que cria uma demarcação nítida entre o espaço no qual o trabalho excedente é realizado e uma esfera que pode ser apropriadamente chamada de doméstica. Quando os analistas afirmam a universalidade de alguma esfera doméstica invariante, estão, de facto, a projetar em sociedades de classes não capitalistas uma distinção que é o produto das relações capitalistas de produção.⁴¹

Assim, as mulheres apareceram pela primeira vez na história como uma força de trabalho que reproduz tanto o modo de produção capitalista quanto a própria classe trabalhadora, ao cuidar de membros da família empregados e desempregados (crianças e idosos). Rosa Luxemburgo sublinha a principal questão analítica que enfrentamos, se quisermos atribuir a desvantagem da posição das mulheres simplesmente à ideologia do “antagonismo” entre mu-

⁴⁰ Luxemburgo 2004b, p. 243.

⁴¹ Luxemburgo 2004b, p. 243.

lheres e homens, em vez do modo de produção capitalista. Essa advertência ilustra o quão errado e redutor é, segundo Luxemburgo, interpretar a opressão das mulheres trans-historicamente e alinhada ao feminismo liberal, em vez de interpretá-la como um produto do antagonismo entre capital e trabalho:

O apelo à igualdade das mulheres, quando se dá bem entre as mulheres burguesas, é a pura ideologia de alguns grupos frágeis, sem raízes materiais, um fantasma do antagonismo entre homem e mulher, uma peculiaridade. Assim, a natureza far-sante do movimento sufragista.⁴²

Lise Vogel assume uma posição crítica muito semelhante em *Marxismo e a Opressão das Mulheres*:

Na esfera teórica, o primeiro requisito para avançar ainda mais é abandonar a ideia de que a chamada questão da mulher representa uma categoria adequada de análise.⁴³

Rosa Luxemburgo inicia *A Acumulação do Capital* com “O Problema da Reprodução”. A autora anota que o problema da reprodução de todo o capital social foi identificado por Marx na sua teoria da economia política.⁴⁴ Prossegue explicando que a reprodução é repetição, “renovação do processo de produção”, daí insinuando que

a repetição regular da produção é a pré-condição geral e o fundamento do consumo regular e, portanto, é um pré-requisito da civilização humana em cada uma de suas formas históricas.⁴⁵

Para que a sociedade sobreviva, precisa de reproduzir. A teoria da reprodução social indica que a “reprodução” pode aludir ou ao processo de regeneração das condições de produção que permitem à sociedade sobreviver, ou à regeneração da humanidade. Para simplificar, usando o exemplo do trabalho industrial clássico, significa que a reprodução é usada para garantir a operação do trabalho, a sua regularidade, para investir nas máquinas, fábricas e matérias-

⁴² Luxemburgo 2004b, p. 243.

⁴³ Vogel 2013, p. 142.

⁴⁴ Luxemburgo 2015a, p. 43.

⁴⁵ *Ibid.*

-primas. Quando as máquinas avariavam, precisam de ser consertadas, substituídas, ou será mesmo aconselhável adquirir novas para o seu lugar. Além disso, a força de trabalho que fornece a produção e reproduz as relações da sociedade deve ser assegurada. Por analogia com as máquinas, quando os trabalhadores envelhecem ou morrem, eles são “substituídos”, enquanto os trabalhadores em idade ativa precisam de comer, descansar e renovar as suas forças para estarem totalmente prontos para o trabalho:

Normalmente, a substituição geracional fornece a maioria dos novos trabalhadores necessários para prover essa classe, e a capacidade das mulheres de gerar filhos, portanto, desempenha um papel crítico na sociedade de classes.⁴⁶

Para apresentar de forma clara os meus argumentos relativos a uma conexão entre a teoria de Rosa Luxemburgo e a da reprodução social, elaborarei as maneiras pelas quais pretendo usar os seus pontos e noções-chave.⁴⁷ Temos a tarefa de situar “a reprodução da força de trabalho no contexto da reprodução social em geral”, isto porque este aspeto da reprodução não é adequadamente tratado na tradição contemporânea da teoria socialista, como apontado por Lise Vogel.⁴⁸

No modo de produção capitalista, o capitalista assegura através do mercado os meios necessários para o funcionamento de uma fábrica e os salários dos trabalhadores. O trabalho assalariado permite que a classe trabalhadora consuma bens e serviços necessários à vida — como alimentação, roupas, cobrir despesas domésticas — no entanto, essas necessidades são satisfeitas no lar, não no mercado. Além disso, para comer, é preciso levar em linha de conta a preparação dos alimentos; se alguém compra roupas, elas precisam de ser lavadas e mantidas; e também o cuidado físico precisa de ser fornecido a membros idosos da família ou crianças. Ao contrário do trabalho na esfera “produtiva” da sociedade, o trabalho doméstico pertence à esfera “reprodutiva”. E

⁴⁶ Vogel 2013, p. 135.

⁴⁷ Temos aqui em mente as análises elaboradas do feminismo marxista diretamente relacionadas com a teoria da reprodução social: Vogel 2013; Humphries and Rubery 1984; Ferguson 2008; Ferguson e McNally 2013; Arruzza 2013; Bhattacharya 2013.

⁴⁸ Vogel 2013, p. 142.

para concluir, tanto os capitalistas como os trabalhadores consomem, de uma maneira ou de outra, alimentos preparados em casa, as suas roupas precisam de ser lavadas, ou dependem de algum outro tipo de trabalho reprodutivo. Portanto, a sua vida e trabalho na esfera produtiva são mediados por um conjunto de atividades pertencentes à esfera doméstica. Grande parte do problema está no facto de que tanto as classes trabalhadoras como as capitalistas entendem o trabalho reprodutivo como autoexplicativo, tomado como adquirido, “natural”. Essa lacuna estrutural e espacial entre as esferas reprodutiva e produtiva da sociedade indica a razão fundamental da opressão das mulheres no capitalismo. Com que base podemos fazer esta afirmação?

Seguindo a tradição, historicamente, a reprodução da classe trabalhadora é empreendida por mulheres fora da esfera produtiva e não é remunerada. Isto indica o nível ontológico do problema: atividades não definidas como trabalho (preparação de alimentos, limpeza, cuidado, amamentação, parto) e sem valor de mercado *não* são consideradas trabalho. A matemática é clara aqui: se o trabalho em questão é transferido para, por exemplo, um capitalista com um empregado, ele será obrigado a organizar uma série de atividades, investir tempo e dinheiro que tradicionalmente são gratuitos e um fardo para o lar, noutras palavras, para as mulheres. A questão de uma distribuição alternativa, mais igualitária, também requer mudanças de atitude significativas em relação ao mercado, mudanças que custam e que, portanto, não são viáveis.

O feminismo marxista abordou o problema da reprodução social de várias maneiras.⁴⁹ As feministas que apoiaram a campanha “Salários para o Trabalho Doméstico” num modo dualista propunham uma abordagem. Uma segunda abordagem (materialista) encontra-se na caracterização de Christine Delphy da reprodução social como uma série de ações dentro da esfera doméstica, que ela vê como um modo de produção separado. Finalmente, Lise Vogel oferece uma abordagem “unitária”, em que a reprodução social é entendida como a reprodução simultânea da força de trabalho e da sociedade de classes.

⁴⁹ Para uma visão mais detalhada, ver Arruzza 2013, especialmente os capítulos 3 e 4, pp. 79–124.

As feministas autonomistas envolvidas na Campanha de Salários por Trabalho Doméstico iniciaram discussões no início dos anos 70 em relação ao trabalho não remunerado das mulheres. Isto foi anunciado no panfleto de Mariarosa Dalla Costa e Selma James, *O Poder das Mulheres e a Subversão da Comunidade*⁵⁰, e o debate prosseguiu posteriormente com um texto escrito por Silvia Federici, “Salários contra o Trabalho Doméstico”⁵¹ e o livro *O Arcano da Reprodução* escrito por Leopoldina Fortunati.⁵² Para os nossos propósitos atuais, vamos referir brevemente apenas Fortunati.

Leopoldina Fortunati, tal como Rosa Luxemburgo, partiu da fórmula $c + v + s$ ⁵³ de Marx na tentativa de desenvolver a sua teoria do valor trabalho, focando o papel do trabalho reprodutivo na produção de mais-valia. Embora tenha interpretado erradamente o modelo da teoria do valor trabalho (como também foi o caso da campanha “Salários para o Trabalho Doméstico”, que tentou aplicar o modelo abstrato a lares individuais) ao equiparar o trabalho produtivo ao reprodutivo, ainda assim, ela realizou um verdadeiro salto epistemológico tanto na teoria feminista como na marxista, ao apontar para a dialética do mercado e do lar: a acumulação é impossível sem o trabalho reprodutivo.

A unidade analítica básica da teoria político-económica de Fortunati move-se através de (o que ela chama) a “antítese óbvia” — produção / reprodução. A autora acredita que o modo de produção capitalista e os seus ciclos não podem ser totalmente analisados, mantendo-se a ontologia dual em que a produção está ligada ao valor e a reprodução ao que não tem valor. Além disso, segundo a sua compreensão, isso representaria uma omissão e um erro metodológico no marxismo. Criticar o argumento da naturalização (que entende o trabalho reprodutivo como natural, em oposição ao produzido nas relações de produção) também significa duvidar da tese de que somente a produção cria mais-valia — ao contrário da reprodução que, segundo a interpretação marxista, não tem esse potencial. Em suma, Fortunati questiona as suposições dos marxistas ortodoxos que afirmam que o trabalho re-

⁵⁰ Dalla Costa e James 1975.

⁵¹ Federici 2012.

⁵² Fortunati 1996.

⁵³ Cf. N.T 29.

produtivo é uma pré-condição da produção de valor, mas sem valor em si.

Lise Vogel, em resposta ao debate sobre trabalho doméstico, argumenta que o trabalho reprodutivo não produz mais-valia, apenas valores de uso, e também usa a teoria da acumulação de Marx para oferecer uma interpretação alternativa relativamente à opressão das mulheres. Embora o debate sobre o labor doméstico produzisse uma visão do trabalho doméstico como “trabalho produtivo, — um processo ou conjunto de atividades das quais a reprodução da sociedade (capitalista) como um todo depende”⁵⁴ — dificilmente poderíamos encontrar uma contribuição mais importante para os fundamentos sócio-materialistas da opressão das mulheres no que respeita à economia política marxista. Da mesma forma, este debate serviu indubitavelmente como um trampolim para o *Marxismo e a Opressão das Mulheres*, particularmente na medida em que ofereceu um quadro analítico “unitário” para teorizar o trabalho doméstico como parte integrante do modo de produção capitalista.

Quando Rosa Luxemburgo (bem como outras feministas socialistas do final do século XIX) critica o feminismo burguês e afirma que a opressão das mulheres é parte integrante do modo de produção capitalista, desenvolvendo a sua teoria da acumulação como a dinâmica entre capitalismo e não-capitalismo, a sua análise afina-se às conclusões da teoria “unitária” de Lise Vogel.⁵⁵ Embora as razões por detrás das tentativas de Luxemburgo e Vogel em expandir o alcance conceptual das categorias-chave d’*O Capital* não sejam semelhantes, as suas contribuições específicas e individuais e os seus desenvolvimentos d’*O Capital* podem estar conectados. Por um lado, Vogel propõe estender as categorias-chave d’*O Capital* em relação à reprodução biológica, social e geracional da força de trabalho, enquanto Luxemburgo tentava

⁵⁴ Ferguson e McNally 2013, p. XIX.

⁵⁵ Como Ferguson e McNally afirmam, Brenner, critica, com razão, Vogel «pela sua revisão excessivamente estreita da tradição socialista sobre a “questão das mulheres”», desconsiderando, por exemplo, Emma Goldman e Alexandra Kollontai. Veja Ferguson e McNally 2013, p. XXXII. Poderíamos acrescentar uma queixa semelhante no caso de Rosa Luxemburgo, não apenas em relação à “questão da mulher”, mas também quando se trata da economia política de Luxemburgo.

criar uma teoria da reprodução capitalista a partir de Marx e na base da dialética da espacialidade. Parece que ambas as contribuições são cruciais para apreender a noção mais ampla de reprodução, ou a da acumulação de capital, respetivamente. Apesar do trabalho doméstico produzir apenas valor de uso e não valor de troca e, portanto, não produzir diretamente mais-valia, o trabalho doméstico “é [possivelmente] o seu próprio modo de produção, que opera de acordo com um trabalho distinto pré ou não capitalista”⁵⁶. A mercantilização do trabalho doméstico representa um ponto-chave de conexão da crítica luxemburguiana da economia política e da teoria da reprodução social: somente quando uma grande parte da população está sem posses e forçada a vender a sua força de trabalho no mercado, incluindo a força de trabalho feminina, é possível falar sobre o processo sistemático de acumulação de capital.

Com o objetivo de acumular capital, o mercado é mantido ao espalhar-se por espaços não capitalistas, integrando na esfera produtiva populações que tradicionalmente não faziam parte do mercado. A especificidade do método histórico-materialista, que situa a compreensão feminista do trabalho reprodutivo no quadro da dialética da espacialidade, consiste na oferta de uma análise explicativa da correlação sistémica do trabalho das mulheres e da reprodução da acumulação. Se quisermos examinar o trabalho reprodutivo através das lentes da análise luxemburguiana da realização excedente, seria necessário levar em linha de conta a relação com o lar como um espaço não capitalista, isto é, a sua mercantilização e acumulação excedente.

O trabalho doméstico não é uma parte produtiva do mercado, e pode, para os fins desta discussão, ser tratado como um elemento “externo” da economia capitalista. Não tem valor ou preço e, ontologicamente, não tem estatuto de trabalho. A mercantilização do trabalho doméstico poderia, no quadro luxemburguiano, ser vista como um exemplo típico da expansão do capitalismo para um campo não capitalista. A partir do início de 1970 e anos seguintes, o bem-estar social foi aumentado através da inclusão de famílias na circulação de mercado. Toda uma série de atividades

⁵⁶ Ferguson e McNally 2013, p. XX.

económicas estava concentrada em torno do trabalho doméstico, cuidados domésticos e serviços semelhantes anteriormente oferecidos de maneira não capitalista. A neoliberalização do mercado através da introdução de contratos de trabalho a tempo parcial, a flexibilização da força de trabalho e a desregulamentação da legislação do trabalho e assistencial são todos eles fenómenos relacionados com a crise e estagflação dos anos 70, quando o regime neoliberal estava a ser formalizado, em parte, através do trabalho das mulheres e da mercantilização do trabalho doméstico.

Vogel aponta na sua teoria da reprodução social que a família, enquanto formação socioeconómica, não é uma unidade exclusiva que permite a reprodução do capitalismo. A sua abordagem histórico-materialista aproxima-se dos argumentos de Luxemburgo que, na sua análise do imperialismo, insiste na historicização da acumulação capitalista e na sua tendência de se espalhar e “ajustar” às exigências da reprodução. Como tal, a historicização de um caso demonstra que, com o tempo, as unidades sociais que tradicionalmente não constituíam elementos da esfera produtiva integram-se na circulação de mercado. O trabalho migrante feminino é certamente um exemplo disso, que ilustra como o trabalho migrante feminino é útil para realizar trabalho reprodutivo. Sara Farris observa:

Desde o final dos anos 1980... as mulheres europeias entraram em massa na força de trabalho renumerada. Embora, em cada país, a ritmos diferentes e de formas diversas a maioria das mulheres em idade ativa está agora nalguma forma de emprego fora do lar. Para além disso, a população imigrante não é mais predominantemente masculina; pelo contrário, em alguns países europeus as mulheres constituem a maioria dos migrantes... A procura por cuidadores, empregados de limpeza, cuidadores de crianças e idosos, ou reprodutores sociais em geral, cresceu tanto nos últimos trinta anos que é agora considerada como um fenómeno provocado pela crise global de reprodução social, bem como a principal razão para a feminização da migração.⁵⁷

Dado que hoje metade da população migrante do mundo é mulher, podemos falar com confiança do fenómeno da feminização da

⁵⁷ Farris 2015.

migração.⁵⁸ No quadro do “novo imperialismo” e do neoliberalismo, o trabalho feminino migrante, uma mão-de-obra barata e precária, torna-se a força ideal para a reprodução do capitalismo. A integração do problema da migração na análise do capitalismo facilita a compreensão do “novo imperialismo”, ao estabelecer o elo necessário entre a acumulação do capital e o imperialismo. O conceito de reprodução social contribui para a análise do capitalismo na sua totalidade, porque integra quer aspetos de mercado quer não-mercantis do capitalismo. Convém notar que, apesar do facto de as mulheres migrantes terem sido integradas na esfera produtiva através do mercado, o seu surgimento no mercado de trabalho internacional não constitui, de forma alguma, concorrência para a classe trabalhadora masculina. Isso acontece porque elas participam, principalmente, num setor de trabalho considerado como trabalho reprodutivo. Por um lado, as mulheres ocidentais das classes elevadas atingiram a “emancipação” e, como tal, recorreram à terceirização do seu trabalho doméstico através das mulheres migrantes; mas, por outro, ao terceirizarem o seu trabalho, tratam as mulheres migrantes, cujo trabalho compram, como tratariam qualquer outra mercadoria no mercado.⁵⁹ A história repete-se pelo paradoxo do feminismo liberal. No meio da crise da reprodução social, o trabalho das mulheres migrantes nos lares e e na prestação de cuidados desempenha, principalmente, um papel de “apoio” à força de trabalho feminina no Norte Global.

Ao contrário da tendência inicial de as mulheres deixarem as suas casas e países de origem como parte da família, hoje as mulheres empreendem essa mudança independentemente, muitas vezes acompanhadas das crianças.⁶⁰ Como tal, a dinâmica dos países do Sul Global deve ser entendida pelas consequências concretas dos processos de migração, tendo em mente o papel das mulheres nessa dinâmica vibrante. Esta é uma configuração altamente específica do capitalismo no contexto das suas tendências imperialistas, alcançada por meio do trabalho barato de prestação de cuidados femininos que se materializa nos países ricos. Assim, as análises contemporâneas da economia política devem abordar

⁵⁸ Morrison, Schiff e Sjoblom 2008.

⁵⁹ Farris 2015.

⁶⁰ Eisenstein 2010, p. 158.

o fenômeno do trabalho feminino migrante, pois ele permite-nos entender como a crise da reprodução social funciona, e as formas pelas quais as tendências modernas de acumulação estão a ser realizadas usando as relações dos mundos capitalista e não capitalista, como Luxemburgo aponta. Essa relação é particularmente reforçada na conexão específica entre capital e gênero, como Selma James declarou:

É impossível falar da relação das mulheres com o capital em qualquer lugar sem, ao mesmo tempo, enfrentar a questão do desenvolvimento versus subdesenvolvimento.⁶¹

Rosa Luxemburgo dedica muita atenção ao problema do comércio externo na sua crítica da economia política, portanto, desenvolvendo argumentos para a sua teoria do imperialismo. Mesmo se discordássemos da sua afirmação de que o imperialismo é baseado nos problemas da procura insuficiente e subconsumo que causam crises capitalistas, a sua tese indiscutível e doutrinal sobre a relação entre crises e elementos “fora” do capitalismo, pelos quais o sistema se estabiliza ou crises são superadas, permanece:

Os lucros crescentes (mais-valia) atingem a barreira da realização, que resulta da procura agregada insuficiente. Por outras palavras, há uma tendência para criar um excedente de acumulação, que não tem uso racional, ou, sob outro ponto de vista, para criar a lacuna da procura que não realiza a produção feita. Para reduzir essa barreira, é necessário encontrar, ou mesmo criar, uma procura que realize a produção e, assim, os lucros capitalistas. Luxemburgo apresentou exemplos de formação dessas fontes artificiais (adicionais) de procura: principalmente, a expansão para as economias não capitalistas, mas também a militarização da economia e a expansão do crédito internacional.⁶²

Esta é precisamente a razão pela qual tenho insistido na importância da “dialética da espacialidade” e da dinâmica entre o trabalho produtivo e o não produtivo, particularmente no âmbito do neoliberalismo. Exemplos históricos semelhantes, como o da

⁶¹ James 2012, p. 104.

⁶² Tomidajewicz 2014, p. 158.

transição do feudalismo para o capitalismo, que também se desdobra na transformação da reprodução social que agora, claro, é capitalista, permitem uma visão das relações modernas do trabalho produtivo e não produtivo:

Uma vez que os pequenos camponeses estejam arruinados, a produção doméstica frequentemente torna-se a principal ocupação dos homens, que trabalham para os capitalistas sob o sistema de distribuição ou como trabalhadores assalariados na fábrica, enquanto a produção agrícola recai inteiramente sobre as mulheres, idosos e crianças.⁶³

Rosa Luxemburgo considera a integração dos elementos não capitalistas da sociedade na circulação da economia capitalista necessária para alcançar o crescimento do capital, mas o modo de integração varia ao longo do curso da história. Num determinado momento, a esfera produtiva da economia, ou melhor, a sua contraparte “externa” não produtiva, abrange diferentes populações de maneiras diversas. A tensão do capitalismo global contemporâneo entre os mundos desenvolvido e em desenvolvimento deve ser considerada através do nexo entre o capitalismo e o ambiente social não capitalista:

Nesta base, as concepções dos mercados interno e externo, que desempenharam um papel tão proeminente nas disputas teóricas em torno do problema da acumulação, podem ser revistas. Os mercados interno e externo certamente desempenham um papel enorme e fundamentalmente diferenciado no curso do desenvolvimento capitalista — contudo, não como conceitos de geografia política, mas como conceitos da economia social. Sob o prisma da produção capitalista, o mercado interno é o mercado capitalista, esta produção é em si mesma compradora dos seus próprios produtos e a fornecedora das próprias matérias para a produção. O mercado externo, do ponto de vista do capital, é o meio social não capitalista, que absorve os seus produtos e lhe fornece matérias para a produção e força de trabalho.⁶⁴

O neoliberalismo traz certas inovações para essa relação, que David Harvey chamaria de “destruição criativa”.⁶⁵ Um exemplo

⁶³ Luxemburgo 2015a, pp. 595–6.

⁶⁴ Luxemburgo 2015a, p. 335.

⁶⁵ Harvey 2005.

é, com certeza, a mercantilização do trabalho doméstico e do trabalho feminino migrante. Além disso, apesar de a referida citação datar de 1913, ela ainda carrega a marca da fria realidade e não apenas em relação à agricultura nos países do Terceiro Mundo e ao papel do trabalho feminino dentro dela, mas também relativamente às reais consequências da dicotomia existente entre o trabalho produtivo e o não produtivo. A historicização do modo de produção capitalista e as tendências do “novo imperialismo” indicam a relevância contemporânea da tese de Luxemburgo relativamente à dialética da espacialidade, particularmente quando a teoria da reprodução está integrada nela.

Conclusão

Este artigo constitui uma contribuição para as análises feministas metodologicamente baseadas na crítica da economia política de Rosa Luxemburgo, mas também como uma contribuição para a teoria da reprodução social contemporânea que visa integrar o legado de Luxemburgo a par do de Marx.

A vertente da economia política de Rosa Luxemburgo foi analisada como um problema da “dialética da espacialidade”, que serve como uma ligação-chave entre a sua crítica da economia política e a teoria da reprodução social. De forma a estabelecer uma conexão entre a dialética da espacialidade luxemburguiana e a interpretação feminista do papel do trabalho reprodutivo na criação dos excedentes, o artigo desenvolveu-se a partir de uma visão geral da crítica de Rosa Luxemburgo ao feminismo burguês ou a base do seu feminismo socialista. Como argumentamos que as contribuições de Luxemburgo para o feminismo eram de natureza intermitente e incompleta, o artigo “preencheu lacunas” na estrutura existente da sua crítica ao feminismo burguês e, assim, funcionou como uma introdução a um conceito que denominámos “feminismo luxemburguiano”, que se fundamenta na ligação entre a teoria da acumulação de Luxemburgo e a teoria da reprodução social.

De certa forma, discutimos a crítica luxemburguiana como uma ferramenta para uma análise materialista das conexões

entre o doméstico e o mercado. Embora possa parecer que ambas as estruturas funcionam como elementos analíticos independentes, os métodos contemporâneos de acumulação de capital e de trabalho reprodutivo das mulheres são dois processos interconectados. Isto é ilustrado no artigo ao utilizar-se o exemplo do trabalho reprodutivo das mulheres, particularmente com vista à sua mercantilização, como é típico do neoliberalismo. Demonstrámos a importância de discutir os métodos contemporâneos de acumulação de capital, tendo em vista os processos de migração e o seu papel na reprodução social. Além disso, seria também muito interessante analisar o problema da mercantilização (ou usar a “lei” da dialética da espacialidade) quando se trata do movimento feminista contemporâneo. A partir dos anos 70, em consonância com o processo de neoliberalização da sociedade, o movimento feminista estabeleceu-se como um nicho de mercado útil⁶⁶. A ONGização dos movimentos sociais significou, inegavelmente, a sua inclusão no mercado, que se tornou ativamente regulado pelo Estado como parte do processo de neoliberalização, seja através da “terceirização” (com o Estado a transferir as suas tarefas no campo da assistência social para as ONG, como grupos de mulheres que trabalham com vítimas de violência) ou a inclusão direta de organizações de mulheres na circulação do mercado (como com as mulheres empreendedoras ou com o mercado livre feminino). De certa forma, o problema para o qual Rosa Luxemburgo chamou a atenção tem um fluxo contínuo. O feminismo burguês do final do século XVIII e início do século XIX passou por mudanças que, através da neoliberalização dos movimentos sociais e na ausência de uma crítica/luta sistemática, recorrentemente indicaram um apoio tangível a processos de reprodução do mercado capitalista.

Como o neoliberalismo explora, com sucesso, o género para fins dos interesses de classe do capital, estamos diante de uma importante tarefa de conceber estratégias anticapitalistas baseadas na resistência ao mercado e à sua reprodução, focalizando, no âmbito da estrutura do modo de produção capitalista, a esfera doméstica e os processos reprodutivos, simultaneamente. Numa época em que as análises sistemáticas da relação entre o mercado

⁶⁶ Confrontar Fraser 2013; Eisenstein 2010; Roberts 2012, 2014; Čakardić 2015.

e o Estado — seja a nível nacional ou internacional — são pontos de partida necessários para uma discussão sobre quaisquer alternativas, de curto ou longo prazo, ao modo de produção capitalista, a dialética da espacialidade de Rosa Luxemburgo e a sua conexão com a teoria da reprodução social parecem apresentar não apenas uma valiosa referência introdutória, mas também o modelo político adequado para organizar alianças entre estruturas paralelas e alinhar os seus objetivos progressistas.

Referências Bibliográficas

- Adler, Georg, Peter Hudis and Annelies Laschitzka (eds.) 2011, *The Letters of Rosa Luxemburg*, translated by George Shriver, London: Verso.
- Arendt, Hannah 1968, *Men in Dark Times*, New York: Harcourt, Brace and World, Inc.
- Arrighi, Giovanni 2004, 'Spatial and Other "Fixes" of Historical Capitalism', *Journal of World-Systems Research*, 10, 2: 527–39.
- Arruzza, Cinzia 2013, *Dangerous Liaisons: The Marriages and Divorces of Marxism and Feminism*, Pontypool: Merlin Press.
- Bellofiore, Riccardo 2010, 'Finance and the Realization Problem in Rosa Luxemburg: A Circuitist Reappraisal', available at: <<https://libcom.org/library/finance-realization-problem-rosa-luxemburg-%E2%80%98circuitist%E2%80%99-reappraisal-riccardo-bellofiore-m>>.
- Bellofiore, Riccardo, Ewa Karwowski and Jan Toporowski (eds.) 2014, *The Legacy of Rosa Luxemburg, Oskar Lange and Michał Kalecki: Volume 1 of Essays in Honour of Tadeusz Kowalik*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bhattacharya, Tithi 2013, 'What is Social Reproduction Theory?', *Socialist Worker.org*, 10 September, available at: <<https://socialistworker.org/2013/09/10/what-is-social-reproduction-theory>>.
- Brewer, Anthony 1990 [1980], *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*, London: Routledge.
- Bulajic, Zarko 1954, 'Predgovor nasem izdanju [An Introduction to the Yugoslav Edition]', in *Roza Luksemburg*, edited by Paul Frelih [Paul Frolich], Belgrade: Izdavačko preduzeće 'Rad'.
- Cakardic, Ankica 2015, 'Women's Struggles and Political Economy: From Yugoslav Self-management to Neoliberal Austerity', in *Welcome to the Desert of Post-Socialism: Radical Politics after Yugoslavia*, edited by Srećko Horvat and Igor Stiks, London: Verso.
- Camara Izquierdo, Sergio 2006, 'A Value-oriented Distinction between Productive and Unproductive Labour', *Capital & Class*, 30, 3: 37–63.
- Cox, Robert 1983, 'Gramsci, Hegemony, and International Relations: An Essay in Method', *Millennium: Journal of International Studies*, 12: 49–56.
- Dalla Costa, Mariarosa and Selma James 1975 [1972], *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol: Falling Wall Press Ltd.

- Day, Richard B. and Daniel Gaido (eds.) 2012, *Discovering Imperialism: Social Democracy to World War I*, *Historical Materialism Book Series*, Leiden: Brill.
- Dunayevskaya, Raya 1981, *Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*, Atlantic Highlands, NJ.: Humanities Press.
- Eisenstein, Hester 2010, *Feminism Seduced: How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*, Boulder, CO.: Paradigm Publishers.
- Farris, Sara R. 2015, 'Social Reproduction, Surplus Populations and the Role of Migrant Women', *Viewpoint Magazine*, 1 November, available at: <<https://viewpointmag.com/2015/11/01/social-reproduction-and-surplus-populations/>>.
- Federici, Silvia 2004, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, New York: Autonomedia.
- Federici, Silvia 2012 [1975], 'Wages against Housework', in *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, New York: PM Press/Autonomedia.
- Ferguson, Susan 2008, 'Canadian Contributions to Social Reproduction Feminism, Race and Embodied Labor', *Race, Gender and Class*, 15, 1–2: 42–57.
- Ferguson, Susan and David McNally 2013, 'Capital, Labour-power, and Gender- relations: Introduction to the *Historical Materialism* Edition of *Marxism and the Oppression of Women*', in Vogel 2013.
- Fortunati, Leopoldina 1996 [1981], *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*, New York: Autonomedia.
- Fraser, Nancy 2013, *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crises*, London: Verso.
- Gavric, Milan 1955, 'Predgovor [Introduction]', in *Akumulacija kapitala: Prilog ekonomskom objašnjenju imperijalizma [The Accumulation of Capital: A Contribution to an Economic Explanation of Imperialism]* by Rosa Luxemburg, Belgrade: Kultura.
- Harvey, David 2001, 'The Geography of Capitalist Accumulation: A Reconstruction of Marx's Theory', in *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Harvey, David 2003, *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, David 2005, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, David 2006, *The Limits to Capital*, New Edition, London: Verso.
- Harvey, David 2014, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, London: Profile Books.
- Haug, Frigga 2007, *Rosa Luxemburg und die Kunst der Politik*, Hamburg: Argument-Verlag.
- Hudis, Peter 2014, 'The Dialectic of the Spatial Determination of Capital: Rosa Luxemburg's *Accumulation of Capital* Reconsidered', *Logos Journal*, available at: <<http://logosjournal.com/2014/hudis/>>.
- Hudis, Peter (ed.) 2013, *The Complete Works of Rosa Luxemburg. Volume I: Economic Writings 1*, translated by David Fernbach, Joseph Fracchia and George Shriver, London: Verso.
- Hudis, Peter and Kevin B. Anderson (eds.) 2004, *The Rosa Luxemburg Reader*, New York: Monthly Review Press.

- Hudis, Peter and Paul Le Blanc (eds.) 2015, *The Complete Works of Rosa Luxemburg. Volume II: Economic Writings 2*, translated by Nicholas Gray and George Shriver, London: Verso.
- Humphries, Jane and Jilly Rubery 1984, 'The Reconstruction of the Supply Side of the Labour Market: The Relative Autonomy of Social Reproduction', *Cambridge Journal of Economics*, 8, 4: 331–46.
- James, Selma 2012, *Sex, Race, and Class. The Perspective of Winning: A Selection of Writings, 1952–2011*, Oakland, CA: PM Press.
- Kowalik, Tadeusz 2014 [1971/2012], *Rosa Luxemburg: Theory of Accumulation and Imperialism*, translated and edited by Jan Toporowski and Hanna Szymborska, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kratke, Michael R. 2006, 'The Luxemburg Debate: The Beginnings of Marxian Macro- Economics', available at :
<<http://kapacc.blog.rosalux.de/files/2014/03/Luxemburg-debate.pdf>>.
- Luxemburg, Rosa 1975 [1925], *Uvod u nacionalnu ekonomiju [Introduction to National Economy]*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost omladine.
- Luxemburg, Rosa 1976 [1909], 'The National Question', in *The National Question: Selected Writings*, edited by Horace B. Davis, New York: Monthly Review Press.
- Luxemburg, Rosa 2003 [1913/51], *The Accumulation of Capital*, translated by Agnes Schwarzschild, London: Routledge.
- Luxemburg, Rosa 2004a [1902], 'A Tactical Question', in Hudis and Anderson (eds.) 2004.
- Luxemburg, Rosa 2004b [1904], 'The Proletarian Woman', in Hudis and Anderson (eds.) 2004.
- Luxemburg, Rosa 2004c [1907], 'Address to the International Socialist Women's Conference', in Hudis and Anderson (eds.) 2004.
- Luxemburg, Rosa 2004d [1912], 'Women's Suffrage and Class Struggle', in Hudis and Anderson (eds.) 2004.
- Luxemburg, Rosa 2015a [1913], 'The Accumulation of Capital: A Contribution to the Economic Theory of Imperialism', in Hudis and Le Blanc (eds.) 2015.
- Luxemburg, Rosa 2015b [1921], 'The Accumulation of Capital, Or, What the Epigones Have Made Out of Marx's Theory – An Anti-Critique', in Hudis and Le Blanc (eds.) 2015.
- Marx, Karl 1982 [1867], *Capital: A Critique of Political Economy. Volume One*, translated by Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, Karl 1991 [1893], *Capital: A Critique of Political Economy. Volume Three*, translated by David Fernbach, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, Karl 1992 [1885], *Capital: A Critique of Political Economy. Volume Two*, translated by David Fernbach, Harmondsworth: Penguin.
- Mattick, Paul 2003 [1978], 'Rosa Luxemburg in Retrospect', available at: <www.marxists.org/archive/mattick-paul/1978/luxemburg.htm>.
- Morrison, Andrew R., Maurice Schiff and Mirja Sjoblom 2008, *The International Migration of Women*, Washington D.C./Basingstoke: World Bank/Palgrave Macmillan.
- Panitch, Leo and Sam Gindin 2003, 'Global Capitalism and American Empire', in *Socialist Register 2004: The New Imperial Challenge*, edited by Leo Panitch and Colin Leys, London: Merlin Press.

- Pastrello, Gabriele 2014, 'Luxemburg as an Economist: The Unique Challenge to Marx among Marxists', in Bellofiore, Karwowski and Toporowski (eds.) 2014.
- Ping, He 2014, 'Rosa Luxemburg's Theories on Capitalism's Crises: A Review of *The Accumulation of Capital*', available at: <<http://kapacc.blog.rosalux.de/files/2014/02/RLs-theory-of-crisis-EN-WL1.pdf>>.
- Quiroga, Manuel and Daniel Gaido 2013, 'The Early Reception of Rosa Luxemburg's Theory of Imperialism', *Capital & Class*, 37, 3: 437–55.
- Riddell, John 2014, 'Clara Zetkin in the Lion's Den', *John Riddell: Marxist Essays and Commentaries*, 12 January, available at: <<https://johnriddell.wordpress.com/2014/01/12/clara-zetkin-in-the-lions-den/>>.
- Roberts, Adrienne 2012, 'Financial Crisis, Financial Firms ... and Financial Feminism? The Rise of "Transnational Business Feminism" and the Necessity of Marxist- Feminist IPE', *Socialist Studies / Etudes socialistes*, 8, 2: 85–108.
- Roberts, Adrienne 2015, 'Gender, Financial Deepening and the Production of Embodied Finance: Towards a Critical Feminist Analysis', *Global Society*, 29, 1: 107–27.
- Robinson, Joan 2003 [1951], 'Introduction', in Luxemburg 2003.
- Rosdolsky, Roman 1977 [1968], *The Making of Marx's 'Capital'*, translated by Peter Burgess, London: Pluto Press.
- Sassen, Saskia 2010, 'A Savage Sorting of Winners and Losers: Contemporary Versions of Primitive Accumulation', *Globalizations*, 7, 1–2: 23–50.
- Savran, Sungur and Ahmet E. Tonak 1999, 'Productive and Unproductive Labour: An Attempt at Clarification and Classification', *Capital & Class*, 23, 2: 113–52.
- Schmidt, Ingo 2014, 'Rosa Luxemburg: Economics for a New Socialist Project', *New Politics*, Summer, available at: <<http://newpol.org/content/rosa-luxemburg-economics-%E2%80%A8for-new-socialist-project>>.
- Secombe, Wally 1975, 'Domestic Labour: Reply to Critics', *New Left Review*, I, 94: 85–96.
- Thomas, Peter D. 2006, 'Being Max Weber', *New Left Review*, II, 41: 147–58.
- Tomidajewicz, Janusz J. 2014, "'The Accumulation of Capital" of Rosa Luxemburg, and Systemic and Structural Reasons for the Present Crisis', in *Economic Crisis and Political Economy. Volume 2 of Essays in Honour of Tadeusz Kowalik*, edited by Riccardo Bellofiore, Ewa Karwowski and Jan Toporowski, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Vogel, Lise 2013 [1983], *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, *Historical Materialism* Book Series, Chicago: Haymarket Books.
- Wood, Ellen Meiksins 2012, *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, London: Verso.

4.

Compreender os processos do turismo: uma estrutura sensível ao género¹

Vivian Kinnaird & Derek Hall

Tradução de Inês Carvalho

Kinnaird, Vivian & Hall, Derek. (1996). "Understanding tourism processes: a gender-aware framework". In *Tourism Management*, 17(2), 95-102.

As profundas implicações sociais do desenvolvimento do turismo requerem uma abordagem analítica que trate a diferenciação social. O turismo envolve processos que são construídos a partir de realidades sociais complexas e variadas, as quais são frequentemente hierárquicas e geralmente desiguais. As relações de género são um elemento desta complexa teia de processos. Quer examinemos as divisões laborais, a construção social da paisagem (tanto influenciada pela natureza como pelo ser humano), o modo como as sociedades constroem o "outro" cul-

¹ Tradução a partir inglês por Inês Carvalho (ines.carvalho@universidadeeuropeia.pt). É Professora Auxiliar na Universidade Europeia e Doutorada em Turismo pela Universidade de Aveiro, Mestre em Gestão e Planeamento em Turismo também pela Universidade de Aveiro e Licenciada em Línguas e Literaturas Modernas pela Universidade de Coimbra. Foi doutoranda visitante na Unidade de Estudos de Género da Universidade de Linköping, na Suécia, tendo ainda participado em dois projetos financiados pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, ambos relacionados com a igualdade de género no setor do turismo. Atualmente, é Membro Integrado da GOV-COPP, Unidade de Investigação em Governança, Competitividade e Políticas Públicas, na Universidade de Aveiro. É igualmente membro do Grupo de Estudos de Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas, Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

tural, quer as realidades da experiência do turista e do anfitrião, há diferenças e desigualdades que resultam de processos relacionados com o turismo em termos de relações de género. Este aspeto permite que nos concentremos no modo diferenciado como mulheres e homens experienciam, constroem e consomem o turismo. Este aspeto permite ainda que formulemos uma estratégia analítica focada no modo como: (1) a atividade turística expressa as relações de género, e (2) as relações de género influenciam e articulam diferentes formas de atividade turística.

O objetivo deste artigo é fornecer uma abordagem sensível ao género através da qual vários processos de desenvolvimento do turismo e da atividade turística possam ser analisados. Argumenta-se que (1) as atividades turísticas e os processos envolvidos no desenvolvimento do turismo são construídos a partir de sociedades marcadas por padrões de género; (2) as relações de género tanto influenciam como são influenciadas por práticas de todas as sociedades; e (3) a identificação do turismo como uma indústria baseada em relações de poder económicas, políticas ou sociais entre nações e grupos de pessoas representa uma extensão da política das relações de género. Deste modo, argumentamos que a análise da atividade turística pode ser aprofundada através do foco na dinâmica das relações de género, tanto nas sociedades emissoras como nas recetoras.

Um instrumento analítico sensível ao género

O reconhecimento da centralidade do género enquanto estrutura organizadora da análise conceptual é um fenómeno relativamente recente. Visto como um “princípio organizador de arranjos sociais, comportamento e até de cognição”¹, o género é essencialmente estrutural e relacional, e necessita de ser posicionado em análises que abordem a mudança sistémica ao longo do tempo.

Este estudo foca as três principais questões conceptuais que consideramos serem cruciais para se estabelecer uma abordagem sensível ao género, através da qual possamos compreender melhor os processos de desenvolvimento do turismo e as implicações

da atividade turística. Selecionou-se literatura para exemplificar cada elemento desta abordagem. Prontamente reconhecemos que os exemplos utilizados não são nem exaustivos nem exclusivos a cada argumentação. As ideias apresentadas e a literatura revista apontam para questões específicas e preocupações relevantes para a discussão dos impactos económicos, sociais, culturais e ambientais da atividade turística. Todas estas questões e preocupações podem ser examinadas através de uma análise sensível ao género.

1. As atividades e processos envolvidos no desenvolvimento do turismo são construídos a partir de sociedades generificadas. Deste modo, as identidades masculinas e femininas articuladas tanto pelas sociedades anfitriãs como pelas sociedades visitantes são componentes importantes dos tipos de turismo realizados.

Podemos começar por desemaranhar as complexidades desta afirmação focando a atenção na natureza generificada do emprego em turismo. Homens e mulheres tendem a estar segregados horizontalmente em diferentes ocupações, apesar de o grau de segregação depender da natureza do trabalho: o maior grau de segregação pode ser encontrado nas profissões semiqualficadas, domésticas ou da área dos serviços, muitas das quais espelham funções desempenhadas na esfera doméstica.² Assim, as mulheres tendem a permanecer concentradas em ocupações predominantemente femininas.^{3,4} Walby⁵ defendeu que compreender as origens da segregação de género e da sua manutenção no trabalho é a chave para explicar a posição subordinada das mulheres na força laboral.

As explicações convencionais têm sugerido que se os melhores postos de trabalho e as recompensas mais elevadas estão ligados à acumulação de capital humano, as mulheres estão inevitavelmente em desvantagem, uma vez que o seu processo de acumulação de capital humano é interrompido pelo casamento, gravidez e nascimento dos filhos.⁶ Contudo, estas abordagens convencionais não explicam a posição das mulheres que continuam a trabalhar sem estas interrupções, e ainda assim permanecem em

profissões de baixo estatuto e mal pagas. Mesmo quando há evidências de homens e mulheres começarem em pé de igualdade em termos de competências, qualificações e experiência, a distribuição de graus com mais estatuto e melhores salários permanece desigual.^{7,8} As teorias culturais sugerem que as mulheres tomam uma decisão racional acerca do tipo de trabalho que exercem e que as suas escolhas advêm de uma adesão a valores associados com a feminilidade e a domesticidade. Uma posição deste tipo claramente falha em abordar as causas subjacentes que determinam as escolhas das mulheres.⁶

O nosso entendimento das implicações e consequências estruturais do emprego na área do turismo tem de se basear numa crítica aprofundada (1) das variações na qualidade e tipo de atividade laboral disponível, (2) do acesso diferencial de mulheres e homens a essas oportunidades, (3) da sazonalidade do emprego e (4) das divisões laborais de género, existentes ou novas, que são geradas.

Estudos recentes^{8,9} têm demonstrado que, em várias regiões em que o turismo é explorado como um estímulo ao desenvolvimento económico, as oportunidades de emprego para a população local são caracterizadas pela predominância de trabalho não-qualificado e mal pago, tal como pessoal de cozinha ou dos quartos, “animadores” e assistentes de balcão. Como na maior parte dos empregos, estas categorias de trabalho no turismo reforçam e transformam as divisões laborais de género, com profundas implicações no rendimento potencialmente auferido pelas mulheres, na segurança laboral, na satisfação com o trabalho, no acesso a recursos, na mobilidade social e no estatuto socioeconómico.

Uma análise da indústria da hotelaria e restauração britânica segundo uma perspectiva de género revela, por exemplo, estereótipos sexistas e segregação de género a diversos níveis: as mulheres são recrutadas para trabalhos considerados como uma representação (ou extensão) das suas responsabilidades domésticas, para as quais se considera que as mulheres têm um talento inato.¹⁰ Apesar de os homens trabalharem frequentemente como porteiros ou mordomos, estão sobrerrepresentados em posições de responsabilidade, gestão e supervisão.¹¹ Apesar das potenciais melhorias que as mulheres podem alcançar no seu estatuto so-

cioeconómico por trabalharem no setor do turismo, a existência de fortes barreiras culturais, a escassez de iniciativas governamentais e a falta de organização entre as próprias trabalhadoras, constituem constrangimentos a que as mulheres aspirem a papéis de liderança na política e na comunidade. A pesquisa de Armstrong sobre as Terras Altas da Escócia¹², por exemplo, revelou que apesar de as mulheres serem a maior parte dos trabalhadores da área do turismo, os tradicionais sistemas masculinos de liderança e de criação de redes não reconheciam as líderes de organizações femininas estabelecidas como sendo figuras políticas legítimas. Consequentemente, as mulheres tinham pouca influência para lá da sua própria aldeia.

Verificou-se que, em hotéis de Barbados,¹³ a maior parte das trabalhadoras tinha postos de trabalho menos estáveis e de menor estatuto, tais como nas limpezas, na receção e em outras ocupações do setor dos serviços com menos segurança laboral (em parte devido à escassez de trabalhadoras sindicalizadas) e menores níveis de rendimento. No Sri Lanka,¹⁴ mesmo as mulheres que eram proprietárias e geriam a sua própria casa de hóspedes ou restaurante não adquiriam *status* adicional, devido à fraca valorização do trabalho feminino. Contudo, num conjunto de países em vias de desenvolvimento, onde a transformação do emprego agrícola em emprego nas áreas da indústria e serviços é vista de forma positiva, a falta de igualdade de oportunidades entre mulheres e homens no emprego raramente se manifesta.

Os primeiros defensores do turismo como estratégia de desenvolvimento viam o emprego em turismo como uma forma positiva de integrar na economia subgrupos sociais desprivilegiados. Contudo, estas ideias repercutem ideologias sexistas e racistas estereotipadas, bem como reforçam os sistemas de estratificação social existentes.¹⁵ Para além disso, criam divisões laborais étnicas e de género explícitas dentro da indústria do turismo.¹⁶ Por exemplo, estudos sobre mulheres e turismo em Bali¹⁷ e Samoa Ocidental¹⁸ salientaram que os papéis das mulheres na produção económica não podem ser compreendidos sem uma referência ao contexto cultural do posicionamento estrutural das mulheres na

esfera social e doméstica, que pode ser favorecido ou desfavorecido por estes papéis.

O estudo de Lever¹⁹ sobre as trabalhadoras migrantes espanholas revelou que muito do emprego na área do turismo sazonal, não-qualificado, mal remunerado e inseguro é assegurado por mulheres de zonas rurais que migram devido à falta de emprego no meio rural. A exploração daquilo que é considerado trabalho feminino é uma vez mais visível: as mulheres são vistas como mais “baratas” do que os homens porque, por exemplo, elas varrem e arrumam no final do dia e realizam outras tarefas que os homens se recusam a executar. Embora esta situação possa trazer melhorias temporárias às migrantes individuais, acaba por adiar a necessidade de abordar as questões do desenvolvimento rural a longo termo, bem como a criação de emprego para as mulheres.

Em algumas regiões específicas da Grã-Bretanha e Irlanda que dependem do turismo, as economias são marcadas por padrões de género pela forma como incluem as mulheres na força laboral do turismo.²⁰ Questões de oportunidades de emprego, tanto em contextos históricos como contemporâneos, levam à criação de guetos femininos no trabalho, de um modo que faz com que este seja visto como uma extensão da atividade doméstica, nomeadamente no que concerne ao envolvimento das mulheres na prestação de serviços em alojamento *bed & breakfast*. A utilização do turismo como estratégia de desenvolvimento (e a divisão sexual do trabalho que o turismo reforça) cria uma situação em que mulheres, que de outro modo seriam marginalizadas no mundo laboral, se tornam parte das estruturas sociais e económicas capitalistas e patriarcais dominantes.^{21,22} Porém, a mudança nas relações de género poderá ser evidente à medida que as mulheres transferirem o seu trabalho doméstico tradicional para a esfera pública. As mulheres são pagas publicamente, ganhando também uma autonomia financeira através do trabalho, a qual não parece ameaçar os papéis de género e é conciliável com a divisão sexual predominante no trabalho.

A natureza generificada dos turistas, a experiência turística e o papel estrutural dos turistas, têm sido temas pouco investigados e compreendidos. Apesar de já existirem estudos sobre mu-

lheres e lazer desde a década de 70,²²⁻²⁴ até recentemente estes tendiam a carecer de um foco organizador central generificado, falhando na avaliação dos papéis de lazer em relação às diferenças e desigualdades de género na sociedade.²⁵ No entanto, duas problemáticas parecem ser essenciais para esse debate: (a) as experiências temporais das mulheres tendem a ser muito mais fragmentadas, e (b) as mulheres tendem a ser facilitadoras do lazer de outros (em particular, dos maridos, filhos e pais), sendo elas próprias apenas recetoras de lazer de forma secundária. Pouca investigação se tem focado especificamente em distinguir entre as motivações de turistas homens e de turistas mulheres, bem como em verificar até que ponto as mulheres organizam/ controlam o seu próprio lazer e/ou o da família, bem como as experiências turísticas, em termos de *timing*, duração, destino, alojamento, transporte e atividades de lazer.²⁶

Contudo, o reconhecimento da natureza generificada das motivações, ações e aspirações de viajar, tem levado a uma proliferação tanto de antologias de mulheres viajantes,²⁷⁻³⁶ como de guias direcionados para as mulheres que viajam.³⁷⁻⁴⁴ Avaliando as motivações das mulheres viajantes ao longo de um período superior a 200 anos, Russel⁴⁵ identificou um vasto conjunto de fatores desencadeantes, incluindo a necessidade de: (a) escapar à domesticidade ou a um trabalho de rotina; (b) ultrapassar a perda de laços emocionais; (c) experienciar a adrenalina do perigo; (d) demonstrar as capacidades das mulheres; e (e) realizar descobertas científicas. Certamente que mudanças nas circunstâncias pessoais, tais como o final de um namoro ou casamento, morte de um familiar próximo ou herança súbita, pareceram por vezes proporcionar o mecanismo de libertação para as mulheres embarcarem na planificação de uma viagem.⁴⁶ Num estudo sobre viajantes jovens, educados, e com baixos orçamentos de viagem a longo-termo, Riley⁴⁷ descobriu que mais mulheres do que homens diziam que queriam viajar para estabelecerem a sua independência em relação às suas famílias e para se sentirem confortáveis a fazer coisas por si próprias.

O facto de as viagens e os desejos dos turistas estarem marcados por padrões de género tem um interesse direto para a indústria do turismo, na medida em que tipos específicos de

alojamento, transporte e atividades poderiam ser desenvolvidos para irem ao encontro desses desejos. Porém, enquanto alguns críticos do desenvolvimento do turismo de massas e em larga escala têm defendido a aposta no turismo de pequena escala, “sustentável”, “alternativo”, “responsável” e “apropriado”, que é controlado localmente, sensível às características culturais e ambientais indígenas, e que envolve e beneficia diretamente a população local, as considerações de género ainda não foram colocadas no centro deste debate.

Em suma, o acesso ao emprego na área do turismo é explicitamente baseado no género. A literatura sugere que a maior parte dos postos de trabalho menos valorizados são preenchidos por mulheres, especialmente os que requerem poucas qualificações, oferecem baixas remunerações e pouca segurança. No entanto, importa enfatizar que as normas sociais e culturais vigentes relativamente ao “trabalho feminino” estão na base deste processo, permitindo que este tenha tido lugar. Aparentemente, perceções estereotipadas sobre o papel das mulheres permeiam as organizações de turismo transnacionais, bem como diversas culturas, servindo bem as agendas económicas e políticas da indústria do turismo transnacional.

2. As relações de género influenciam e são influenciadas pelas práticas de todas as sociedades. Por isso, os aspetos económicos, sociais, culturais, políticos e ambientais da atividade turística interagem com a natureza generificada das sociedades individuais e com o modo como as relações de género são definidas e redefinidas ao longo do tempo.

A literatura na área do turismo tem gerado um debate considerável sobre os impactos sociais e culturais da atividade turística. Poderíamos debruçar-nos sobre várias destas questões para ilustrar o modo explícito como o turismo surge destas interações entre as sociedades anfitriãs e hóspedes, bem como o modo como estas atividades estão generificadas.

Enquanto processo de desenvolvimento, o turismo fornece uma estratégia para a mudança económica e social que tem sido

vastamente debatida no contexto da modernização.⁴⁸ Porém, em simultâneo, a procura dos turistas pelo único gera uma procura pelo “outro” cultural, tradicional. Estão bem documentadas as discussões sobre a relação do turismo com a autenticidade, com a mercantilização e com a natureza mutável do significado das artes culturais.⁴⁹⁻⁵² Contudo, comentários mais recentes sugerem que a análise dos impactos da mercantilização nos envolvidos na produção de arte étnica proporciona uma visão do modo como as questões de género, classe e raça estão interligadas.⁵³ Um destes exemplos é a análise de Swain⁵⁴ relativa ao desenvolvimento do turismo étnico na comunidade Sani na China. O governo chinês promove o turismo étnico usando imagens exóticas de mulheres Sani envergando trajes tradicionais. No entanto, neste caso, a mercantilização da cultura e tradição vai além da imagem promovida pelo Estado. Muitas mulheres Sani estão envolvidas na produção de artesanato étnico e sua comercialização nas vilas e cidades vizinhas. Os homens Sani providenciam serviços turísticos e apoiam a produção artesanal caseira das mulheres.

O modo como as sociedades particulares lidam com a mercantilização das suas culturas pode ser profundamente marcado por padrões de género, desempenhando mulheres e homens papéis diferenciados na venda das suas tradições. Quer no foquemos nos Cunas no Panamá,⁵³ na comunidade Sani na China,⁵⁴ nas danças tradicionais no Bali,^{55,56} nas colchas fabricadas pelos Amish da Pensilvânia,⁵⁷ na produção de *tapa* na Samoa Ocidental¹⁸ ou na masculinização do turismo patrimonial em Stirling, Escócia,⁵⁸ as relações e papéis de género são um importante elemento da autenticidade e tradição, e mudam como resposta às exigências dos processos de desenvolvimento do turismo.

As análises da família também permitem reconhecer a inter-relação do turismo com as práticas sociais. As mudanças nas relações de género são expressas no modo como o turismo interage com as famílias e com as estruturas familiares em mutação. Por exemplo, a situação familiar e o agregado familiar vão frequentemente determinar o acesso das mulheres a oportunidades de emprego. Os efeitos de demonstração resultantes do desenvolvimento turístico na instituição família variam de acordo com o contexto geo-

gráfico. Nas Caraíbas, por exemplo, Antrobus⁵⁹ argumenta que um enfoque na análise dos processos de desenvolvimento do turismo sob uma perspectiva de género nos relembra que a interação das mulheres com o turismo, comparativamente à dos homens, tem um impacto mais profundo na família, devido à posição que as mulheres nela ocupam. Em Creta, Kousis^{60,61} descobriu que o turismo de massas tinha levado a um alargamento do controlo da tomada de decisão junto das famílias rurais, o que se refletia em mudanças na estrutura da família rural, nomeadamente numa possibilidade de autonomia acrescida para as mulheres. Porém, sendo esta mudança induzida por fatores económicos e não por fatores culturais, a sugestão da autora é de que práticas profundamente generificadas praticamente não tinham perdido o seu significado, tais como a importância dos casamentos por conveniência e do sistema de dotes. Para além disso, o desenvolvimento de relações entre homens locais e mulheres turistas exigiu a revisão dos códigos morais locais que, ao aplicarem-se apenas aos homens cretenses, aumentaram a disparidade entre as “normas” comportamentais para homens locais e para mulheres locais.

No México, Chant⁶² encontrou uma maior incidência de agregados familiares chefiados por mulheres em áreas em que o emprego em turismo está facilmente disponível. Aqui, as mulheres encontram a sua autonomia económica e a possibilidade de controlarem melhor o seu contexto familiar. É urgente a análise sistemática das (potenciais) interações entre fatores de mudança, o contexto sociocultural local e as relações familiares, nas quais o género assume uma posição central.²⁶

A perceção do ambiente é socialmente construída, tanto temporalmente quanto espacialmente, e um modo de nós “vermos” o ambiente baseia-se na organização da dinâmica económica, social e geográfica do lazer e do turismo.⁶³ Contudo, enquanto estão já bem reconhecidas as questões relacionadas com a natureza generificada da construção dos valores ambientais,⁶⁴⁻⁶⁶ a literatura ainda não contempla a forma como estas se relacionam com os processos de desenvolvimento do turismo. É necessária investigação que desconstrua os valores ambientais através das diferenças de género, classe e raça. Esta investigação daria um contributo va-

lioso para a compreensão do significado e dos papéis do ambiente no contexto dos processos de desenvolvimento turístico.

Muitos dos processos sociais e económicos indicados resultam do movimento de um grande número de pessoas de um lugar para outro, trazendo consigo diferentes motivações, preconceitos e desejos de “encontrar algo novo”. As relações hóspede-anfitrião envolvem no mínimo alguma troca de valores sociais e económicos. Até que ponto estas trocas ocorrem, bem como o seu grau de simetria depende da natureza e do contexto da interação entre anfitrião e hóspede, nomeadamente em termos da ideologia subjacente do regime anfitrião e da forma como a indústria do turismo está estruturada, dos níveis relativos de desenvolvimento social e económico das sociedades anfitriãs e hóspedes, do tipo de turista e do tipo de atividade turística. A menos que o turismo seja gerido de uma forma exaustivamente “prescrita”,⁶⁷⁻⁷⁰ irá sempre haver alguma forma de interação, e é significativa a forma como as mudanças nos valores sociais e económicos daí resultantes são generificadas.

As questões levantadas nos dois primeiros pontos são reforçadas pela nossa terceira afirmação.

3. As discussões sobre género e relações de género relacionam-se com questões de poder e controlo. As relações de género são relações políticas ao nível familiar, comunitário e societal. A identificação do turismo como uma indústria baseada em relações de poder económico, político ou social, entre países ou grupos de pessoas, representa uma extensão da política das relações de género. Como tal, o turismo gira em torno de interações sociais e articulações sociais das motivações, desejos, tradições e percepções, todas elas generificadas.

Os processos internacionais de desenvolvimento turístico têm sido percebidos por muitos como sendo parte das relações globais de poder ao nível económico e político,⁷¹⁻⁷³ envolvendo, inevitavelmente, um certo grau de poder e controlo de um grupo sobre o outro. De facto, o turismo é frequentemente visto como um mecanismo para incorporar os países desenvolvidos num sistema económico global baseado na exploração,⁵⁹ ou como estando ligado ao colonialismo e à política económica das relações Norte-Sul.^{15,73,74}

Estas discussões ajudam a compreender os conceitos de relações de poder internacionais, ao nível económico e político, no contexto do turismo internacional.⁷⁵ Porém, as relações de poder também existem no contexto do turismo nacional e estão muito mais concentradas ao nível local no que concerne questões de raça, classe e género.

Podemo-nos debruçar sobre este assunto utilizando dois subtemas. Em primeiro lugar, em qualquer sociedade, as relações de género são construídas a partir de variadas realidades sociais que estão envolvidas na complexa rede de interação e controlo social. Se aceitarmos que a indústria do turismo e a atividade turística envolvem articulações de poder e controlo, então temos de ser capazes de repensar as nossas análises dos impactos do turismo ao nível local e procurar o modo como as diferenças societárias incorporam a representação da política das relações de género.

O modo como as estruturas (de poder) dominantes ditam a política do turismo pode refletir-se no modo como o turismo é apresentado em diferentes locais. Edensor e Kothari⁵⁸ têm salientado a promoção do turismo através da apreciação do património escocês e do orgulho nacionalista, que se configura exclusivamente através de um único conjunto de valores – neste caso, branco, heterossexual e masculino – enfatizando a ética bélica e guerreira. Já Fairbarn-Dunlop¹⁸ defendeu que, enquanto a tendência geral é a de o turismo objetificar crenças e práticas tradicionais, na Samoa Ocidental, pelo contrário, as mulheres possuem direitos e recursos bem definidos, que advêm das próprias tradições que lhes permitiram identificar e explorar habilmente oportunidades de dominar a indústria do turismo a partir de uma posição de força. Aqui, o medo generalizado, tanto para as mulheres como para os homens, é que as estruturas de poder do turismo global prejudiquem os costumes tradicionais samoanos e, com eles, os valores da hospitalidade e da respetiva organização influenciada pelo género no turismo em Samoa.

A investigação de Swain⁵³⁻⁵⁴ sobre o povo Kuna no Panamá e o povo Sani em Yunnan, China, ilustra não só o controlo da política do turismo pelas estruturas dominantes, mas também o modo como essas estruturas interagem com as agendas económicas e

políticas (ocidentais) na indústria do turismo, reforçando-as. Ela concluiu que apesar de as mulheres obterem alguma independência económica e poder com a sua participação no desenvolvimento do turismo, elas permanecem “imagens femininas exotizadas do outro, com pouco poder efetivo nas suas sociedades” (p. 40).⁵⁴ No caso dos Kuna do Panamá, as mulheres produzem obras de arte *mola*, trabalho artesanal têxtil tradicional, e apesar de as venderem nos mercados locais, são os homens quem controla a venda desta mercadoria por grosso nos centros urbanos, sendo ainda eles quem geralmente define os fóruns políticos e económicos, bem como as estruturas através das quais a comunidade interage com os turistas.

Tal não significa que os processos envolvidos na atividade turística reforcem sempre as desigualdades e diferenças de género. No entanto, todos os processos de desenvolvimento e mudança social são construídos a partir de diferentes relações sociais que inevitavelmente envolvem poder, desigualdade e controlo, e são dinâmicos no uso que fazem das relações de género. Neste sentido, qual o significado do desenvolvimento do turismo para mulheres e homens em diferentes sociedades?

Em segundo lugar, as relações, consequências e eventuais configurações da experiência turística são distintas em funções do género, tanto para anfitriões como para hóspedes. Os efeitos diferenciais do turismo enquanto estratégia de desenvolvimento são evidentes na nossa conceptualização e análise das implicações do turismo. Para além disso, o modo como todas as sociedades, quer anfitriãs quer hóspedes, incorporam um conjunto de perceções de género, estereótipos e relações em mudança, articulando-as como parte da sua compreensão individual da “realidade”, tem implicações para o marketing do turismo: para a motivação dos hóspedes em visitar e dos anfitriões em entreter. Por exemplo, a questão do turismo sexual, que tem sido amplamente discutida pela literatura sobre impactos socioculturais, está manifestamente relacionada com confrontos entre anfitriões/hóspedes femininos/masculinos (ou masculinos/masculinos).

Esta forma de turismo tem crescido em sociedades com um determinado padrão de relações de género/poder. Estas relações

estão frequentemente impregnadas de tradições históricas que interagem com a modernização e globalização das economias e sociedades locais e nacionais.⁷⁶⁻⁸⁰ a prostituição feminina nos países em vias de desenvolvimento significa a interação contínua entre a nova divisão do trabalho internacional e a manipulação da divisão sexual do trabalho.⁸¹ A popularidade dos pacotes turísticos organizados de turismo sexual no sudeste asiático,⁸²⁻⁸³ especialmente entre os turistas japoneses do sexo masculino, tem sido vista como representativa de uma relação de poder económico que reflete uma longa história de relações de classe, género e raça dentro da região.⁸⁵ Segundo Kikue,⁸⁵ a notoriedade da Coreia do Sul como um destino para os turistas sexuais japoneses deve-se em parte à colonização da península da Coreia e consequentes implicações racistas. O fenómeno da interação entre anfitriões do sexo masculino e turistas do sexo feminino está ainda pouco investigado (mas consultar Brown⁸⁶).

Os construtos ideológicos da indústria da publicidade – construir e difundir fantasia, significado e identidade – impregnam a indústria do turismo e, não menos importante, a representação das mulheres. São frequentemente contrastadas imagens de mulheres turistas do Primeiro Mundo e de mulheres anfitriãs do Terceiro Mundo: as últimas como submissas, para benefício dos turistas do sexo masculino, as primeiras poderosas, porém independentes.²⁶

Em suma, o modo como os papéis e as relações de género são representados nos processos de desenvolvimento do turismo é um aspeto da partilha de poder político, que é facilmente visível a nível local. A diferença das experiências de mulheres e homens, e da sua interação social com os outros como hóspedes ou anfitriões, depende da construção particular das relações de género numa dada sociedade e de como estas mudam ao longo do tempo. Esta afirmação é confirmada através de exemplos do papel e da posição das mulheres tanto no emprego na área do turismo (incluindo a indústria do turismo sexual), como na representação da cultura e tradição, como ainda nas suas motivações para se envolverem no turismo (quer como anfitriãs, quer como hóspedes). O envolvimento das mulheres em novas empresas de turismo na Irlanda,

por exemplo,²⁰ é aceite numa sociedade onde, historicamente, o trabalho da mulher tem sido intensamente controlado. A visão da mulher como esposa, mãe e cuidadora dos outros permanece dominante na sociedade irlandesa. Logo, a extensão deste papel para a provisão de alojamento aos turistas é aceitável e não desafia as noções prevaletentes relativas a papéis e relações de género.

Conclusão

A menos que conheçamos as complexidades do turismo genericado, e as relações de poder que estas envolvem, falharemos em reconhecer o reforço e a construção de novas formas de poder que estão a emergir dos processos relacionados com o turismo. Todas as partes da experiência turística são influenciadas pela nossa compreensão coletiva da construção social do género, desde os valores e atividades do operador turístico transnacional, às experiências diferenciais dos indivíduos que participam como hóspedes ou anfitriões.

A atividade turística é um de muitos “projetos de representação e apresentação”⁸⁷ que se realiza através das percepções e motivações do turista em relação à natureza e articulação do produto turístico, tal como definido pelo anfitrião em conjunto com uma variedade de agentes de marketing. Deste modo, o desenvolvimento do turismo e a geração de várias formas de turismo num determinado lugar constituem um processo bidirecional que depende das relações sociais presentes tanto nas sociedades anfitriãs como nas hóspedes. É necessário prestar atenção a estas relações sociais, de modo a que possamos revelar as formas como estas são usadas e mudam ao longo do tempo, como consequência do desenvolvimento do turismo.

A literatura na área do turismo revela estudos de caso que salientam o modo como práticas e construtos sociais são transversais a categorias convencionais de análise do turismo. Consequentemente, é difícil olhar para os impactos económicos do turismo sem uma discussão integrada das suas implicações sociais e políticas. Do mesmo modo, a análise das mudanças sociais e culturais inerentes aos processos de desenvolvimento do tu-

risimo requer uma compreensão das diferentes práticas sociais e culturais de uma sociedade, do modo como estas práticas interagem com os outros, quer sejam anfitriões ou hóspedes, e das relações sociais que emergem deste processo.

As implicações sociais dos processos do turismo e do seu desenvolvimento requerem um enquadramento analítico que aborde as diferenças dentro das sociedades. Um enquadramento sensível ao género encaminha-nos em direção a este objetivo e sugere uma agenda para o debate futuro.

Agradecimentos

Os autores gostariam de agradecer: em primeiro lugar, ao *referee* anónimo pelos seus comentários e apoio; em segundo lugar, a todos aqueles que comentaram uma versão anterior do artigo quando esta foi apresentada em janeiro de 1995 na Conferência Anual do Instituto de Geógrafos Britânicos, na Universidade de Northumbria em Newcastle; e em terceiro lugar, à editora da revista *Tourism Management* pelo seu encorajamento.

Referências Bibliográficas

- ¹ Hess, B and Ferree, M M *Analyzing Gender: a Handbook of Social Science Research* Sage, London (1987) 16.
- ² Hakim, C *Occupational Segregation* Research Paper 9, Department of Employment, London (1979).
- ³ Coote, A and Campbell, B *Sweet Freedom* 2nd edn, Basil Blackwell, Oxford (1987).
- ⁴ Sharpe, S *Double Identity: the Lives of Working Mothers* Penguin, Harmondsworth (1984).
- ⁵ Walby, S *Gender Segregation at Work* Open University Press, Milton Keynes (1988).
- ⁶ Coppock, V, Haydon, D and Richter, I *The Illusions of 'Postfeminism': New Women, Old Myths* Taylor & Francis, London (1995).
- ⁷ EOC (Equal Opportunities Commission) *Women and Men in Britain 1990* HMSO, London (1990).
- ⁸ Robinson, O 'The changing labour market: growth of part-time employment and labour market segmentation in Britain', in Walby *op cit* Ref 5.
- ⁹ Bagguley, P 'Gender and labour flexibility in hotel and catering' *Services Industry J* 1990 10 737-747.

- ⁹ Rupena-Osolink, M 'The role of farm women in rural pluriactivity: experience in Yugoslavia' *Sociologia Ruralis* 1983-4 23-24 89-94.
- ¹⁰ Rees, G and Fielder, S 'The service economy, subcontracting and the new employment relations: contract cleaning and catering' *Employment and Society* 1992 6(3) 347-368.
- ¹¹ Crompton, R and Sanderson, K *Gendered Jobs and Social Change* Unwin Hyman, London (1990).
- ¹² Armstrong, K 'Rural Scottish women: politics without power' *Ethnos* 1978 43 (1-2) 51-72.
- ¹³ Levy, D and Lerch, P 'Tourism as a factor in development: implications for gender and work in Barbados' *Gender and Society* 1991 5 67-85.
- ¹⁴ Samarasuriya, S *Who needs Tourism? Employment for Women in the Holiday Industry of Sudugama, Sri Lanka*, Research Project Women and Development, Colombo and Leiden (1982).
- ¹⁵ de Kadt, E *Tourism: Passport to Development* Oxford University Press, Oxford (1979).
- ¹⁶ Britton, S 'Tourism, capital and place: towards a critical geography of tourism' *Society and Space* 1991 9 451-478.
- ¹⁷ Miller, D B and Branson, J 'Pollution in paradise: Hinduism and the subordination of women in Bali' in Alexander, P (ed) *Creating Indonesian Cultures* Oceania, Sydney (1989) 91-112.
- ¹⁸ Fairburn-Dunlop, P 'Gender, culture and tourism development in Western Samoa', in Kinnaird, V and Hall, D (eds) *Tourism: a Gender Analysis*. Wiley. Chichester and New York (1994) 121-141.
- ¹⁹ Lever, A 'Spanish tourism migrants: the case of Lloret de Mar' *Annals of Tourism Research* 1987 14(4) 449-47.
- ²⁰ Breathnach, P, Henry, M, Drea, S and O'Flaherty, M 'Gender in Irish tourism employment', in Kinnaird, V and Hall, D (eds) *op cit* ref 18, 52-73.
- ²¹ Hennessey, S 'Female employment in tourism development in South-west England', in Kinnaird, V and Hall, D (eds) *op cit* ref 18, 35-51.
- ²² Ireland, M 'Gender and class relations in tourism employment' *Annals of Tourism Research* 1993 20(4) 666-684.
- ²² Talbot, M *Women and Leisure* Sports Council/Social Sciences Research Council, London (1979).
- ²³ Stanley, L and Wise, S *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research* Routledge & Kegan Paul, London (1982).
- ²⁴ Wimbush, E and Talbot, M *Relative Freedoms: Women and Leisure* Open University Press, Milton Keynes (1988).
- ²⁵ Henderson, K A, Bialeschki, M D, Shaw, S M and Freysinger, V J A *Leisure of One's Own: a Feminist Perspective on Women's Leisure* Venture Publishing, State College, Pennsylvania (1989).
- ²⁶ Norris, J and Wall, G 'Gender and tourism' *Progress in Tourism, Recreation and Hospitality Management* 1994 6 57-78.
- ²⁷ Middleton, D *Victorian Lady Travellers* John Murray, London (1965).
- ²⁸ Allen, A *Travelling Ladies: Victorian Adventuresses* Jupiter, London (1983).
- ²⁹ Olds, E F *Women of the Four Winds* Houghton Mifflin, Boston (1985).
- ³⁰ Davies, M, Longrigg, L, Montefiore, L and Jansz, N (eds) *Half the Earth: Women's Experience of Travel Worldwide* Pandora, London (1986).

- ³¹ Aitken, M A *Girdle Round the Earth: Adventuresses Abroad* Constable, London (1987).
- ³² Clarke, I F 'Wandering women' *Tourism Management* 1988 9(1) 78-82, 9(2) 171-175, 9(3) 254-258, 9(4) 341-344.
- ³³ Birkett, D *Spinsters Abroad: Victorian Lady Explorers* Basil Blackwell, Oxford (1989).
- ³⁴ Keay, J *With Passport and Parasol: the Adventures of Seven Victorian Ladies* BBC Books, London (1989).
- ³⁵ Robinson, J *Wayward Women: a Guide to Women Travellers* Oxford University Press, Oxford (1990).
- ³⁶ Melchett, S *Passionate Guests: Five Modern Women Travellers* Heinemann, London (1991).
- ³⁷ Moss, M and Moss, G *Handbook for Women Travellers* Judy Piatkus, London (1987).
- ³⁸ Davies, M and Jansz, N (eds) *Women Travel: Adventures, Advice and Experience* Harrap Columbus, London (1990).
- ³⁹ Ferrari, M (ed) *International Places of Interest to Women* Phoenix, AZ (1991).
- ⁴⁰ McCarthy, A *Get Up and Go: a Travel Survival Kit for Women* Attic Press, Dublin (1992).
- ⁴¹ Zepatos, T *A Journey of One's Own: Uncommon Advice for the Independent Woman Traveller* Eighth Motivation Press, Portland, OR (1992).
- ⁴² Barnard, J *The Woman's Travel Guide: New York* Virago, London (1993).
- ⁴³ Belford, R *The Woman's Travel Guide: Rome* Virago, London (1993).
- ⁴⁴ Cullen, C *The Woman's Travel Guide: Paris* Virago, London (1993).
- ⁴⁵ Russell, M *The Blessings of a Good Thick Skirt: Women Travellers and Their World* Collins, London (1986).
- ⁴⁶ Hall, D and Kinnaird, V 'A note on women travellers', in Kinnaird, V and Hall, D (eds) *op tit* Ref 18, 188-209.
- ⁴⁷ Riley, P J 'Road culture of international long-term budget travellers' *Annals of Tourism Research* 1988 15(3) 313-328.
- ⁴⁸ Harrison, D (ed) *Tourism and the Less Developed Countries* Belhaven, London, and Halsted, New York (1992).
- ⁴⁹ Cohen, E 'The dynamics of commercialised arts: the Meo and Yeo of Northern Thailand' *J National Research Council of Thailand* 1983 15 1-34.
- ⁵⁰ Cohen, E 'Authenticity and commoditization in tourism' *Annals of Tourism Research* 1988 15 371-386.
- ⁵¹ MacCannell, D 'Staged authenticity: on arrangements of social space in tourist settings' *American J Sociology* 1973 79(3) 589-6(13).
- ⁵² MacCannell, D 'Reconstructed ethnicity: tourism and cultural identity in Third World communities' *Annals of Tourism Research* 1984 11 36-377.
- ⁵³ Swain, M 'Gender roles in indigenous tourism: *Kuna mola, Kuna yala* and cultural survival, in Smith, V (ed) *Hosts and Guests: an Anthropology of Tourism* 2nd edn University of Pennsylvania Press, Philadelphia (1989) 83-104.
- ⁵⁴ Swain, M 'Women producers of ethnic arts' *Annals of Tourism Research* 1993 20(1) 32-51
- ⁵⁵ McKean, P F 'Towards a theoretical analysis of tourism: economic dualism and cultural involution in Bali', in Smith, V (ed) *op cit* ref 53. 119-138.
- ⁵⁶ Picard, M 'Cultural tourism in Bali: cultural performance as tourist attractions' *Indonesia* 1990 49 37-74.

- ⁵⁷ Boynton, L 'The effects of tourism on Amish quilting design' *Annals of Tourism Research* 1986 13(3) 451-465.
- ⁵⁸ Edensor, T and Kothari, U 'The masculinisation of Stirling's heritage', in Kinnaird, V and Hall, D (eds) *op cit* ref 18, 164-185.
- ⁵⁹ Antrobus, P 'Gender issues in tourism' paper presented to the CTTC conference: Tourism and socio-cultural change in the Caribbean (1990), 25-28 June.
- ⁶⁰ Kousis, M 'Tourism as an agent of social change in a rural Cretan community' unpublished PhD thesis, University of Michigan, Ann Arbor (1984).
- ⁶¹ Kousis, M 'Tourism and the family in a rural Cretan community' *Annals of Tourism Research* 1989 16(3) 318-332.
- ⁶² Chant, S 'Tourism in Latin America: perspectives from Mexico and Costa Rica', in Harrison, D (ed) *op cit* ref 48, 85-101.
- ⁶³ Urry, J 'The tourist gaze and the environment' *Theory, Culture and Society* 1992 9 1-26.
- ⁶⁴ Mellor, M *Breaking the Boundaries: Towards a Feminist Green Socialism* Virago, London (1992).
- ⁶⁵ Plumwood, V *Feminism and the Mastery of Nature* Routledge, London (1993).
- ⁶⁶ Buckingham-Hatfield, S 'Addressing environmental issues in the 1990s: a gendered perspective' *West London Papers in Environmental Studies* 1994 2 27-34.
- ⁶⁷ Hall, D. R. 'Foreign tourism under socialism: the Albanian "Stalinist" model' *Annals of Tourism Research* 1984 11 539-555.
- ⁶⁸ Hall, D R 'North Korea opens to tourism: a last resort' *Inside Asia* 1986 9 21-23.
- ⁶⁹ Hall, D R 'Stalinism and tourism: a study of Albania and North Korea' *Annals of Tourism Research* 1990 17(1) 36-54.
- ⁷⁰ Hall, D R (ed) *Tourism and Economic Development in Eastern Europe and the Soviet Union* Belhaven, London and Halsted, New York (1991) 79-115, 259-277.
- ⁷¹ Britton, S 'The political economy of tourism in the Third World' *Annals of Tourism Research* 1982 9 331-338.
- ⁷² Selwyn, T 'Tourism, society and development' *Community Development J* 1992 27(4) 353-360.
- ⁷³ Nash, D 'Tourism as a form of imperialism', in Smith, V (ed) *op cit* ref 53, 37-52.
- ⁷⁴ Hoivik, T and Heiberg, T 'Centre-periphery tourism and self-reliance' *Int Social Science J* 1980 32(1) 69-98.
- ⁷⁵ Hall, C M *Tourism and Politics: Policy, Power and Place* Wiley, Chichester and New York (1994).
- ⁷⁶ Lee, W 'Prostitution and tourism in South-east Asia', in Redclift, N and Sinclair, M T (eds) *Working Women* Routledge, London (1991) 79-103.
- ⁷⁷ Hall, C. M. 'Sex-tourism in South-east Asia', in Harrison, D (ed) *op cit* ref 48, 64-74.
- ⁷⁸ Hall, C. M. 'Gender and economic interests in tourism prostitution: the nature, development and implications of sex-tourism in South-east Asia', in Kinnaird, V and Hall, D (eds) *op cit* ref 18, 142-163.
- ⁷⁹ Harrison, D 'Tourism and prostitution: sleeping with the enemy?' *Tourism Management* 1995 15(6) 435-443.
- ⁸⁰ Brown, F 'Sex tourism: a cause for concern' *Tourism Management* 1988 9(2) 94-95.

- ⁸¹ Mies, M *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* Zed, London (1986).
- ⁸² English, P E *The Great Escape? An Examination of North-South Tourism* North-South Institute, Ottawa (1986).
- ⁸³ Truong, T-D *Sex, Money and Morality: Prostitution and Tourism in Southeast Asia* Zed, London (1990).
- ⁸⁴ Mackie, V 'Divisions of labour: multinational sex in Asia', in McCormack, G and Sugimoto, Y (eds) *The Japanese Trajectory: Modernisation and Beyond* Cambridge University Press, Cambridge (1988) 218-232.
- ⁸⁵ Kikue, T 'Kisaeng tourism' *ISIS International Bulletin* 1979 13 23-25.
- ⁸⁶ Brown, N 'Beachboys as culture brokers in Bakau Town, The Gambia' *Community Development J* 1992 27(4) 361-370.
- ⁸⁷ Katz, C 'All the world is staged: intellectuals and the project of ethnography' *Society and Space* 1992 6(10) 495-510.

II

Género e Performances

5. O poder transformador da performance¹

Erika Fischer-Lichte

Tradução de Jacinta Bola

Fischer-Lichte, Erika. (2008). “The Transformative Power of Performance: a new aesthetics”. London & New York: Routledge, pp.19-31.²

A 24 de outubro de 1975, um evento curioso e memorável ocorreu na Galeria Krinzinger em Innsbruck. A artista jugoslava Marina Abramović apresentou a sua performance *Lips of Thomas*³. Começou por se despir, deixando cair todas as roupas. Depois foi até à parede do fundo da galeria, pendurou uma fotografia de um homem de cabelo comprido que se parecia com ela e emoldurou-a desenhando uma estrela de cinco pontas. Virou-se para uma mesa com uma toalha branca perto da parede, sobre a qual havia uma garrafa de vinho tinto, um frasco com 1kg de mel, um copo de cristal, uma colher de prata e um chicote. Instalou-se na cadeira e estendeu a mão para o pote de mel e a colher

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

² N.T.: “O poder transformador da performance” integra o primeiro capítulo da obra homónima *The Transformative Power of Performance: a new aesthetics*.

³ N.T.: *Os Lábios de Thomas*.

de prata. Lentamente, comeu o mel até esvaziar o frasco. Serviu o vinho tinto no copo de cristal e bebeu em longos tragos. Continuou até que a garrafa e o copo estivessem vazios. Depois partiu o copo com a mão direita, que começou a sangrar. Abramović levantou-se e dirigiu-se à parede onde a foto estava pendurada. De pé, encostada à parede, de frente para a audiência, cortou uma estrela de cinco pontas na pele do abdômen com uma lâmina de barbear. O sangue brotou dos cortes. Depois pegou no chicote, ajoelhou-se abaixo da fotografia, de costas para a audiência e começou a flagelar-se severamente nas costas, onde se formaram vergões ensanguentados. De seguida, deitou-se numa cruz feita de blocos de gelo, de braços abertos. Um radiador elétrico suspenso no teto estava de frente para a barriga dela. O calor desencadeava a saída do sangue dos cortes em forma de estrela. Abramović mantinha-se imóvel no gelo – obviamente pretendia aguentar a sua autotortura até que o radiador tivesse derretido o gelo todo. Depois de resistir por 30 minutos, sem sinal algum de abandonar a tortura, alguns membros da plateia não suportaram a provação dela. Dirigiram-se apressadamente para os blocos de gelo, pegaram na artista e cobriram-na com casacos. Depois removeram-na da cruz e levaram-na. Dessa forma coloram um fim à performance.

A performance tinha durado duas horas. Ao longo dessas duas horas, a artista e os espetadores criaram um evento que não foi imaginado nem legitimado pelas tradições e padrões das artes visuais e performativas. A artista não estava a produzir um artefacto por meio das suas ações; não estava a criar uma obra de arte fixa e transferível que pudesse existir independentemente dela. No entanto, as suas ações também não eram representativas. Ela não estava a atuar como uma atriz, desempenhando o papel de uma personagem dramática que come demasiado mel, bebe vinho excessivamente e inflige ferimentos de vários tipos no seu próprio corpo. Pelo contrário, Abramović estava mesmo a fazer mal a ela própria, abusando do corpo com a determinação de desprezar os seus limites. Ingeriu substâncias que, apesar de nutritivas em pequenas doses, sem dúvida causariam, em excesso, náusea e desconforto. Além disso, a audiência teve de inferir uma dor física

forte a propósito dos ferimentos externos severos que infligiu a si própria. Porém, a artista não demonstrou qualquer sinal de angústia – não gemeu, não gritou nem fez trejeitos. No geral, evitou qualquer sinal físico que expressasse desconforto ou dor. A artista limitou-se a realizar ações que alteravam perceptivelmente o seu corpo – alimentando-o com mel e vinho e infligindo-lhe danos visíveis – sem produzir sinais externos relativos aos estados internos induzidos por essas ações.

Isto colocou a audiência numa posição profundamente perturbada e agonizante que invalidou quer as convenções estabelecidas da performance teatral quer a capacidade de resposta humana a uma dada situação. Tradicionalmente, o papel de alguém que vai ao teatro ou a uma galeria de arte é definido como o de um observador ou de um espectador. Quem vai a uma exposição de arte a uma galeria, observa as obras em exibição a partir de distâncias variáveis, normalmente sem lhes tocar. Os espectadores de teatro acompanham o drama que se desenrola no palco, por vezes com sentimentos fortes de empatia, mas abstêm-se de interferir. Mesmo que uma personagem no palco (ex: Otelo) decida que vai matar outra (neste caso, Desdémona), o público sabe perfeitamente que o assassinato é apenas uma pretensão e que a atriz que executa o papel de Desdémona juntar-se-á, no final, ao ator que faz de Otelo nos agradecimentos finais da peça. Pelo contrário, as regras de vida do dia-a-dia exigem intervenção imediata se alguém ameaça magoar-se a si próprio ou a outrem – a não ser, talvez, que isto signifique pôr-se em risco de vida. Qual das regras deveria adotar o público da performance de Abramović? Ela infligiu ferimentos reais no próprio corpo e estava determinada a continuar com a tortura. Tivesse ela feito isto em qualquer outro espaço público e os espectadores provavelmente não teriam hesitado em intervir muito mais cedo. Mas, e neste caso? Várias considerações deverão ser tidas em conta. A intenção artística de Abramović exigia um certo respeito, assegurando que ela pudesse completar a performance, correndo o risco de destruir a “obra de arte”. Por outro lado, vê-la calmamente a ferir o próprio corpo parecia incompatível com as leis da empatia humana. Também é possível que Abramović quisesse forçar os espectadores a tomarem

o papel de *voyeurs*⁴ ou testar até onde podia ir antes que alguém a parasse. Que regras se deveriam aplicar aqui?

Ao longo da performance, Abramović criou uma situação em que a audiência ficou suspensa entre normas e regras de arte e as da vida do dia-a-dia, entre imperativos estéticos e éticos. Fez mergulhar a audiência numa crise que não podia ser superada com referência a padrões de comportamento convencionais. Inicialmente, a audiência respondeu com os sinais físicos que a performer se recusou a mostrar: sinais a partir dos quais reações internas poderiam ser deduzidas, tais como assombro incrédulo em relação ao que ela estava a comer e a beber, ou horror em relação à quebra do copo de cristal com a mão. Quando a artista começou a cortar-se com a lâmina de barbear, podiam ouvir-se os espetadores a suspender a respiração, em choque. Quaisquer que fossem as transformações que os espetadores sentiram naquelas duas horas – transformações que, de alguma forma, se manifestaram em expressões físicas – fluíram para e provocaram reações concretas. Para além disso, estas transformações tiveram consequências claras: os espetadores puseram um fim à provação da artista e, enquanto tal, concluíram a própria performance. A performance transformou os espetadores envolvidos em atores.

No passado, quando se falava no potencial da arte para transformar – referindo-se tanto ao artista quanto ao recetor – geralmente evocava-se a imagem do artista tomado pela inspiração ou portador da arte, desperto por uma experiência interna, bradando como o Apolo de Rilke: “Tu tens de mudar a tua vida”. De qualquer forma, houve sempre artistas que trataram os seus corpos abominavelmente. Histórias lendárias e autobiografias de artistas relatam privação de sono, consumo de drogas, uso excessivo de álcool e outras substâncias, assim como ferimentos autoinfligidos. Mas o tratamento violento que estes artistas infligiam nos seus corpos não era visto por eles como arte nem considerado

⁴ Parto da suposição de que os espetadores não são automaticamente *voyeurs*. No contexto do meu argumento, os espetadores tornam-se *voyeurs* quando procuram assistir a algo que não foi pensado para ser visto pelos seus olhos ou quando assistem de bom grado a algo que é antiético segundo critérios universais.

como arte por outros⁵. Fontes relevantes dos séculos XIX e XX revelam que tais práticas eram, quando muito, toleradas. Eram aceites como uma possível fonte de inspiração para o trabalho artístico, sancionadas como o preço a pagar pela obra de arte a que induziam – mas nunca validadas como arte em si.

De qualquer forma, existiram – e continuam a existir – domínios culturais que consideram práticas nas quais as pessoas se ferem ou expõem os seus corpos a danos sérios não só como “normais”, mas até como louváveis e exemplares. Isto aplica-se particularmente ao domínio dos rituais religiosos. Muitas religiões conferem uma santidade especial aos ascetas, eremitas, faquires, ou iogues, não só porque aguentam privações inimagináveis e põem os seus corpos sob grande risco, mas também porque ferem o corpo das maneiras mais tremendas. É ainda mais surpreendente que até haja movimentos em massa a adotar ocasionalmente estas práticas, como é o caso da flagelação. Como parte da prática individual e coletiva de freiras e monges a partir do século XI, a autoflagelação foi assumida de várias formas: nos séculos XIII e XIV, procissões de flagelantes atravessavam a Europa e conduziam o seu ritual publicamente em frente a grandes multidões; Ordens de penitência, predominantes particularmente em países latinos, orientavam os seus membros a flagelarem-se coletivamente em diversas ocasiões. A autoflagelação voluntária tem-se mantido como uma prática até aos dias de hoje nas procissões da Sexta-feira Santa em Espanha e em alguns sítios no sul de Itália, assim como nas procissões do Corpo de Deus e na liturgia da *Semana Santa*.

As descrições da vida quotidiana das freiras dominicanas no mosteiro Unterlinden perto de Colmar, feitas por Katharina von Gebersweiler no início do século XIV, revelam que a autoflagelação voluntária constituía uma parte fundamental, se não a culminação, da liturgia:

⁵ Uma exceção foi Antonin Artaud. Ele compreendeu a sua visão de um teatro de crueldade não no palco, mas no seu próprio corpo, violentado pelas drogas e por tratamentos de choques elétricos. Comparou o teatro a uma praga, culminando fosse na morte fosse na cura.

No final das orações da manhã e da tardinha, as irmãs permaneciam em pé no coro e rezavam até receberem um sinal para começar a adoração devota. Algumas torturavam-se dobrando os joelhos enquanto glorificavam a doutrina de Deus. Outras, consumidas pelo fogo do amor divino, eram incapazes de conter as lágrimas, que acompanhavam com lamentos devotos. Elas não se moviam até serem novamente impregnadas pela graça e encontrarem “a quem a minha alma tanto ama” (Cântico de Salomão 1:7). Outras, ainda, atormentavam a carne maltratando-a severa e diariamente – algumas com bastões de bétula, outras com chicotes com três ou quatro tiras com nós, um terceiro grupo com correntes de ferro, um quarto com flagelos cravados de espinhos. Durante o Advento e todo o período de jejum, as irmãs iam para a sala do capítulo e outros lugares apropriados depois das orações da manhã, onde espancavam severamente o corpo com os mais diversos instrumentos de flagelação até sangrar de tal modo que as chicotadas ressoavam por todo o mosteiro e, mais doce do que qualquer outra melodia, ascendiam aos ouvidos do Senhor⁶ (Ancelet-Hustache 1930 citado em Largier 2001:29).

O ritual da autoflagelação elevava as freiras acima da sua rotina monástica e oferecia a promessa de transfiguração. A violência infligida nos seus corpos juntamente com a transformação física evidente após a tortura, trazia um processo de transformação espiritual: “Àqueles que se aproximassem de Deus destas várias maneiras era garantida a iluminação do coração, os seus pensamentos seriam purificados, a sua paixão inflamada, a sua consciência tornar-se-ia clara e o seu espírito ascenderia a Deus” (Ancelet-Hustache, 1930, citado em Largier 2001: 30). A autoflagelação voluntária – o abuso físico que visa a transfiguração espiritual – é reconhecida pela Igreja Católica como uma prática de penitência até aos dias de hoje⁷.

⁶ Por esta referência, estou grata a Niklaus Largier.

⁷ Ver Bertaud 1957. Bertaud sustenta que a prática equilibrada da autoflagelação permite “àqueles que a praticam aproximarem-se com humildade do sofrimento de Cristo durante o seu castigo... As práticas de flagelação de modo nenhum fazem parte da espiritualidade monástica primitiva ou do cristianismo primitivo, onde as práticas reais de penitência eram o jejum, celibato e a privação do sono por meio da oração prolongada. Devem, portanto, ser vistas como exercícios estimáveis, praticados pelos santos desde que a sua popularidade começou a espalhar-se. Elas constituem hoje uma componente fundamental da vida religiosa” (citado em Largier 2001:40).

Um segundo domínio cultural que permite a lesão corporal ou o risco de esta acontecer, é o dos espetáculos das feiras. Por um lado, truques que “normalmente” levariam a ferimentos graves, milagrosamente parecem não atingir os artistas, tais como, comer fogo, engolir espadas ou perfurar a língua com uma agulha, para citar apenas alguns. Por outro lado, os artistas fazem coisas extremamente perigosas, expondo-se a perigos reais. O domínio dos performers reside precisamente na sua capacidade em desafiar esse perigo. Basta que a concentração baixe por uma fração de segundo para que o perigo sempre à espreita surja, numa atuação numa corda bamba sem rede, ou pela domesticação de animais predadores e cobras: o dançarino da corda bamba cai, o domador é atacado pelo tigre e o encantador de serpentes é mordido pela cobra. Esse é o momento que o público mais teme e pelo qual também aguarda febrilmente. Os seus medos mais profundos, fascinação e curiosidade sensacionalista são desencadeados nesse momento. Estes espetáculos são pouco acerca da transformação dos atores e, menos ainda, dos espetadores. Preferem demonstrar os poderes físicos e mentais fora do comum dos artistas e têm o objetivo de provocar o espanto e a admiração da plateia. São precisamente as mesmas emoções que também se apoderaram do público de Abramovi.

A segunda característica distintiva da performance de Abramović é a transformação dos espetadores em atores, para a qual também existem exemplos de diferentes domínios culturais. De interesse particular para o nosso contexto são os rituais penais do início do período moderno. Como Richard van Duermen demonstrou, os espetadores aglomeravam-se em redor do cadáver após uma execução, para tocar no corpo, no sangue, nos membros do falecido ou, até mesmo, no cordão letal. Esperavam que este tipo de contacto físico os curasse de doenças e fornecesse uma garantia para o próprio bem-estar e integridade corporal (1988: 161). A transformação de espetadores em atores ocorria na esperança de conseguirem uma alteração duradoura nos seus próprios corpos. Como tal, esta transformação teria um impulso completamente diferente daquela experimentada pelo público na performance de Abramović. Os espetadores não estavam preocupados com o seu

próprio bem-estar, mas com o da artista. As ações que transformaram os espetadores em atores, isto é, o contacto físico com a artista, pretendiam proteger a integridade corporal dela. Foram o resultado de uma decisão ética dirigida a outro, à artista.

Neste sentido, as ações da audiência também diferem fundamentalmente dos serões Futuristas, das *soirées* Dada e das “visitas guiadas” surrealistas do início do século XX, nas quais os espetadores se transformavam em atores. Neste caso, os espetadores eram provocados para a ação através de choques deliberados. A transformação do espetador em ator acontecia quase automaticamente, conforme especificado pela *mise en scène*, não era o resultado de uma decisão consciente por parte do espetador em questão. Relatos de tais eventos, bem como manifestos dos artistas falam destas condições. No seu manifesto *The Variety Theatre* (1913), por exemplo, Filippo Tommaso Marinetti coloca as seguintes sugestões para provocar o público:

Introduza surpresa e a necessidade de movimento entre os espetadores da primeira plateia, dos camarotes e do balcão. Algumas sugestões aleatórias: espalhe uma cola forte em alguns dos assentos, para que o espetador masculino ou feminino fique colado ao assento e faça todos rirem ... – Venda o mesmo bilhete a dez pessoas: engarrafamento, disputas e brigas. – Ofereça bilhetes gratuitos a senhores ou senhoras notoriamente desequilibrados, irritadiços ou excêntricos, e capazes de provocar alvoroços com gestos obscenos, beliscar mulheres ou outras aberrações. Polvilhe os assentos com pó para fazer as pessoas terem comichão e espirrarem, etc. (1973: 130).

Neste espetáculo artístico, os membros do público tornavam-se atores apenas pelo impacto do choque e pelo poder da provocação. Durante todo o tempo, eram observados com raiva, excitação, diversão ou malícia pelos outros espetadores e pelos organizadores. Na performance de Abramović, também, a passagem de alguns espetadores a atores, teria despertado emoções contraditórias nos espetadores remanescentes: vergonha por não terem a coragem de interferir; indignação ou até raiva pela conclusão prematura da performance, impedindo que se visse até que ponto a artista estaria disposta a ir na sua autotortura; ou alívio e satisfação por alguém

finalmente ter decidido terminar a provação da performer e, muito provavelmente, também a do público.⁸

Qualquer que tenha sido a avaliação final das semelhanças e das diferenças, a performance de Abramović exibiu elementos tanto de ritual quanto de espetáculo, isto é, insinuou tanto um contexto religioso como de feira. Na verdade, oscilou constantemente entre os dois. Foi ritualístico⁹ por engendrar uma transformação da performer e de alguns espetadores, mas careceu de uma mudança de *status* ou identidade reconhecida publicamente, como é frequente no caso dos rituais. Assemelhou-se a um espetáculo por provocar espanto e horror nos espetadores, chocando-os e seduzindo-os a tornarem-se *voyeurs*.

Uma performance deste tipo, passa ao lado das teorias estéticas tradicionais. Resiste veementemente às exigências da estética hermenêutica, que visa a compreensão da obra de arte. Neste caso, compreender as ações da artista era menos importante do que as experiências que ela teve ao executá-las e que foram geradas na plateia. Em suma, a transformação dos participantes na performance tornou-se fundamental.

Isso não significa que não havia nada para o público interpretar; os objetos usados e as ações executadas com os mesmos, poderiam de facto ser interpretados como signos. A estrela de cinco pontas, por exemplo, teria dado origem às mais diversas associações míticas, religiosas, culturais e políticas – para além de ser o símbolo da Jugoslávia socialista. Quando a artista emoldurou a fotografia com uma estrela de cinco pontas e depois cortou uma estrela correspondente no seu abdómen, o público poderia tê-la interpretado como um símbolo da ubiquidade do Estado. Esta ubiquidade manifesta-se no indivíduo através das leis, disposições e

⁸ É exatamente isto que a artista performativa Rachel Rosenthal pretende quando afirma: “Na arte performativa, o público, pelo seu papel de sádico, torna-se subtilmente na vítima. É forçado a suportar enfaticamente a situação do artista ou a examinar a sua própria resposta de voyeurismo e prazer, ou presunção e superioridade ... De qualquer forma, o artista detém as rédeas ... O público geralmente ‘desiste’ antes do artista” (1981-1982:24).

⁹ Ver a secção intitulada “Liminaridade e Transformação” [“Liminality and Transformation”] no Capítulo 6, para uma elaboração do termo “ritual”. N.T.: Capítulo 6 – “A performance como evento” [“The performance as event”].

injustiças; o público poderia ter interpretado as ações de Abramović como um símbolo da violência que o indivíduo sofre nas mãos do Estado e que se inscreve no corpo. Quando a performer usou uma colher de prata e um copo de cristal numa mesa posta com uma toalha branca, o público poderia recordar-se de atividades diárias num ambiente de classe média, enquanto o consumo excessivo de mel e de vinho também poderiam implicar críticas à sociedade capitalista e consumista. Ou, o público podia interpretar as mesmas ações como uma referência à Última Ceia. Neste contexto, a flagelação – que noutro contexto poderia aludir a práticas sexuais sadomasoquistas – seria uma referência à flagelação de Cristo e dos seus seguidores. Quando a artista se deitou na cruz de gelo com os braços abertos, o público provavelmente faria a ligação com a crucificação de Cristo. Até podem ter interpretado o ato de removê-la da cruz como a prevenção de uma reencenação histórica do autossacrifício ou como uma repetição da remoção da cruz. No seu todo, o público pode ter interpretado a performance como uma exploração da violência que podia ir da automutilação ao tipo de violência infligida em nome do Estado ou de comunidades religiosas. O público podia ter interpretado isso como uma crítica às condições sociais que permitem que o indivíduo seja sacrificado pelo Estado e exijam esse tipo de autossacrifício.

Por mais plausíveis que tais interpretações possam parecer em retrospectiva, permanecem incomensuráveis com o evento da performance. O público teria tentado tais interpretações apenas até um certo grau durante a performance. Os atos realizados pela artista não significaram simplesmente “beber e comer excessivamente”, “cortar uma estrela de cinco pontas no abdómen” ou “flagelar-se”; em vez disso, tornaram-se precisamente o que significavam. Estes atos constituíram uma realidade nova e singular para a artista e para o público, isto é, para todos os participantes da performance. Esta realidade não foi meramente interpretada pela audiência, mas antes de tudo experienciada. Provocou uma grande variedade de sensações nos espetadores, desde medo, choque, horror, nojo, náusea, ou tontura, até fascinação, curiosidade, simpatia, ou agonia, que os levou a ações que também constituíram a realidade. Pode-se assumir que os afetos acionados – suficientemente fortes para levar alguns espetadores a intervir – transcen-

deram, de longe, a possibilidade e o esforço de refletir, de constituir o significado e de interpretar os eventos. A preocupação central da performance não era compreendê-la, mas experimentá-la e lidar com essa experiência, que não podia ser ultrapassada ali e depois, pela reflexão.

Deste modo, a performance redefiniu duas relações de importância fundamental para a hermenêutica e para a estética semiótica: primeiro, a relação entre sujeito e objeto, observador e observado, espectador e ator; segundo, a relação entre a *materiabilidade* e a *semiotividade* dos elementos da performance, entre significante e significado.

Para a hermenêutica e para a estética semiótica, uma distinção clara entre sujeito e objeto é fundamental. O artista, sujeito 1, cria um artefacto distinto, fixo e transferível que existe independentemente do seu criador. Esta condição permite que o espectador, sujeito 2, o torne objeto da sua percepção e interpretação. O artefacto fixo e transferível, isto é, a natureza da obra de arte, como um objeto, assegura que o observador possa examiná-lo repetidamente, descobrir continuamente novos elementos estruturais e atribuir-lhe diferentes significados.

Na performance de Abramović esta possibilidade não foi dada. A artista não produziu um artefacto, mas trabalhou e mudou o seu próprio corpo diante dos olhos do público. Em vez de uma obra de arte com existência independente da artista e dos destinatários, ela criou um evento que envolveu todos os presentes. Aos espectadores também não foi apresentado um objeto distinto para perceber e interpretar; em vez disso, ficaram todos envolvidos numa situação comum, aqui e agora, transformando todos os presentes em atuantes. As suas ações desencadearam reações fisiológicas, afetivas, volitivas, energéticas e motoras que motivaram novas ações. Através deste processo, a relação entre sujeito e objeto foi estabelecida não como dicotômica, mas como oscilatória. As posições do sujeito e do objeto deixaram de ser claramente definidas ou distintas uma da outra. Terão os espectadores estabelecido uma relação entre eles próprios e Abramović como co-sujeitos ao removerem a artista da cruz de gelo, ou, em vez disso, teria esse ato, realizado sem ela o solicitar ou explicitamente o aprovar, trans-

formado Abramović num objeto? Ou pelo contrário, os espetadores estavam a atuar como fantoches, como objetos da artista? Não há respostas definitivas para estas questões.

A transformação da relação sujeito–objeto está intimamente ligada à mudança na relação entre materialidade e leitura semiótica, significante e significado. Para a hermenêutica e para a estética semiótica, cada aspeto de uma obra de arte é visto como um signo. Isso não implica que ignorem a materialidade de uma obra de arte. Pelo contrário, a cada detalhe do material é dada uma atenção especial. No entanto, tudo o que é perceptível acerca do material é definido e interpretado como um signo: as camadas de tinta e a nuance específica da cor numa pintura, tanto quanto o tom, a rima e a métrica de um poema. Assim, cada elemento torna-se num significante ao qual podem ser atribuídos significados. Todos os aspetos de uma obra de arte são incorporados nessa relação significante–significado, enquanto um número variável de significados pode ser atribuído ao mesmo significante.

Qualquer espetador da performance de Abramović poderia ter efetuado os processos relevantes de anexar significados a objetos e ações, como demonstrado pelas interpretações de um espetador fictício mencionadas acima. Ao mesmo tempo, as reações físicas dos espetadores foram um resultado direto da sua perceção das ações de Abramović, mas não dos possíveis significados que essas ações podiam ter. Quando Abramović cortou a pele em forma de estrela, os espetadores não sustiveram a respiração ou sentiram-se enjoados porque interpretaram isso como a inscrição da violência do Estado no corpo, mas porque viram o sangue e imaginaram a dor nos seus próprios corpos. O que os espetadores perceberam afetou-os fisicamente de forma imediata. A materialidade das ações dominou os atributos semióticos. Como tal, essa materialidade não é para ser vista como um excesso corporal, no sentido de um excedente não resolvido que não podia ser trabalhado nos significados que foram atribuídos a essas ações. Antes, a materialidade das ações de Abramović, precedeu todas as tentativas de interpretá-las além da sua autorreferencialidade. Não cederam nem se dissolveram num signo, mas evocaram um efeito específico nos seus próprios termos e não como resultado do seu *status* semiótico. Este mesmo efeito – suste a respiração, a sen-

sação de náusea – iniciou o processo de reflexão para o público. Em vez de pensarem nos possíveis significados que as ações de Abramović implicavam, os espetadores questionavam-se como tinham reagido e o porquê dessa reação. Como é que o efeito e significado se relacionam neste caso?

Por um lado, as relações mutáveis entre sujeito / objeto e materialidade / semiótica geradas por *Lips of Thomas*, de Marina Abramović, realinham a interligação entre sentimento, pensamento e ação, que será explorada mais tarde. Em todos os acontecimentos no palco, os espetadores foram admitidos não apenas como sujeitos com sentimentos e pensamentos, mas também como atuantes – como atores.

Além disso, este tipo de mudança faz com que a distinção tradicional entre estética da produção, obra¹⁰ e receção, como três categorias heurísticas, pareça questionável, senão obsoleta. Deixa de existir uma obra de arte independente do seu criador e destinatário; em vez disso, lidamos com um *evento* que a todos envolve – ainda que em graus e capacidades diferentes. Se “produção” e “receção” ocorrem ao mesmo tempo e no mesmo lugar, isso torna ineficazes os parâmetros desenvolvidos para uma estética que distingue produção, obra e receção. No mínimo, devemos reexaminar a sua adequação.

Isto torna-se ainda mais urgente já que *Lips of Thomas* não foi o único nem o primeiro evento de arte a redefinir estas duas relações. No geral, a arte ocidental experimentou uma reviravolta performativa¹¹ omnipresente no início dos anos 1960, que não só tornou cada forma de arte mais performativa, mas levou igualmente à criação de um novo género de arte, a chamada arte da ação e da performance. As fronteiras entre estas diversas formas de arte tornaram-se cada vez mais fluidas – cada vez mais artistas passaram a criar eventos em vez de obras de arte, sendo impressionante a frequência com que eram realizados como performances.

¹⁰ Vou utilizar os termos “trabalho”, “trabalho artístico” e “obra de arte” como o equivalentes da palavra alemã *Werk* como em *Werkaesthetik*.

¹¹ Ver Capítulo 2 para uma elaboração da minha aplicação do termo “performativo”. N.T.: Capítulo 2 – “Explicando conceitos: performatividade e performance” [“Explaining concepts: Performativity and performance”].

As artes visuais tiveram uma abordagem performativa desde cedo com a *action painting*¹² e a arte corporal, mais tarde também com as esculturas de luz, instalações de vídeo e assim por diante. Os artistas apresentavam-se diante de uma plateia através de atos de pintura, exibindo os seus corpos decorados, ou atuando neles próprios de outras formas. Como alternativa, o espectador era convidado a circular entre as exposições e a interagir enquanto outros visitantes assistiam. Visitar uma exposição muitas vezes significava, portanto, participar de uma performance. Além disso, também dava a oportunidade de experimentar a atmosfera específica dos vários espaços circundantes¹³.

Mais particularmente, artistas plásticos como Joseph Beuys, Wolf Vostell, o grupo FLUXUS ou os Acionistas Vienenses, estavam na vanguarda desta nova forma de arte da ação e da performance. Desde o início da década de 1960, as várias ações de Hermann Nitsch, como rasgar um cordeiro em pedaços, permitiram não apenas aos atores, mas também aos outros participantes, entrar em contacto com objetos tabu, proporcionando experiências particularmente sensuais. Por diversas vezes o público de Nitsch se envolvia fisicamente nas suas ações, levando, repetidamente, à transformação dos espectadores em atores. Foram borrifados com sangue, fezes, água suja e outros fluidos e foram convidados a chafurdar no sangue, desventrar o cordeiro, comer carne e beber vinho.

Os artistas do FLUXUS também iniciaram as suas ações no início dos anos 1960. O seu terceiro evento, realizado no Auditorium Maximum da Universidade de Tecnologia de Aachen, a 20 de julho de 1964¹⁴, intitulado *Ações / Agit-pop*¹⁵ / *De-collage / Happening / Eventos / Anti-arte / L'autrisme / Arte total / Refluxus* –

¹² N.T.: Pintura gestual.

¹³ Para uma análise detalhada sobre espaços atmosféricos, ver a secção intitulada “Atmosferas” [“Atmospheres”] no Capítulo 4. N.T.: Capítulo 4 – “A geração performativa da materialidade” [“The performative generation of materiality”].

¹⁴ Esta data teria sido de grande importância para um público alemão, pois era o vigésimo aniversário da tentativa fracassada do assassinato de Adolf Hitler pelo líder da resistência Claus von Stauffenberg. Stauffenberg foi posteriormente condenado à morte e executado juntamente com vários outros conspiradores.

¹⁵ N.T.: *Agit-pop* é um termo de origem russa que significa agitação e propaganda. Assim, *agit-pop* constitui um movimento de agitação e propaganda revolucionários que partem da cultura e arte *pops*.

Festival der Neuen Kunst [Festival de Nova Arte], reuniu os artistas do FLUXUS, Eric Andersen, Joseph Beuys, Bazon Brock, Stanley Brouwn, Henning Christiansen, Robert Filliou, Ludwig Gosewitz, Arthur K pcke, Tomas Schmit, Ben Vautier, Wolf Vostell e Emmett Williams. Na sua a o, *Kukei, akopee – Nein!, Braunkreuz, Fettecken, Modellfettecken*, Beuys causou agita o após o seu gesto majestoso de segurar, horizontalmente sobre a sua cabeça, um bastão de cobre envolto em feltro, possivelmente derramando ácido clorídrico (as circunstâncias exatas não são claras de acordo com declara o do procurador na investiga o sobre o caso de 1964–1965). Os estudantes invadiram o palco em resposta. Um deles deu socos na cara de Beuys várias vezes, de tal forma que o sangue escorreu do nariz para a sua camisa branca. Já coberto de sangue e ainda a sangrar do nariz, Beuys abriu uma grande caixa de chocolates e atirou-os para o público. Rodeado por gritos e agita o frenéticos, Beuys levantou um crucifixo com a mão esquerda, enquanto levantava a mão direita como se fosse parar o caos (Schneede 1994: 42–67). Aqui, também, a questão era negociar a rela o entre os participantes; mais uma vez, a corporalidade dominou a semiótica.

Na música, a mudança para a performance já tinha sido estabelecida no início dos anos 1950 com os eventos e peças de John Cage (Fischer-Lichte 1997: 233-40)¹⁶. Os seus áudio-eventos consistiam numa variedade de a es e sons – especialmente os produzidos pelos próprios ouvintes – enquanto o músico, por exemplo o pianista David Tudor em *4’33”* (1952), não tocava uma única nota. Nos anos 1960, os compositores começaram a escrever, cada vez mais, instru es para os músicos nas partituras, especificando movimentos que seriam visíveis para a plateia. A natureza performativa dos concertos foi sendo assim posta em destaque. Outros indícios podem ser encontrados nos termos utilizados para denominar “música c nica” (Karlheinz Stockhausen), “música visual” (Dieter Schnebel), ou “teatro instrumental” (Mauricio Kagel), muitas vezes cunhados por compositores. Estas abordagens aos concertos enquanto eventos propiciaram uma nova rela o entre músicos e ouvintes (Christa Bruestle 2001: 271–83).

¹⁶ Refiro-me especificamente ao “Evento Sem Título” (“Untitled Event”), que ocorreu no Black Mountain College em 1952.

Na literatura, a mudança para a arte da performance é evidente dentro do género, por exemplo, nas novelas “interativas” que transformam os leitores em autores ao oferecer uma vasta gama de materiais a serem combinados à vontade de cada um (Schmitz-Emans 2002: 179–207). Mas também se manifesta no enorme número de leituras literárias, seguidas por audiências que querem ouvir a voz do poeta/escritor, tais como a leitura espetacular de Günter Grass em *The Flounder*, na qual ele foi acompanhado por um percussionista (a 12 de junho de 1992, no Teatro Thalia em Hamburgo). Contudo, o público não é atraído apenas por leituras de autores vivos, as leituras de obras de poetas há muito falecidos são igualmente populares. Alguns exemplos proeminentes incluem a interpretação de Edith Clever de *The Marquise of O*, de Heinrich von Kleist (1989), a leitura dos contos de fadas dos Grimm por Bernhard Minetti, *Bernhard Minetti Conta Contos de Fadas* (1990), ou o evento *Lendo Homero*, que o grupo Angelus Novus apresentou na Casa do Artista de Viena, em 1986. Os membros do grupo revezaram-se para ler os 18.000 versos da *Ilíada* em 22 horas sem intervalo. Cópias da *Ilíada* foram colocadas em várias salas, convidando o ouvinte errante – acompanhado pela voz que lia – a ler também. A diferença entre ler literatura e ouvi-la a ser lida – entre leitura como descodificação de um texto e leitura como performance – tornou-se aqui evidente. Além disso, a atenção dos ouvintes virava-se para a materialidade específica da voz que lia no momento, para o seu timbre, volume e intensidade, que se destacava de forma inconfundível sempre que um leitor era substituído por outro. Aqui, a literatura enfaticamente concretizou-se como performance, à medida que ganhava vida através das vozes dos leitores presentes e se infiltrava na imaginação dos ouvintes fisicamente presentes, apelando aos seus vários sentidos. Cada voz não funcionava apenas como meio para o texto, precisamente porque os leitores iam mudando, cada voz emergia com clareza na sua peculiaridade e influenciava os ouvintes com um imediatismo que superava o significado das palavras ditas. Além disso, o fator tempo moldou a performance. O longo período de 22 horas não só modificou a percepção dos participantes como também os tornou conscientes dessa modificação. A passagem do tempo era conscientemente reconhecida como con-

dição para a percepção que despoletava a reflexão e, em particular, para a ocorrência de transformações emocionais. Os participantes relataram, mais tarde, que sentiram mudanças em si no decurso do evento (Steinweg, 1986).

Nos anos 1960, o teatro também experienciou uma mudança em direção à performance. Era defendida, especificamente, uma redefinição da relação entre atores e espetadores. *Offending the Audience*¹⁷, de Peter Handke, encenado por Claus Peymann, estreou no Teatro de Turm, em Frankfurt, durante a primeira “*Experimenta*” (3 a 10 de junho de 1966). Pretendia redefinir o teatro ao redefinir a relação entre ator e espetador. O teatro já não era mais concebido como representação de um mundo fictício, que a audiência, por sua vez, deveria observar, interpretar e compreender. Algo iria acontecer *entre* os atores e os espetadores e isso constituía o teatro. Era crucial que *algo* acontecesse entre os participantes, sendo menos importante *o quê* exatamente. O objetivo já não consistia na criação de um mundo fictício, no âmbito do qual os canais de comunicação se limitassem ao palco, isto é, entre personagens dramáticas, para que a base da comunicação teatral externa entre atores e público acontecesse. A relação crucial seria aquela formada entre os atores e os espetadores. Os atores moldavam e testavam esta relação, abordando diretamente os membros da audiência e maltratando-os chamando-lhes “lerdos”, “aldrabões”, “ateus”, “hipócritas” e “vira-casacas” (Handke 1969:30). Através dos seus movimentos, estabeleciam também relações espaciais específicas com membros particulares da audiência, apontando o dedo, voltando-se deliberadamente para eles ou contra eles. O público, por sua vez, também respondia ativamente: batendo palmas, levantando-se, saindo da sala, comentando, subindo ao palco, discutindo com os atores, e por aí adiante.

Todos os participantes pareciam concordar que o teatro era especificamente orientado para o processo em si – através das ações dos atores, com o objetivo de criar relações específicas com o público, e por meio das reações dos membros da audiência, que ora apoiavam a relação proposta pelos atores, ora a modificavam ora a procuravam desfazer. Negociar a relação entre palco e au-

¹⁷ N.T.: *Insultando o Público*.

ditório para constituir a realidade do teatro era de importância crucial. Em primeiro lugar, as ações dos atores e dos espetadores significavam apenas o que realizavam. Elas eram autorreferenciais. Sendo simultaneamente autorreferenciais e constitutivas da realidade, elas, juntamente com todos os outros exemplos descritos até agora, podem ser chamadas de “performativas” no sentido de J. L. Austin¹⁸.

Na noite de estreia, os processos de negociação ocorriam concomitantemente. Os espetadores assumiam o papel de atores, atraindo a atenção dos atores do palco e dos outros espetadores através das suas ações e comentários. Eles, quer se recusavam a continuar a negociar a situação, deixando o teatro, quer cediam aos atores, ao sentarem-se novamente como repetidamente solicitado. Na segunda noite, no entanto, a situação saía do controle quando alguns membros da plateia subiam ao palco para participar da “atuação” e recusavam as propostas contrárias dos atores e do encenador. Este último finalmente interrompeu as negociações e tentou impor a sua própria definição de relações teatrais, empurrando os espetadores para fora do palco (Rischbieter 1966: 8–17).

O que teria acontecido aqui? Era óbvio que o encenador Claus Peymann e os espetadores que invadiram o palco tinham começado com diferentes noções sobre o teatro. Peymann agiu de acordo com a suposição de que tinha encenado um texto literário que se preocupava com a relação entre atores e espetadores. Para ele, isso não implicava automaticamente a possibilidade de negociar verdadeiramente a relação ator/espetador. Ele tinha criado uma “obra de arte”, que era para ser apresentada ao público. Este, por sua vez, tinha permissão para expressar o seu agrado ou desagrado para com a sua “obra”, batendo palmas, escarnecendo, comentando, etc. Mas negou-lhes o direito de interferirem fisicamente no seu trabalho e alterá-lo através de ações. Para Peymann, a subida dos espetadores ao palco foi um assalto à natureza da sua produção encenada. Questionava a sua autoridade e autoria. Por fim, insistiu numa tradicional relação sujeito-objeto.

¹⁸ Ver Capítulo 2. N.T.: Capítulo 2 – “Explicando conceitos: performatividade e performance” [“Explaining concepts: Performativity and performance”].

Baseado no consenso ostensivo de que o teatro é constituído e definido pela relação entre atores e espetadores, o público, pelo contrário, entendeu a performance não primariamente como uma obra de arte – tradicionalmente avaliada com base na aplicação dos meios teatrais a um texto dramático – mas como um evento. O público quis repensar a fundo a relação entre atores e espetadores, abrindo a possibilidade da inversão de papéis. De acordo com eles, a performance só teria sucesso como evento se houvesse igual participação dos espetadores. Para eles, a performatividade proposta pela performance não seria realizada por meio de ações convencionais como, por exemplo, bater palmas, escarnecer ou comentar, mas através de uma redefinição estrutural genuína e de um resultado em aberto, incorporando a inversão de papéis.

Embora a intervenção de Peymann tenha procurado salvar e restaurar a integridade da sua obra de arte, levou, em vez disso, ao fracasso da performance como um evento, pelo menos na perspectiva dos espetadores que foram empurrados para fora do palco. Em contraste, o teatro de vanguarda americano, como o *Living Theatre*¹⁹ de Julian Beck e Judith Malina (desde *The Brig*, 1963) ou o *Environmental Theater*²⁰ de Richard Schechner e o seu *Performance Group*²¹ (fundado em 1967), incorporaram a participação do público nas suas programações. A audiência não só era autorizada a participar como convidada explicitamente a fazê-lo. O contacto físico com os atores, assim como com outros espetadores, era ativamente encorajado a fim de alcançar um tipo de ritual comunitário, como exemplificado em *Paradise Now* (Avignon, 1968), pelo *Living Theatre* e pelo *Dionysus* em 69 (Nova York, 1968), pelo seu coletivo *Performance Group* (Beck 1972; Beck & Malina 1971; Schechner 1973, 1970). A relação redefinida entre atores e espetadores andou de mãos dadas com uma troca no *status* semiótico das ações e respetivos significados potenciais. Neste caso, foi favorecida a experiência de fisicalidade vivenciada por todos os participantes e as suas respostas à mesma, desde as reações fisiológicas, afetivas, energéticas e motoras até às experiências sensuais intensas que se seguiram.

¹⁹ N.T.: *Teatro Vivo*.

²⁰ N.T.: *Teatro Ambiental*.

²¹ N.T.: *Grupo de Performance*.

A dissolução de fronteiras nas artes, proclamada e observada repetidamente por artistas, críticos de arte, estudiosos de arte e filósofos, pode ser definida como uma mudança performativa. Seja arte, música, literatura ou teatro, o processo criativo tende a ser realizado como performance. Em vez de criar obras de arte, os artistas produzem cada vez mais eventos que envolvem não apenas a si mesmos, mas também os observadores, ouvintes e espetadores. Assim, as condições para a produção e receção da arte mudaram num aspeto crucial. O ponto fulcral destes processos já não é a obra de arte, separada e independente do seu criador e recetor, surgindo como um objeto das atividades do criador-sujeito, sendo confiada à perceção e interpretação do sujeito destinatário. Em vez disso, lidamos com um evento, acionado e encerrado pelas ações de todos os sujeitos envolvidos – artistas e espetadores. Desta forma, a relação entre os *status* material e semiótico dos objetos na performance e a sua utilização nesse contexto mudaram. O *status* do material não se funde com o *status* do significante; ao contrário, o primeiro separa-se do segundo para reivindicar uma vida própria. Com efeito, objetos e ações não dependem mais dos significados que lhes são atribuídos. Como eventos que revelam estas características especiais, a performance artística abre a possibilidade para que todos os participantes experimentem uma metamorfose.

As teorias estéticas predominantes praticamente não abordam a mudança performativa nas artes – mesmo que ainda possam ser aplicadas em alguns aspetos. No entanto, são incapazes de compreender o seu ponto chave – a transformação de uma obra de arte num evento. Entender, analisar e elucidar essa mudança requer um novo conjunto de critérios estéticos, adequado para descrever as características específicas da performance – uma estética do performativo.

Referências Bibliográficas

- Beck, J. (1972) *The Life of the Theatre*, San Francisco: City Lights Publishers.
- Beck, J. and Malina, J. (1971) *Paradise Now*, New York: Vintage Books.
- Bertaud, E. (1957) *Discipline: Dictionnaire de la spiritualite 3*. Paris: Beauchesne.
- Bruestle, C. (2001) "Performance/Performativitaet in der neuen Musik," in E. Fischer-Lichte and C. Wulf (eds), *Theorien des Performativen*, Paragrana, vol. 10, no. 1: 271–83.
- Duelmen, R. van (1988) *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale der fruehen Neuzeit*. Munich: C.H. Beck.
- Fischer-Lichte, E. (1997) *The Show and the Gaze of Theatre*, Iowa City: University of Iowa Press.
- Handke, P. (1969) *Offending the Audience*, trans. M. Roloff, in P. Handke, *Kaspar and other Plays*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Largier, N. (2001) *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung*, Munich: C.H. Beck.
- Marinetti, F.T. (1913) "The Variety Theatre," trans. R.W. Flint; reprinted in U. Apollonio (ed.) (1973) *Futurist Manifestos*, London: Thames and Hudson: 126–31.
- Rischbieter, H. (July 1966) "Experimenta. Theater und Publikum neu definiert," *Theater heute* 6: 8–17.
- Rosenthal, R. (Winter 1981/2) "Performance and the Masochist Tradition". *High Performance*: 20-5.
- Schechner, R. (1970) *Dionysus in 69*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Schechner, R. (1973) *Environmental Theater*, New York: Hawthorn Books.
- Schmitz-Emans, M. (2002) "Labyrinthbuecher als Spielanleitungen," in E. Fischer-Lichte and G. Lehnert (eds), [(v)er] SPIEL [en] Felder – Figuren – Regeln, Paragrana, vol. 11, no. 1: 179–207.
- Schneede, U. M. (1994) *Joseph Beuys – Die Aktionen*, annotated bibliography of works with photographic documentation, Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz.
- Steinweg, R. (1986) "Ein 'Theater der Zukunft.' Ueber die Arbeit von Angelus Novus am Beispiel von Brecht und Homer," *Maske und Kothurn*, no. 34: 20–9.

6.

Condições da luta cultural¹

Lisa Lewis

Tradução de Joana Pereira

Lewis, Lisa A. (1990). "Conditions of Cultural Struggle", *Gender politics and MTV: Voicing the difference*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 55-71.

A MTV mostrou ter uma intervenção significativa nas ideologias do rock e da adolescência que apoiaram o canal tacitamente. Embora o conceito e as linhas orientadoras do formato do canal tenham sido desenhadas para professar a sua fidelidade ao rock, as suas origens corporativas e motivações comerciais (tornadas manifestas no uso do modelo de publicidade para o design de programação do canal) eram um sinal para os aficionados do rock de que a MTV estava a operar de forma contrária à ideologia do rock. À luz dessa contradição interna, com a qual estava imbuída, a MTV desenvolveu um sistema textual de interpelação do género masculino para sublinhar o seu compromisso com a ideologia do rock e evitar a perda desse público. Mas, ao fazê-lo, deu forma visual ao enviesamento masculino do rock. Inclinou-se na direção das mais perigosas repercussões da ideo-

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

logia do rock – a exclusão e desvalorização de músicos e públicos femininos – e revelou ter um projeto com a intenção de perpetuar a condição social de desigualdade de género.

Embora se acredite comumente que as carreiras dos músicos nascem da capacidade natural ou da dedicação a um programa de treino sistematizado, na verdade, algumas pessoas, pela sua posição social, têm maiores oportunidades para desenvolver o seu talento. A música não é nem nunca foi livre dos conflitos e das contradições sociais que caracterizam a sociedade como um todo. A música desenvolveu-se como uma arena cultural em cumplicidade com as relações hegemónicas² da regra patriarcal. O consentimento público para a desigualdade de género, no âmbito mais amplo da vida social, foi gerado em parte pela criação da desigualdade de género na música. Como consequência, os músicos do género feminino foram discriminados ao longo do tempo simplesmente por serem membros de um grupo subordinado. As diferenças de género na música impediram que as mulheres se expressassem plenamente e estabelecessem ligações emocionais profundas com outras mulheres através da música.

² O'Sullivan, Hartley & Saunders (1983, p. 102) definem a hegemonia da seguinte forma: “Um conceito desenvolvido por Gramsci (1971) e retomado nos Estudos Culturais, que se refere principalmente à capacidade, em certos períodos históricos, das classes dominantes em exercer liderança social e cultural, e por esses meios, – e não por coerção direta das classes subordinadas – manter o seu poder sobre a direção económica, política e cultural da nação. O aspeto crucial da noção de hegemonia é que não opera forçando as pessoas contra a sua vontade consciente ou melhor julgamento ao conceder poder aos já poderosos, mas descreve uma situação em que o nosso consentimento é buscado ativamente através de formas de entender o mundo que se encaixam nos interesses da aliança hegemónica de classes ou no “bloco de poder”.

“*Empty Garbage Before Dad Flips*”^{3 4}

Durante grande parte da história da humanidade, o acesso à educação musical e a toda a gama de criação musical foi negado a mulheres e a raparigas. As primeiras instituições de ensino reservavam a educação musical para os estudantes do sexo masculino. A impossibilidade de acesso precoce a oportunidades de formação musical para raparigas e mulheres foi descrita por Jane Bowers e Judith Tick (1986, pp. 4-5) na introdução da sua antologia sobre mulheres e história da música: “Durante a maior parte do séc. XV e o início do séc. XVI, as mulheres virtualmente não tinham acesso aos dois principais meios de se adquirir uma educação musical completa – estudar numa escola da catedral ou ser aprendiz de um mestre.”

Eva Rieger (1985) descreveu a exclusão das mulheres desde a criação musical até à origem das instituições oficiais da música. Na Idade Média, as igrejas tinham a prática oficial de impedir as mulheres de participarem nos ritos litúrgicos, criando efetivamente uma fronteira de género para a cultura da “alta música”. As freiras estavam autorizadas a fazer música no ambiente isolado do convento, garantindo uma forma isolada e desvalorizada de participação feminina na música religiosa. Esta tradição de exclusão na música religiosa é irónica à luz do facto de, nos anos mais recentes, as igrejas se terem tornado o primeiro local em que uma rapariga com talento musical canta em/para o público. A secularização da música e a fragmentação do poder religioso ao longo dos tempos deram às mulheres a oportunidade de cantar nos coros de igreja. Este tem sido o padrão de repressão do músico

³ N.T. “E/G/B/D/F – **Every Girl (and) Boy Does Fine**” corresponde a uma mnemónica de origem inglesa usada no sistema de aprendizagem musical para facilitar a aprendizagem das cifras de notas musicais. No entanto, neste contexto, é impossível realizar uma tradução lógica e coerente do dispositivo mnemónico inglês, pois as letras que compõem a cifra não são equivalentes na frase em português, não produzindo, assim, o efeito desejado *a priori* pela versão inglesa.

⁴ A professora de música Elaine McCauley de Tucson, Arizona, informou-me que este dispositivo mnemónico clássico para aprender a posição das notas numa pauta musical foi atualizado pelos seus alunos de guitarra do género masculino, para “**Empty Garbage Before Dad Flips**”, esta é uma frase que perpetua o foco central nos rapazes e nos homens, uma vez que referenciam as obrigações de um filho e as regras paternas. Ainda assim, com respeito pela versão original, uma simples alteração corrigiria o preconceito de género, “**Every Girl (and) Boy Does Fine**”.

do género feminino. Quando a exclusão total das mulheres é impossível, uma esfera de criação é estabelecida à parte e, depois, sistematicamente desvalorizada. Só quando se dá a desvalorização de uma área social que faz uso da música é que é dado um lugar dentro dela aos músicos do género feminino.

Rieger (1985) também descreveu o desenvolvimento inicial de uma ideologia que separava a atividade de execução musical da de composição musical. O valor artístico estava ligado à composição e os programas superiores de formação, de acesso exclusivo aos homens, privilegiavam a escrita e a direção musical. Confrontada com a composição, a interpretação da música através da performance era menos valorizada, tal como o eram os próprios intérpretes. A tendência era que mulheres músicas se tornassem intérpretes e não compositoras, porque “às mulheres sempre foi dada permissão para estar na primeira linha apenas nas áreas onde a criatividade era considerada de importância secundária” (Rieger 1985, p. 136). A divisão ideológica entre composição e performance serviu para desvalorizar o papel das mulheres na produção musical e lançar dúvidas sobre a criatividade feminina. A construção da superioridade masculina na criação musical tornou-se ainda mais credível através de afirmações de que as mulheres tinham uma deficiência criativa “natural”. A ideologia da composição criativa foi eficaz na eliminação de muitas mulheres da história da música. Antes da era moderna das técnicas de gravação, a performance era uma forma criativa efémera. Pelo contrário, as composições musicais eram escritas e, portanto, podiam ser transmitidas ao longo de gerações de músicos. Ainda hoje, a ideologia da composição criativa e da performance não criativa, gerada há séculos, persiste na crítica da música popular contemporânea e é recuperada para ser posta ao serviço da subordinação de músicos do género feminino. As vocalistas que não escrevem as suas próprias canções ou não tocam instrumentos são muitas vezes consideradas de talento menor e, levando essa lógica ao extremo, nem sequer são consideradas músicos.

A arte musical feminina também foi prejudicada por tentativas bem-sucedidas de misturar a criação musical feminina com papéis sociais femininos. Com a formação da burguesia no séc.

XVIII, novas e poderosas associações foram criadas entre as mulheres burguesas, o lar e a família. Michelle Rosaldo (1974) observou que nas sociedades em que existe uma separação altamente elaborada entre a esfera pública e a doméstica, a desigualdade de gênero é maior⁵³ e, à medida que a ideologia da domesticidade feminina se começou a afirmar na burguesia, os nichos musicais para as mulheres ficaram mais definidos. A formação musical para raparigas focou-se simultaneamente no apoio à distinção de classe e à diferença de gênero. Tocar piano e cantar eram vistos como formas apropriadas de expressão musical feminina porque eram mais facilmente incorporadas no papel da mulher burguesa na família: “Era importante para o prestígio de um homem que a sua esposa soubesse entreter os seus convidados com música e, claro, a educação musical da filha servia como um bom investimento para um casamento vantajoso” (Rieger, 1985, p. 141). Só no início do séc. XX se começou a permitir a participação de mulheres em orquestras e somente como harpistas “porque a harpa era considerada um instrumento ‘feminino’” (Rieger 1985, p. 135). A imagem da mulher vocalista ainda permeia a cultura da música contemporânea. E, como Sue Steward e Sheryl Garratt (1984) assinalaram, a escolha do instrumento musical a tocar e a opção pelo tipo de instrumento ainda envolvem atitudes ideológicas sobre gênero. As autoras sugerem que os padrões desenvolvidos em torno da beleza feminina desfavorecem a escolha de instrumentos de sopro e metais, pois tocá-los pode causar lábios rachados ou ensanguentados e levar a contorções faciais “feias”. A tecnologia associada à musicalidade pop – instrumentos eletrônicos, amplificadores, misturadores – desencoraja as raparigas, que não são socializadas para saberem executar operações mecânicas e elétricas básicas.

⁵³ Veja também Michelle Rosaldo (1980), onde a própria autora critica o seu trabalho anterior, bem como o trabalho de outros que se apoiaram fortemente numa abordagem conceptual estrutural. Embora Rosaldo não negue o seu trabalho anterior sobre a divisão das dimensões público/doméstico, ela afasta criticamente a influência estruturalista sobre a sua obra. Com efeito, Rosaldo transitou de um quadro teórico estreito e determinista que exibia, algumas vezes, uma abordagem multifacetada das relações sociais, em direção a uma maior especificidade, não só relativamente a cada indivíduo, mas também no entendimento das relações entre mulheres e homens.

Historicamente, a desvalorização da criação musical por mulheres convergiu com a redefinição do papel de serviço das mulheres na família. As atuações musicais das mulheres eram tratadas como um serviço para os pais, maridos, e filhos – não como uma fonte de prazer para as próprias mulheres músicas e muito menos como uma carreira ou um meio de ganhar dinheiro. O rebaixamento da criação musical feminina para uma função de serviço no lar foi seguido pela desvalorização da música amadora. A criação musical masculina foi dissociada da música feminina valorizando a categoria de “músico profissional” e desvalorizando os esforços dos amadores. Antes do influxo das mulheres para o entretenimento de sala de estar, os homens estavam habituados a tocar música em casa; a arte musical amadora era definida positivamente e valorizada. Mas, à medida que a música no ambiente doméstico se foi consolidando com os papéis femininos burgueses, estabeleceram-se os padrões profissionais e o estatuto de amador foi desvalorizado. O amadorismo foi associado à arte musical inferior, em parte devido à sua associação com o espaço doméstico feminino (Rieger 1985, p. 143). Esta ligação entre amadorismo e arte musical feminina funcionou a favor das mulheres nos anos 1970, quando o estilo de música punk surgiu na Grã-Bretanha, desafiando radicalmente o padrão de profissionalismo da música pop. Este “amadorismo desafiador” (Swartley, 1982, p. 28) defendido pelo punk, minou a desvalorização dada ao estatuto do músico amador, permitindo às mulheres um acesso sem precedentes à informação musical e ao público. Embora o punk tenha emergido essencialmente como uma subcultura masculina da classe trabalhadora, Dick Hebdige mostra que o punk incluía uma minoria de participantes do sexo feminino que tentaram agressivamente criar uma forma especificamente feminina de expressão, em nítido contraste com a submissão habitual das mulheres ao falocentrismo subcultural: “O punk impelia as raparigas para o palco e, uma vez lá, como mulheres músicas e cantoras, elas transgrediam sistematicamente os códigos que regiam a performance feminina... Estas artistas abriram um novo espaço para as mulheres enquanto participantes ativas na produção da música popular” (Hebdige 1983, pp. 83-85).

Historicamente, à medida que as mulheres perseveraram e se tornaram músicas profissionais apesar dos desincentivos, foram frequentemente submetidas a uma distância forçada da vida familiar e doméstica. Embora, como um aparelho da diferença de género, a família sirva para oprimir as mulheres, ela é, também, uma fonte de prazer que não é facilmente rejeitada. Rieger (1985, p. 144) narra histórias de controlos rígidos contra o casamento para as poucas mulheres que se aventuravam a fazer carreira na música: “Muitos diretores de ópera impunham o celibato como condição de emprego. O casamento poderia ser interpretado como uma quebra de contrato e motivo para despedimento”. As expectativas sociais para as esposas na época – ser a cuidadora exclusiva do lar, dos filhos e do marido – ajudavam a garantir que uma carreira profissional fora de casa colidisse com a vida doméstica. Apesar de todas as representações literárias e cinematográficas das mulheres como obstáculos aos impulsos criativos dos artistas masculinos, há relatos que mostram que os maridos também afetavam nefastamente as carreiras das mulheres músicas ao longo dos séculos XVIII e XIX.

A associação das mulheres músicas com a vida doméstica e o papel do serviço à família foi aperfeiçoada no caso da mulher música profissional, na forma de uma prática de favores sexuais no domínio público:

As mulheres cantoras podiam permitir-se a uma maior liberdade do que a maioria das mulheres porque viviam fora das normas burguesas, mas eram muitas vezes dependentes dos homens que determinavam as suas carreiras. Embora por vezes recebessem honorários bastante elevados, os verdadeiros beneficiários da sua capacidade produtiva artística eram os empresários, os diretores de ópera, os financiadores e os patronos. Muitos homens organizavam um concerto em troca de favores sexuais e há indícios de que até os críticos dos jornais de música esperavam benefícios sexuais em troca de críticas favoráveis (Rieger 1985, pp. 145-146).

As mulheres que operavam fora da família nuclear, onde estariam sob a jurisdição do domínio de um homem, podiam esperar ser tratadas como criadas de todos os homens. Para as mulheres músicas, não era apenas uma fonte de humilhação, mas uma

forma de minar a sua capacidade de obter as recompensas e o reconhecimento de talento e capacidade musical sérios. A prática de favores sexuais no início da história da música deu lugar a uma ideologia de favores sexuais na cultura da música popular contemporânea. As mulheres músicas ainda sofrem a suspeita de terem prestado favores sexuais em troca de contratos editoriais, mesmo quando são contratadas de forma legítima e são claramente talentosas.

No contexto da desvalorização da mulher música, surgiu o discurso da música rock para construir a música pop como o nicho musical moderno das mulheres. A imagem da vocalista feminina, que durante séculos foi eficiente a diminuir as oportunidades musicais para as mulheres, está intimamente ligada ao nicho da música pop, duplicando o efeito da desvalorização. A banda de rock é preservada como um bastião de camaradagem entre músicos masculinos, uma réplica da mentalidade de “equipa” que costuma servir de base ao trabalho e ao lazer dos homens. As mulheres músicas são, por vezes, canalizadas para uma carreira a solo, mesmo quando chegam à porta da editora com a sua própria banda. A codificação histórica de certos instrumentos como impróprios para mulheres coloca-as em desvantagem no mundo do rock, onde guitarras elétricas e baterias são significantes arquetípicos. A escolha da *tournee* como o modo de eleição de promoção do rock produz um efeito semelhante às primeiras barreiras contra o casamento das mulheres, impondo a separação das famílias e dos maridos ou parceiros. As mulheres músicas que entram na música pop estão amarradas à manipulação comercial, excluídas da ideologia da autenticidade e vistas como falando a voz de ninguém. Isto porque quando lhes é concedida a credibilidade de falar para uma audiência, sobretudo para um público de raparigas e mulheres, a desigualdade de género é substancialmente ameaçada.

Traçando o seu caminho pela história, as mulheres músicas sofreram um ataque inconcebível ao seu espírito e potencial criativo. Foram excluídas da educação musical, relegadas para certas formas musicais e áreas da cultura popular, obrigadas a escolher o papel de esposa em vez dos papéis de mulher música profissional e artista, definidos como amadoras e coagidas a encontros se-

xuais indesejados para entrar e ter sucesso na profissão da música. Mas as condições sociais de desigualdade acabaram por abrir feridas que não fecham. Certamente que a produção e a distribuição de música mudaram com o tempo; hoje, a música popular é altamente comercializada e organizada industrialmente, vinculada a conceitos de público, divisão do trabalho, propriedade corporativa e promoção. Estas novas condições permitiram de certa forma que as mulheres músicas superassem a repressão do passado; mas, de uma outra perspectiva, apenas mudaram os termos da discriminação de género.

Autoria e produção na indústria musical

Tem havido uma tendência histórica para atribuir a autoria de produtos criativos a um único indivíduo. Janet Wolff (1981, p. ii) argumenta que esta inclinação provém da noção romântica do artista do séc. XIX e incorpora dois desenvolvimentos históricos: a ascensão do individualismo e a ascensão do capitalismo industrial. A preferência inicial dada ao compositor sobre o intérprete como fonte criativa de música já consistia numa manifestação desta prática. Neste caso, a ideologia da autoria individual convergiu com a desvalorização da mulher música retirando-lhe o reconhecimento da sua contribuição criativa.

O ideal romântico do criador solitário tem sido mais difícil de sustentar na era da produção musical industrial. A comercialização e a industrialização da música mudaram dramaticamente a forma como a música é criada. A produção musical é organizada em torno da segmentação de processos criativos e de uma forma hierárquica de produção coletiva que envolve mais criadores e mais etapas de criação. Para fazer música dentro da indústria musical, os músicos trabalham com um sem número de pessoas – compositores que fornecem canções para o repertório (no caso do músico não escrever o seu próprio material); produtores de álbuns; engenheiros de música; representantes da editora que marcam as datas de lançamento dos álbuns e dos *singles* e lidam com o marketing e a distribuição; e, mais recentemente, diretores de

promoção de vídeo. A separação de criadores individuais em categorias de trabalho criativo é uma função do modo industrial da divisão de trabalho e ajuda a indústria a manter o controlo sobre a produção. É importante para a indústria fonográfica que cada produto musical deixe um rasto criativo identificável para facilitar a gestão das relações de trabalho assalariado e apoiar o estatuto da canção como uma mercadoria distinta (Laing, 1985). A tensão entre o controlo do artista e o controlo da indústria está ativa e sempre presente na produção da música popular. Os músicos têm de conciliar constantemente as suas habilidades e a sua arte com o principal objetivo da editora, a acumulação de capital. Esta condição instável gerou uma nova estrutura ideológica de valores que mantém a ideologia romântica do talento e ocupação artísticos, mas expressa oposição ao envolvimento da indústria na criação musical. Os músicos ou são considerados autores genuínos da sua música (e positivamente valorizados) ou fantoches do sistema industrial (e desvalorizados). A preocupação histórica com o que significa criatividade musical é confrontada com uma nova questão: “O que constitui o ‘controlo criativo’ dentro de um modo de produção industrial?” Os músicos são avaliados em função do padrão ideológico relativo ao controlo das suas obras ou à permissão de que elas sejam controladas (e por extensão, eles próprios) pelos interesses da indústria. O padrão avaliativo é ideológico porque sugere que os músicos sob contrato com editoras não precisam de ser afetados pelo contacto com música comercial ou o modo de produção industrial, dos quais, por necessidade, não podem escapar completamente. Num esquema semelhante, a ideologia do rock reafirmou a visão romântica do talento e da ocupação artística forjando uma política de oposição ao controlo industrial e aos imperativos comerciais.

A simples dicotomia sugerida pelo padrão de avaliação autor/marionete é facilmente assimilável pela lógica histórica da desvalorização da mulher música. A prática antiga de favores sexuais, posteriormente refinada para uma ideologia de favores sexuais, associou as mulheres músicas à manipulação por parte dos seus superiores masculinos. Tal convergiu perfeitamente com a noção de fantoches da indústria; se as mulheres músicas eram propensas a dormir com os chefes para conseguir trabalho ou com os

críticos para obter boas críticas da sua música, seria um pequeno passo para a acusação de que permitem ser manipuladas por uma indústria fonográfica dirigida por homens. À medida que a cultura de mercado se desenvolveu, as campanhas publicitárias serviram-se de imagens femininas para vender produtos, implicando assim as mulheres nos esquemas de venda capitalistas. A criação da música pop como um nicho feminino reforçou essa posição ao vincular a arte musical feminina ao comercialismo evidente. Assim, as mulheres músicas são particularmente vulneráveis à acusação de que operam dentro da indústria fonográfica apenas como instrumentos para vender discos. Isto condiciona o ângulo sob o qual os músicos do género feminino são promovidos e deixa-os desproporcionalmente sujeitos à acusação de que são produtos de controlo industrial em vez de artistas merecedores e talentosos.

A indústria musical reformulou a autoria em termos de um sistema de créditos pelo qual inúmeros criadores individuais são nomeados e creditados com uma parte específica de trabalho criativo partindo do conjunto de processos musicais segmentados. Este sistema de atribuição de créditos representa apenas uma pequena modificação no modelo de autoria individual, na medida em que mantém o foco no indivíduo e não no coletivo. Como não surgiu um consenso relativamente à autoria coletiva para contrabalançar o foco histórico no autor individual (apesar da coletividade da produção moderna), o discurso da autoria tornou-se cada vez mais conflituoso e contraditório no capitalismo industrial. A autoria pode ser interpretada como o domínio exclusivo do performer, do compositor, do produtor, ou outro indivíduo, dependendo do benefício ideológico obtido pela tarefa. A persistência de uma ideologia de autoria individual permite que o papel criativo seja atribuído estrategicamente de acordo com interesses políticos. Consequentemente, a autoria tornou-se uma arena primeira de luta e negociação.

Parte dessa luta assume a forma da confusão do consumidor sobre como atribuir autoria. Na era atual da reprodução mecânica (representação e promoção), os performers são mais conhecidos do que os compositores, ao contrário do que acontecia com os seus antecessores históricos, o que cria uma tendência nos fãs para asso-

ciarem a canção ao seu cantor. Desconhecendo o processo segmentado da produção musical, o público vai assumir frequentemente que o performer também é o compositor da canção. Esta tendência é vantajosa para as mulheres músicas que, por razões históricas, assumem muitas vezes o papel de intérprete. No entanto, a valorização da composição sobre a performance ainda é um elemento ativo na ideologia da autoria. Os fãs que leem atentamente as notas do álbum (do sistema de créditos da indústria) podem descobrir que um performer não escreve as suas músicas. A descoberta pode confundi-los, pois se só é possível haver um autor, então quem deveria ser? Os fãs podem sentir-se impelidos a ressuscitar a ideologia residual da composição criativa e dar crédito artístico primário ao compositor, e não ao performer.

A indústria musical esconde a dinâmica do controlo criativo ao controlar os termos da atribuição de autoria e reduzindo a autoria a uma questão de quem recebe crédito oficialmente como compositor ou produtor. Na verdade, a autoria é conseguida através de um processo de negociação entre os criadores, a indústria que os emprega e o público que os populariza e compra a sua música. As múltiplas camadas e complexidades dos modos industriais de produção e distribuição criam um grande leque de possibilidades para os músicos que desejam comunicar uma visão musical pessoal e controlar os seus próprios produtos musicais. O controlo criativo não está totalmente dependente de ser o performer a escrever a sua própria música. Embora as canções sejam, ocasionalmente, escritas pelo intérprete, elas também podem ser escritas para o intérprete, reescritas pelo intérprete, escritas com o intérprete (coautoria), ou selecionadas pelo intérprete. Cada uma destas estratégias envolve o intérprete nalgum nível de atividade de autoria. E, nos casos em que os intérpretes não têm ligação com a composição e não podem escolher o material a ser interpretado, ainda é possível apropriar-se de uma canção através de uma performance pessoal. Uma versão vocal ou instrumental pode personalizar a expressão da música, assim como um repertório distinto de movimentos, conversa ou aparência, em palco ou em vídeo. A participação colaborativa nas composições, o exercício de escolha na seleção de músicas, a prática de personalizar canções, e a intervenção estratégica do músico

nas letras ou nos arranjos de uma música são todos indicadores legítimos de autoria, mesmo que não sejam reconhecidos. Os músicos “dão a volta ao sistema” de várias maneiras para atingir os seus objetivos pessoais. Uma das estratégias mais eficientes que os músicos utilizam para negociar a autoria dentro do sistema industrial dividido e segmentado da produção musical, é iniciar ou participar em associações colaborativas. Pela sua própria concepção, a divisão de trabalho e a segmentação de produção ajudam as editoras a gerir funcionários e capital com eficiência; mas, para os criadores, a divisão do trabalho e da produção podem significar isolamento e um ambiente que não é propício à criação. Muitos músicos descobriram que podem compensar o lado negativo da produção industrial e manter o seu compromisso com a arte, ultrapassando as linhas da divisão do trabalho e da produção escalonada, através da colaboração. Embora a divisão de trabalho favoreça atribuições de tarefas distintas, a produção industrial coletiva permite que os criadores formem alianças de trabalho próximas. A colaboração é o método informal, interpessoal e democrático de criar música que subjaz ao sistema formal mais óbvio de trabalho dividido e de creditação de autoria.

Os músicos podem negociar com a editora o direito de escolher as pessoas com quem querem trabalhar, garantindo assim colaborações produtivas e prazerosas, ou as colaborações podem ser designadas pela própria editora, caso os criadores consigam descobrir maneiras de se conectarem de forma criativa e pessoal. Desta forma, o controlo criativo não depende totalmente da produção individual ou da negociação de direitos contratuais de aprovação. A produção individual é impossível de qualquer maneira, dado o nível de industrialização na produção de música popular. E os direitos de aprovação são difíceis de conseguir no sistema hierárquico de gestão corporativa, particularmente para novos artistas, embora tais direitos sejam uma possibilidade para músicos com um currículo estabelecido. A importância de se criar um historial estabelece um papel para o público no processo de negociação da autoria. Ao manifestar o seu apoio, o público cria o ambiente necessário para o músico poder negociar o controlo criativo com a editora.

Embora os músicos possam afetar o seu produto musical final, ao colaborar com vários técnicos especialistas ao longo da produção e da promoção, geralmente estes não recebem crédito da indústria ou da imprensa por este tipo de envolvimento. As interações informais e as partilhas interpessoais que ocorrem dentro da indústria não são facilmente descobertas ou medidas e os criadores que nelas participam podem não ser totalmente recompensados pelo seu trabalho. A colaboração gera compensação e reconhecimento apenas se puder ser traduzida em formas oficiais de créditos. Para as mulheres músicas, cuja contribuição criativa é muitas vezes posta em causa, os métodos informais de colaboração podem até funcionar como um sistema institucionalizado para suprimir a autoria. As mulheres músicas podem colaborar informalmente com técnicos especialistas no processo de produção e nunca receberem crédito oficial. Sem recomendações oficiais como compositoras de canções, produtoras de discos ou diretoras de vídeo, as suas colaborações passam despercebidas e não são remuneradas.

O género pode erguer barreiras à participação feminina em trabalhos de colaboração. A ideologia dos favores sexuais pode subtilmente manchar relações de troca profissional entre homens e mulheres, dificultando colaborações com o sexo oposto. Existe também o perigo de que, dentro de uma indústria musical predominantemente masculina, as oportunidades de colaboração surjam em redes masculinas ou redes de amigos, tornando-as mais acessíveis aos criadores do sexo masculino. Ao negar associações colaborativas às mulheres músicas, está-se a impedir uma saída importante para a iniciativa individual e a aproximá-las do polo do controlo industrial, onde podem ser mais facilmente definidas como fantoches do sistema. Por outro lado, num ponto de vista mais positivo, as mulheres são socializadas para desenvolver habilidades interpessoais e, portanto, têm um grande potencial colaborativo.

A conjuntura histórica com a MTV

A MTV, ao dar preferência ao discurso masculino adolescente, reativou as ideologias e práticas de exclusão, desvalorização e de-

preciação da mulher música. Mas também houve várias maneiras pelas quais a MTV permitiu que mulheres músicas conquistassem o apoio da indústria e o reconhecimento do público que lhes tinha sido historicamente negado. Nos anos imediatamente anteriores ao início da MTV, as condições de desigualdade de gênero na música eram cada vez mais instáveis. No início e meados da década de 1970, o movimento de mulheres direcionou-as para seguirem as suas visões criativas femininas dentro e contra os círculos organizados por homens. No final da década, o punk rock encorajou mulheres músicas amadoras a atuarem em público e a procurarem uma carreira profissional na música. Mas em 1979, precisamente quando novas mulheres músicas estavam a entrar ou a preparar-se para entrar no mundo da música profissional, a indústria fonográfica teve uma notória queda financeira quando os efeitos de uma economia nacional débil e lenta, o aparecimento da tecnologia de gravação doméstica, e a diversificação do entretenimento começaram a surgir e a instalar-se⁴. Condições económicas precárias ameaçaram travar a concessão, pela indústria musical, de novos contratos a curto prazo com músicos “de risco”. Isso traduziu-se em perspectivas desanimadoras para as mulheres músicas.

A MTV inverteu essas perspectivas. Com o início da MTV, as vendas de discos aumentaram dramaticamente e a indústria musical, em recuperação, ponderava correr alguns riscos. A MTV fez questão de revelar ao público, pela primeira vez, novas bandas na sua *playlist* e difundir obras de muitas bandas e vocalistas novos e desconhecidos, incluindo de mulheres músicas. A MTV injetou músicos e discursos musicais no interior das casas, alcançando públicos femininos que, de outra forma, poderiam ter escapado à cultura musical masculina. A preferência por um discurso de interpelação masculina confrontou raparigas e mulheres com a realidade da sua exclusão dos discursos dominantes da adolescência e da música rock, transformando muitas delas em grandes seguidoras das mulheres músicas que tinham começado a encontrar um espaço para a criatividade e subjetividade femininas na música através das suas promoções na MTV. Ao prestar o

⁴ Para uma maior discussão nesta área, ver Robert Angus (1976), Mark Hickling (1981), Marc Kirkeby (1980), Steve Pond (1982) e Robert Wallace (1980).

seu apoio, o público feminino ajudou a catapultar um número de mulheres músicas para o estatuto de estrela praticamente da noite para o dia. Foram raras as ocasiões em que o sucesso e o avanço foram tão grandes e tão rápidos quanto o que aconteceu graças à MTV. Em 1982, as Go-Gos tornaram-se no único grupo vocal e instrumental exclusivamente composto por mulheres a entrar no *Top 10* das tabelas de discos. O seu primeiro álbum, *Beauty and the Beat*, também foi o primeiro álbum de uma banda feminina a chegar a número 1 das tabelas. Naquele mesmo ano, a *Ms. magazine* publicou um artigo intitulado “Finalmente... há mulheres suficientes no Rock para se escolher”. Embora algumas mulheres tivessem ganho reconhecimento como instrumentistas, a verdadeira história de sucesso ocorreu na categoria de vocalista, onde as mulheres tradicionalmente se destacavam. Em 1983, o álbum de estreia de Cyndi Lauper, *She's So Unusual*, permaneceu entre os álbuns do *Top 30* durante mais de sessenta semanas (considera-se que um *single* tem uma existência de cerca de doze semanas). O álbum de Lauper produziu quatro *singles* de sucesso no *Top 5*, um novo recorde para uma cantora. Se num ano Tina Turner era uma mulher sem contrato com uma editora, no ano seguinte teve um *single* no *Top* e ganhou o principal *Grammy* de 1985. A popularidade de Turner e o reconhecimento da indústria contrastaram duramente com a sua tentativa quase vitalícia de vir a ter sucesso como mulher música profissional.

Em 1985, um inquérito aos leitores da *Rolling Stone* classificou Cyndi Lauper em primeiro lugar na categoria “Artista revelação”, sendo a artista ultrapassada por Tina Turner na categoria “Vocalista Feminina”, e ficando num distante terceiro lugar de Bruce Springsteen e Prince como “Artistas do Ano”, porém ficando acima de Michael Jackson. Madonna vendeu 3,5 milhões de cópias do álbum *Like a Virgin* em apenas 14 semanas. O álbum foi tripla platina antes da artista ter posto os pés numa *tournee*, apesar das *tournees* terem sido o dispositivo principal de promoção antes da MTV. Pat Benatar, que assinou contrato com uma editora em 1978, estava em *tournee* antes e depois do início da MTV, observou uma mudança clara na participação feminina do público depois de o canal começar a difundir imagens de mulheres músicas para dentro da casa das pessoas:

Quando começámos, a maioria dos nossos concertos tinha provavelmente uma proporção de 80/20 para homens. Havia muito poucas mulheres. Muito poucas mulheres costumavam ir a concertos, independentemente de quem estivesse a tocar, homens ou mulheres. Eu vi isso a mudar realmente em 1982. Tornou-se numa proporção de 60/40 e, rapidamente de 50/50, depois 60/40 no outro sentido. Agora há mais mulheres do que homens no público (Benatar, 1987).

Embora o conteúdo simbólico dos vídeos da MTV trabalhasse contra uma posição subjetiva para músicos e espetadores do género feminino, as suas convenções formais e estruturas narrativas tendiam a favorecer o vocalista. O nicho da mulher música tornou-se uma posição de vantagem. No videoclipe, o vocalista faz *playback* da letra da música, ao mesmo tempo que é apresentado visualmente como o artista musical e às vezes também surge como ator nos cenários narrativos do vídeo. Os cantores do coro e os membros da banda (se aparecerem) podem representar algum papel, mas a câmara segue e faz a maioria dos *close-ups* ao vocalista. Nas sequências narrativas do vídeo, a banda sonora fornecida pelo vocalista pode operar como a voz onipotente do narrador, guiando a ação visual. Às vezes, ela literalmente coloca palavras na boca de outros personagens (às vezes masculinos) através do uso de um dispositivo comum de vídeo através do qual uma frase selecionada é sincronizada como se fosse um diálogo. Aparecer num vídeo permite aos músicos uma maior variedade de performance visual do que a oferecida num palco. Os gestos faciais e de contacto visual, disponíveis apenas para os espetadores mais próximos, são acessíveis a todos os espetadores de vídeo. Qualquer papel desempenhado no palco é limitado a mudanças de roupa e ao uso de adereços. Em vídeo, a dramatização é muito facilitada pela pré-associação da televisão com a caracterização. A encenação pode tornar-se complexa quando se utilizam locais, cenários, e interações com outros atores. Ou seja, a gama de dispositivos disponíveis para produções de televisão fica disponível para os músicos em videoclipes. Ao comandar a sua própria performance visual nos vídeos, as mulheres músicas começaram a usar o meio para derrubar o padrão de representação feminina e aproveitar o contributo do público para a sua atividade de autoria.

Criativamente, a MTV apresentou às mulheres músicas uma nova camada de prática de produção, abrindo mais um lugar para as estratégias de autoria e novas possibilidades de colaboração e negociação de contratos. Como um meio promocional, ajudou as mulheres músicas a ultrapassarem a imagem fotográfica estática e a definirem-se através de movimento e ação. A capacidade da MTV de afetar as vendas e gerar popularidade também lhes permitiu começar a construir históricos de vendas.

A intervenção da MTV na ideologia do rock serviu para confundir as linhas de distinção entre rock e pop, desabilitando assim a estrutura de valor subjacente que funcionava para classificar as mulheres músicas e o público feminino. Tomando partido das novas ambiguidades de classificação e valor, as mulheres músicas espalharam a sua música através das fronteiras musicais e ideológicas, apropriaram-se do que era valorizado no rock e afirmaram os méritos do pop. A nova instabilidade do discurso do rock proporcionou uma oportunidade para a música inspirada comercialmente poder ser redefinida como artística e digna e para que o movimento dos fãs pudesse ser rearticulado como uma resposta cultural autêntica. As mulheres músicas e o público feminino foram capazes de evitar arcar com a culpa pela industrialização e comercialização da música e concentrar-se nos seus desejos e necessidades subjetivas.

A MTV criou condições para a luta cultural ao estabelecer um dispositivo promocional novo e eficaz para os artistas, as indústrias e os públicos e, em seguida, representar os músicos, a música e os consumidores de música de forma limitada e tendenciosa. Nos termos de Stuart Hall (1982, p. 81), os discursos do rock e da adolescência que passaram a dominar a MTV tornaram-se “a estrutura base ou os termos de um argumento” e, como ele adverte, em lutas pelo significado: “mudar os termos de um argumento” é extremamente difícil, uma vez que a definição dominante do problema adquire, por repetição, e pelo peso e credibilidade daqueles que o propõem ou subscrevem, a garantia de “senso comum”. Ao mesmo tempo que as ideologias do rock e da adolescência e o padrão da arte musical masculina superior e a interpretação privilegiada do público masculino alcançaram um nível de

naturalização, as suas contradições internas começaram a ser reveladas pelas práticas da MTV. Com mulheres músicas e público feminino unidos como agentes da luta cultural, a mudança tornou-se possível.

Referências Bibliográficas

- Angus, Robert. (1976). "Pirates, Prima Donnas, and Plain White Wrappers." *Hi Fidelity* (December), pp. 76-81.
- Benatar, P. (1987). Telephone interview with author, 25 February.
- Bowers, J., & Tick J., (1986). *Women Making Music: The Western Art Tradition, II So-19So*. Urbana: University of Illinois Press.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith. London: Lawrence and Wishart.
- Hall, S. (1982). "The Rediscovery of 'Ideology': Return of the Repressed pressed in Media Studies." In *Culture, Society and the Media*. Edited by Michael Gurevitch, Tony Bennett, James Curran, and Janet Woollacott. London: Methuen, pp. 56-90.
- Hebdige, D. (1979). *Subcultures: The Meaning of Style*. London: Methuen.
- Hebdige, D. (1983). "Posing ... Threats, Striking ... Poses: Youth, Surveillance, veillance, and Display." *SubStance* 37/38, pp. 68-88.
- Hickling, Mark. (1981). "Record Sales Hold Steady with Last Year's." *Rolling Stone* (October is), p. 52.
- Kirkeby, Marc. (1980). "The Pleasures of Home Taping." *Rolling Stone* (October z), pp. 62-64.
- Laing, D. (1985). *One Chord Wonders: Power and Meaning in Punk Rock*. Milton Keynes, England: Open University Press.
- O'Sullivan, T., et al. (1983). *Key Concepts in Communication*. London: Methuen.
- Pond, Steve. (1982). "Record Rental Stores Booming in U.S." *Rolling Stone* (September 2), pp. 37, 42-43.
- Rieger, E. (1985). "Dolce semplice?" On the Changing Role of Women in Music." In *Feminist Aesthetics*. Edited by Gisela Ecker. London: Women's Press, pp. 135-149.
- Rosaldo, M. (1974). "Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview." In *Woman, Culture and Society*. Edited by Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere. Stanford: Stanford University Press, pp. 17-42.
- Rosaldo, M. (1980). "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding." *Journal of Women in Culture and Society* 5, no. 3, pp. 389-417.
- Steward, S., & Sheryl G. (1984). *Signed, Sealed and Delivered: lived: True Life Stories of Women in Pop*. London: Pluto Press.
- Swartley, A. (1982). "Girls! Live! On Stage!" *MotherJones* (June), pp. 25-31.
- Wallace, Robert. (1980). "Crisis? What Crisis?" *Rolling Stone* (May 29), pp. 17, 28, 30-31.
- Wolff, J. (1981). *The Social Production of Art*. London: Macmillan.

7.

“Mas não é *assim* tão fácil”: negociando expressões (trans)gé- nero em espaços de lazer¹

Stephen Lewis & Corey Johnson

Tradução de Simone Rechia, Bruno Neca & Rodrigo de França

Stephen Lewis & Corey Johnson (2011). “«But it’s not that easy»: negotiating (trans) gender expressions in leisure spaces”. *Leisure / Loisir*, v. 35, n. 2, p. 115-132.

Introdução

Enquanto derrubava o enorme e gasto saco cheio de lenha em frente à fornalha incandescente, Stephen virou-se para a sua filha de três anos e disse: “Afasta-te, Mimi; Não quero que te queimes quando eu abrir isto”, ao que ela respondeu em alto e bom som: “*Não* me chames Mimi! O meu nome é Robin e eu sou um *menino!*” Embora não fosse a primeira vez que pedia para ser chamada de “Robin” naquela semana, era, no entanto, a primeira vez que ela se referia a si própria no masculino. Com um sorriso no seu rosto, Stephen voltou-se para ela e disse na sua melhor voz

¹ Tradução a partir do inglês por a) Simone Rechia (simone@ufpr.br), Professora da Universidade Federal do Paraná (UFPR). É Diretora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Lazer, Espaço e Cidade (GEPLEC) e investigadora e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro; b) Brun Neca (r.brunodavid@gmail.com) e c) Rodrigo de França (rodrigofranca@yahoo.com.br), Doutorandos em Educação, na linha de investigação “Linguagem, Corpo e Estética na Educação (Licores), do Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE, da Universidade Federal do Paraná – UFPR e membros e investigadores do GEPLEC.

de contar histórias para adormecer, “Ah, não! O que fez à minha preciosa menininha? Não sei o que faria sem a minha Mimi!” Ao invés das risadinhas que ele esperava provocar, Mimi rompeu em lágrimas e suplicou, “Mas eu *sou* um menino e tenho partes de menino!”. Duvidando sobre a “forma certa” de lidar com isto, Stephen e a sua esposa decidiram que deveriam respeitar o pedido de “Robin”, e sentiram-se privilegiados pelas suas duas crianças mais novas estarem matriculadas numa pré-escola progressista, que adotava a mesma abordagem. Nas semanas seguintes, “Robin” foi excepcionalmente seletiva na escolha das roupas e adotou um corte de cabelo bem curto para ficar como “os outros meninos da escola”. Durante este período relativamente breve, o filho mais novo foi a única pessoa que foi autorizada chamá-la “Mimi”, até ao dia em que “Robin” e “Mimi” começaram a alternar enquanto nomes preferidos, o que rapidamente se alterou para “eu sou só Mimi”. Mais tarde naquele ano, Stephen surpreendeu-se ao descobrir que o fascínio de Mimi pela performance de Robin foi inteiramente substituído por performances alternando entre Ariel, Jasmin, Bela, Cinderela e (por vezes) Branca de Neve. Em face disso, ele e a sua mulher realmente não sabiam como reagir!

Três anos mais tarde, Stephen permanecia fascinado pela variedade, associada ao género, dos modos de vestir dos seus filhos, embora a maior parte das vezes isso fosse muito mais subtil e mais breve do que a personificação que Mimi fazia de Robin. É de notar que os seus filhos frequentemente se agarravam a noções dicotómicas culturalmente prescritas do que é ser homem ou mulher, especialmente porque Stephen e a sua esposa haviam feito um esforço consciente para tentar “desgenerificar” o seu modo de falar e agir acerca das cores, atividades de lazer e comportamentos pessoais. Como autores, sentimo-nos especialmente cientes deste esforço, por causa da dor e confusão que enfrentamos, pois como meninos frequentemente representávamos de modo ineficiente os nossos géneros masculinos. Há muita semelhança entre os registos de Corey sobre as suas tentativas falhadas de masculinidade (Johnson, 2009, *no prelo*; Johnson & Samdahl, 2005) e o relato de Stephen, ao escrever:

Quando criança, eu era frequentemente considerado “o maricas”, tanto em afirmações explícitas quanto, mais implicitamente, em insinuações de colegas, treinadores, primos e até mesmo, às vezes, de professores e pais. Eu era desajeitado, faltava-me habilidade atlética, então, eu evitava as atividades desportivas e, geralmente, ficava no banco quando tentava esquivar-me a qualquer tentativa de participação. Era muito mais fácil encontrarem-me a saltar à corda ou à macaca, ou a praticar, apaixonadamente, piano, a cantar no coro da igreja ou a fazer testes para cada peça e musical da escola e da igreja que estivessem disponíveis para mim. Quando entrei na adolescência, o rótulo de “maricas” foi substituído pela minha inserção no “discurso da bicha” (Pascoe, 2005). Durante a minha infância, não me identifiquei nem como mulher nem como homossexual, não obstante, fui socialmente masculinizado e homossexualizado. Infelizmente, faltava-me a compleição pessoal e o apoio para lidar completamente com isso, o que me levou a rejeitar a maioria das atividades de que eu gostava e nas quais me destacava. Só muitos anos depois eu pude sentir-me confortável o suficiente na minha própria pele para lidar com o conjunto de estereótipos, contradições e ambiguidades que fazem parte do homem no qual continuo a tornar-me.

Autonarrativas como esta inspiraram-nos a começar a pensar e a explorar as consequências sociais resultantes da não-conformidade de gênero nos espaços de brincadeiras, recreação e lazer, com maior intencionalidade na escrita, em busca de justiça social (Johnson, 2009). Embora tenhamos pessoalmente experimentado alguns modos de generificação e classificação social, racial e sexual do espaço (Green & Singleton, 2006; Scraton & Watson, 1998; Skeggs, 1997), compreendemos que as intersecções de privilégios também nos protegeram de muitas restrições espaciais que outras pessoas diariamente atravessam. Apesar do crescimento, nas últimas décadas, da atenção dada ao lazer, enquanto um espaço profundamente generificado que impõe diferentes significados, concessões e restrições para homens e mulheres (Green & Singleton, 2006), observámos a ausência de estudos sobre negociação de espaços de lazer das pessoas que se identificam como transgêneros ou não-binários. Este silêncio é uma perigosa omissão, considerando-se os altos índices de agressão contra os sujeitos percebidos como transgressores das “relações normativas de

sexo/género” (Namaste, 2006, p. 585), especialmente porque o espaço de lazer é uma “arena chave” para o risco com base no género (Green & Singleton, 2006). Portanto, o objetivo deste artigo é examinar a narrativa de uma pessoa trans para evidenciar tanto considerações práticas como implicações teóricas em relação à não-conformidade de género, diversidade de género, mudança social e relações estabelecidas no espaço de lazer.

Contexto

Embora exemplos de diversidade de género fora da norma binária heteronormativa estejam documentados em muitas culturas ao longo da história, os estudiosos frequentemente trataram os “defeitos” biológicos ou os “desvios” na orientação sexual como o foco central, em vez de valorizar os sentimentos internos da identidade de género. Por mais de 200 anos, antropólogos e historiadores equipararam frequentemente as pessoas com variações de género sob o termo “hermafroditas” (agora são mais frequentemente referidos como “intersexuais”) ou como detentoras de desejos sexuais atípicos (Girshick, 2008). Ainda na primeira metade do século XX, os transgéneros que se expressavam por meio de *cross-dressing* eram tratados como uma “inversão”, inadequadamente tomada por uma orientação sexual específica, em vez de uma identidade de género (Stryker, 2006). Mesmo atualmente, após a ampla cobertura mediática da cirurgia de redesignação de sexo de Christine Jorgensen² (ou possivelmente reforçados por essa mesma cobertura), cientistas e académicos continuam a mascarar construções sociais de género com constituições biológicas de sexo (Meyerowitz, 2002). Esta abordagem ambígua dos estudos transgénero está perfeitamente articulada na afirmação seguinte:

Não existe tal coisa como rutura completa, uma totalmente nova e revolucionária articulação que nos libertará de todos os grilhões do sexo/género. Mesmo quando a transexualidade desafia as bases do género, aparece o discurso criado por sexolo-

² Em 1952, o caso de Jorgensen ficou conhecido como o primeiro caso público de cirurgia de redesignação de sexo, com Jorgensen em transição de uma persona homem masculino militar para uma mulher heterossexual feminina (Vidal-Ortiz, 2008).

gistas em torno do sexo. Podemos compreender a natureza da máquina que inscreve em nós quem nós somos, mas não podemos escapar dela. (Nakamura, 1997, p. 84)

Além disso, o desenvolvimento dos estudos transgênero também se complica pela entrada e saída de moda de múltiplos termos, que se modificam em relação às noções de diversidade de gênero (Burdge, 2007) e deixam muitos estudiosos receosos ao pisar num novo território. Na próxima seção, ofereceremos uma terminologia que nos poderá ajudar a ter uma conversa mais confortável em relação a sexo, gênero, identidade sexual e identidade de gênero. Entretanto, devido à dimensão fluida e política dos usos internos/externos, é de suma importância respeitar as preferências das pessoas em vez de assumir qualquer definição estática, “oficial” (Burdge).

Terminologia relevante

O termo “transgênero” foi cunhado por volta de 1980 e é usado de diversas maneiras por pessoas diferentes (Stryker & Whittle, 2006). Enquanto alguns investigadores usam a palavra como um rótulo para indivíduos que transformaram a sua identidade social através da sua apresentação quotidiana, outros usam “transgênero” ou “trans” como um termo genérico para incluir qualquer faceta da diversidade de gênero, desde o *cross-dressing* até à redesignação genital através de cirurgia, incluindo expressões de gênero fora da norma tradicional binária masculino/feminino (Stryker, 2006; Vidal-Ortiz, 2008). Embora uma definição mais ampla possa encorajar um senso político de “comunidade” e solidariedade entre pessoas marginalizadas pela expressão de gênero, isso tem gerado também controvérsias entre investigadores que promovem a resistência às normas de gênero socialmente prescritas e aqueles que simpatizam com as lutas enfrentadas pelos indivíduos que adotam tais normas, mas desejam mudar o seu corpo físico para alinhá-lo ao gênero com o qual se identificam (Stryker, 2006). Namaste (2005) articulou com clareza estes desafios:

Um dos pontos fortes do termo “transgênero” é sua capacidade de incluir uma ampla variedade de indivíduos que vivem fora das relações normativas de sexo/gênero. Ao mesmo tempo, esta categoria abrangente falha no reconhecimento das diferenças entre transexuais, travestis, *drag queens*, transexuais FTM [Feminino para Masculino], e lésbicas de gênero atípico. Embora o termo “transgênero” tenha entrado no discurso anglo-americano, dentro de certos contextos acadêmicos e de ativismos, a sua utilização é questionada pelos transexuais. O que significa agrupar identidades tão distintas quanto as de transexuais FTM e de homens heterossexuais que praticam *cross-dressing*? Como este termo funciona para definir a especificidade de um movimento social transgênero? Que tipos de questões são negligenciadas dentro de tal perspectiva? Que diferenças importantes dentro desta categoria estão a ser excluídas? Há corpos que se tornam invisíveis neste debate? (pp. 60-61)

Assim, é extremamente importante reconhecer e respeitar a diversidade dentro do que é frequentemente chamado de “comunidade” trans. Os autores têm de ser claros sobre as intenções que subjazem à terminologia. Portanto, neste artigo, usaremos tanto a definição “trans” quanto “transgênero” no sentido mais inclusivo, mas também identificaremos classificações mais específicas quando usadas pela participante na investigação.

Dentro dos estudos de diversidade de gênero, alguns termos comumente usados (além de transgênero e trans) incluem transexuais, MTF (masculino para feminino); FTM (feminino para masculino); pré-operado; pós-operado; não-operado; *genderqueer*; *drag*; *kings*; *queens*; *butches*; *femmes*; *bois*; *gurls*³; intersexuais e, cada vez menos comum, travesti⁴. O termo transexual normalmente refere-se a uma pessoa que deseja mudar (pré-operado), ou mudou

³ N.T.: As expressões que foram mantidas na língua original não possuem tradução em língua portuguesa.

⁴ N.T.: É de salientar que, segundo Carvalho & Carrara (2013), no Brasil e na América Latina há um movimento de resistência à subordinação ao termo “transgênero”. Ou seja, trata-se da existência de um “orgulho e cultura travesti”, que considera as peculiaridades quotidianas e as identidades autoatribuídas dessas pessoas. [Carvalho, M. F. L.; Carrara, S. (2013) Em direção a um futuro trans? Contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil. *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, n. 14, p. 319-351. Disponível em <<http://gg.gg/drc4i>>. Acesso em 26 abr. 2019].

(pós-operado), o seu sexo físico através de cirurgia e suplementos hormonais de homem para mulher ou de mulher para homem. No entanto, algumas pessoas que se identificam como transsexuais praticam expressões de género alternadas, através de ajustes mais superficiais nas suas apresentações sem intervenção cirúrgica (não-operado). *Butches, kings e bois* são indivíduos de corpo feminino com apresentações masculinas normativas, em oposição a *queens, femmes e gurls* que possuem corpos masculinos, mas se apresentam como femininos. Aqueles que se identificam como *genderqueer* não reivindicam *status* masculino ou feminino (embora possam ser homens ou mulheres), mas integram-se no movimento trans como um meio de resistência política através de expressões ambíguas, que combinam normas masculinas e femininas. Aqueles que se identificam como intersexuais (anteriormente rotulados como hermafroditas) nasceram com algum nível de ambiguidade cromossómica ou genital, e muitas vezes escolhem a partir de uma variedade de opções de género descritas anteriormente.

À parte das crescentes discussões políticas e filosóficas que cercam a *drag*, o termo geralmente refere-se aos homens (*queens*) ou mulheres (*kings*) que mudam temporariamente a sua aparência para o sexo “oposto” (binário), por uma questão de performance. Embora muitas pessoas trans comecem a se expressar por meio do *cross-dressing* e/ou performance *drag*, aquelas (tipicamente o caso de corpos masculinos) que o fazem para satisfação sexual são, ainda às vezes, rotuladas como travestis, embora este termo tenha sido historicamente objeto de patologização. No entanto, muitas pessoas praticam *cross-dressing* por períodos variados de tempo (ou mesmo em tempo integral) e alinham-se com algumas definições de *transgeneristas*, que são basicamente transsexuais não-operados.

A variação das expressões de género do corpo feminino tem a sua própria e única história, que de facto articula expressão de género e identidade sexual de maneiras diferentes. Considerando que as mulheres frequentemente têm-se esforçado para ganhar os direitos e privilégios geralmente concedidos aos homens, é interessante notar que as mulheres que usam roupas consideradas tradicionalmente “de homem” ou “masculinas” não são automa-

ticamente consideradas *cross-dressers*. Manifestações de expressões “*butch lesbian*” podem ser traçadas até a década de 40 e essas expressões transcenderam as ideias de gênero masculino/feminino (Girshick, 2008). As “*butch lesbians*” muitas vezes protegiam e promoviam outras pessoas dentro da comunidade lésbica, mas foram criticadas durante o movimento de libertação das mulheres nas décadas de 1960 e 1970 por reforçar ainda mais a ligação entre as exposições absolutas de masculinidade, feminilidade e a orientação sexual (Girshick). Isto levou a uma maior aceitação da apresentação “andrógina” em toda a comunidade lésbica até aos anos 80 e 90, quando a aceitação começou a ampliar-se para uma multiplicidade de expressões de gênero, que podiam ser adotadas pelas mulheres em geral e pelas lésbicas em particular. Esta oportunidade permitiu que as mulheres que se apresentavam em modos tradicionalmente masculinos pudessem reexplorar as expressões do *butch*, bem como pudessem considerar adotar uma identidade que poderia ser mais masculina (FTM) (Girshick).

Fundamentos feministas contra/pro teoria trans

Apesar de uma ampla gama de identidades femininas ser atualmente aceite na literatura e nos movimentos feministas, algumas questões e acontecimentos problematizam uma aliança feminista com a política trans. Cosgrove (2003) denunciou o contínuo privilégio colocado na investigação de “diferença de gênero”, argumentando que, “[...] juntamente com o fracasso em abordar como o gênero é simbolizado e produzido, [as estudiosas] contribuíram para a crença de que as diferenças entre homens e mulheres são essenciais, universais e a-históricas” (p. 91). Esta crítica também destaca que o discurso de gênero é primariamente centrado apenas em homens e mulheres.

Tomemos, por exemplo, o movimento musical das mulheres norte-americanas e as suas celebrações festivas. Nesses contextos, as mulheres trans têm sido assediadas, humilhadas e explicitamente excluídas, com base no argumento de que não são

mulheres *reais* (Koyama, 2006). De facto, o Womyn’s Festival, de Michigan, mantém políticas que excluem as mulheres trans e frequentemente levam a uma exclusão similar de mulheres que se apresentam de forma extremamente masculina de ou homens trans (Girshick, 2008). Tais discussões continuaram nos círculos académicos feministas e quase do mesmo modo que a participação dos homens no feminismo tem sido negociada, uma espada de dois gumes tem incentivado o desenvolvimento de uma teoria autónoma trans, enquanto, simultaneamente, tem rejeitado corpos cirurgicamente sexuados (Raymon, 2006). Independente do modo pelo qual os estudiosos se situam no debate, a teoria e a política trans continuam a depender fortemente das bases feministas e a encontrar apoio significativo dentro de muitas comunidades orientadas para o feminismo. Especialmente notáveis são os usos de abordagens feministas pós-modernas, úteis aos investigadores, “[...] que estão preocupados com a construção social de género, diferença de género e assim por diante” (Leavy, 2007, p. 87).

A clareza nas perceções sociais dos corpos e expressões trans é ainda mais obscurecida pelas exposições dos media. Durante a última metade do século XX, as exposições tanto mediáticas quanto académicas de pessoas identificadas como transgénero aumentaram rapidamente na América do Norte (Vidal-Ortiz, 2008). No entanto, as representações mediáticas muitas vezes retratam o sofrimento e o assassinato de pessoas trans e do seus entes queridos (Vidal-Ortiz, 2008), ou são criadas a partir das vidas de atores sociais particularmente escandalosos ou privilegiados, cuidadosamente reconstruídas e editadas para criar imagens vendáveis para o entretenimento de massa. Essas representações provavelmente não refletem a experiência quotidiana de pessoas com expressões de género atípicas. Apesar do rápido crescimento verificado na literatura sobre questões transgénero/transsexuais na medicina, psiquiatria, psicologia, antropologia, sociologia e estudos de género (Stryker & Whittle, 2006; Vidal-Ortiz, 2008), as pessoas identificadas sob o guarda-chuva “trans” permanecem praticamente invisíveis nas investigações dos estudos de lazer.

Estudos de gênero, com enfoque feminista, no campo do lazer

Henderson (1994) relacionou o avanço da investigação de gênero no campo do lazer com o avanço da investigação feminista em geral, como indicado na “Teoria da Fase Feminista” de Tetreault (1985). Esta revisão, sob a perspectiva do desenvolvimento, perseguiu a inclusão gradual de vozes acadêmicas femininas na investigação sobre mulheres e na expansão das noções de masculinidade e feminilidade, mas parece ter ficado limitada aos rótulos sexuais binários de “homens” e “mulheres”. Mais recentemente, Henderson e Hickerson (2007) expandiram o seu escopo “para criar uma compreensão mais ampla do comportamento humano não só sobre meninas e mulheres, mas também sobre meninos e homens, além de outros grupos marginalizados” (p. 591). Ao dizerem “outros grupos marginalizados”, Henderson e Hickerson parecem referir-se à inclusão de um estudo sobre juventude transgênero na sua revisão de literatura (Grossman, O’Connell, e D’Augelli, 2005). A sua incapacidade para nomear as pessoas transexuais ilustra a compreensão limitada da diversidade de gênero e da não-conformidade de gênero nos estudos do lazer.

Embora a investigação sobre gênero dentro do campo lazer esteja tipicamente constrangida por uma reduzida compreensão do campo, alguns estudiosos contemporâneos deslocaram a nossa agenda de estudo em novas direções, incluindo a discussão da resistência (Shaw, 2001) e a teoria feminista pós-estrutural. Embora não especificamente centradas sobre questões de transgeneridade, as análises de Aitchison (1999, 2000, 2003) e Wearing (1998) sobre performance de gênero e performatividade (com base em Butler) no contexto de espaços do lazer físico e metafórico, sustentam teoricamente a nossa abordagem neste artigo.

Butler (1990) introduziu a ideia de que o gênero é performativo na medida em que “os sujeitos culturalmente inteligíveis são os efeitos e não as causas dos discursos que ocultam as suas práticas” (p. 145). E “não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é performativamente constituída pelas próprias ‘expressões’ que se diz serem os seus resultados” (p. 25). Embora muitos confundam a ideia de perfor-

matividade de gênero com a *performance* de gênero, a constituição de gênero de Butler por meio da performatividade ocorre através da repetição e sedimentação de ações definidas pelas circunstâncias culturais preexistentes. Em outras palavras, não definimos gênero à medida que vamos vivendo, isso já foi definido em nosso nome; quando se tenta “fazer o gênero” afastando-nos o suficiente daquelas normas, tais ações não são mais legíveis como “gênero” dentro de um dado contexto cultural (Butler, 1992).

Muitos teóricos da transgeneridade adotaram essa ideia de performatividade porque ela privilegia outros marcadores de gênero em detrimento de marcadores biológicos restritos, mais definidos pela genitália (Stryker, 2006), e também porque Butler procura expandir a maneira como nossa cultura vê o gênero e encorajar a resistência às estruturas sociais opressivas, em parte por meio da demonstração da sua existência (Butler, 1992). Embora alguns acadêmicos da área desconsiderem o foco de Butler na metáfora da *performance drag* (como na obra seminal de Newton, de 1979), a intenção de Butler era a de destacar que “ao imitar o gênero, a *drag* revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como a sua contingência [...]” e “[...] parte do prazer, da vertigem da *performance* está no reconhecimento do caráter radicalmente contingente da relação entre sexo e gênero” (Butler, 1990, pp. 137-138). No entanto, muitas escritoras feministas que reconhecem as novas perspectivas propostas por Butler continuam ainda relutantes em adotar completamente um ponto de vista pós-estrutural (Aitchinson, 2003).

Algumas feministas criticam a perspectiva pós-estrutural porque a análise apenas de relações contextuais específicas pode

negar teorias de poder como fenômenos sistêmicos [...]. O desafio para as geografias sociais e culturais de gênero e lazer consiste, portanto, em fornecer uma análise abrangente dos “fragmentos e diferenças” culturais nas inter-relações entre estes fenômenos sociais e culturais, ao mesmo tempo que tratam das relações estruturais mais amplas de poder e lugar. (Aitchinson, 2003, p. 71)

No entanto, ao fazer análises simultâneas de macrosistemas e de microcontextos, os geógrafos do lazer cultural podem adotar um conjunto de fundamentos teóricos, incluindo, o feminismo pós-estrutural, embora não se restringindo a ele.

Henderson e Frelke (2000) descreveram o espaço como o “receptáculo” para o lazer no qual o “lugar” é criado e dotado de significado, enquanto que Wearing (1998) descreveu o mesmo como “valor social” “ligado a lugares por grupos de pessoas” (p. 134). Além disso, Aitchison (2003) afirmou que o espaço público de lazer é uma força central para o desenvolvimento da identidade de uma pessoa. Embora grande parte da literatura sobre género, espaço e lazer focalize as vidas das mulheres em relação aos espaços dominados pelos homens, Wearing desenvolveu um argumento que ultrapassa as negociações de espaço centradas no masculino para explorar as muitas possibilidades de transformações que os espaços de não-trabalho ofereciam a homens, mulheres e crianças. Além disso, outras investigação também desafiaram a visão restritiva da generalização das relações entre mulheres e homens nas negociações de poder no espaço.

Por exemplo, Skeggs (1997) examinou como as diferenças demográficas entre as mulheres servem para restringir e/ou permitir o seu acesso e plena participação no espaço de lazer. Além disso, do mesmo modo que as mulheres com níveis mais elevados de privilégios interseccionados podem dominar e ditar espacialidades associadas ao lazer de mulheres ainda marginalizadas, um esforço substancial tem sido feito para explorar os modos pelos quais os heterossexuais podem exercer poder sobre os homens e as mulheres gays nos espaços públicos e como os diferentes tipos de espaços influenciam o desenvolvimento das identidades gay e lésbica. Além disso, estudos posteriores (Bell, 1991; Johnson & Samdahl, 2005; Skeggs, 1997; Valentine, 1993) sobre o espaço como lugares que moldam a formação da identidade gay e lésbica e têm significado e poder particulares relativamente à orientação sexual, apontam uma probabilidade de que sejam encontradas fortes conexões com a comunidades trans, no caso de Namaste (2006) estar correto ao afirmar que a expressão de género pode ser ainda mais relevante do que a identidade sexual em situações

de risco ligadas às relações de poder-espço, enfrentadas por pessoas que se identificam como gays e lésbicas.

Métodos

Para esta investigação, Stephen recorreu a dois coordenadores de um centro de apoio a lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros (LGBT) de uma universidade e uma psicóloga de aconselhamento conhecida nacionalmente pelo seu trabalho com a comunidade trans. Todos eles recomendaram uma abordagem metodológica que valorizasse as histórias dos participantes selecionados. Dadas as opções, a análise narrativa pareceu ser a mais apropriada para o estudo da diversidade de gênero, devido ao seu potencial inerente para posicionar as subjetividades de gênero dos participantes; iluminar exemplos de agência e contestação cultural; revelar a transformação humana; e promover a defesa de direitos através da conexão com o leitor (Costa & Matzner, 2007). Esta abordagem também empoderou os participantes, enfatizando a sua humanidade, partilhada através de histórias pessoais de alegria, tristezas, lutas e atividades da vida quotidiana (Costa & Matzner, 2007).

Há muitos estilos conhecidos de análise narrativa que são usados na investigação qualitativa, mas Stephen escolheu integrar aspetos “biográficos” na abordagem “centrada na experiência”, descrita por Squire (2008), porque a narrativa centrada na experiência “[...] pressupõe que as narrativas são: sequenciais e significativas; definitivamente humanas; (re)apresentam a experiência, reconstituindo-a, bem como expressando-a; [e] exibem transformação e mudança” (p. 42). Esta abordagem é especialmente pertinente para focar os participantes (humanos) na criação de significado para acontecimentos de vida relacionados com expressões de gênero atípicas. Além disso, a abordagem fornece o espaço discursivo “[...] para demonstrar que contextos locais e contextos sociais mais amplos estão inextricavelmente ligados” (Phoenix, 2008, pp. 65-66). Os métodos narrativos colocam o participante no centro do processo de investigação como o “especialista” da sua própria história de vida, o que contrasta de forma aguda com os métodos tradicionais em que o investigador assume

o controle total, considerando ser ele “o especialista” para guiar e interpretar as histórias dos participantes (Riessman, 2008; Squire, Andrews & Tamboukou, 2008).

Através, principalmente, do uso de técnicas de entrevista não estruturada, os investigadores permitem que os participantes partilhem as suas histórias da maneira que estes achem mais apropriada e relevante, proporcionando-lhes uma oportunidade de serem escutadas de formas que, em outros casos, poderiam ser descartadas ou redirecionadas (Gysels, Shipman, & Higginson, 2008; Riessman, 2008). É esta oportunidade que torna a análise narrativa uma ferramenta potencial para mobilizar mudanças positivas e emancipação para aqueles que se encontram à margem (Mattingly & Lawlor, 2000; Riessman, 2008). Além disso, a plataforma narrativa permite que o participante crie e se torne “parte de um documento escrito – um testemunho do que ocorreu num momento particular da história” (Stuhlmiller, 2001, p. 75). Esta sensação de empoderamento é especialmente importante nos casos em que os participantes sentem que a sua voz e/ou história foi originalmente silenciada ou ignorada, e pode ser ainda mais significativa para os participantes que também se encontram nas margens sociais por outras características estigmatizantes (Mattingly & Lawlor). A metodologia usada neste projeto foi deliberadamente escolhida para ajudar a eliminar este silêncio.

“Amy” (um pseudónimo auto-atribuído) foi recrutada como parte de um estudo norte-americano que incluiu outros dois participantes. No entanto, as entrevistas de Amy produziram narrativas que nos pareceram merecedoras de atenção e disseminação individual, devido à diversidade de incorporações de género que Amy apresentou em contextos de lazer. Por se tratar de um estudo exploratório, envolvendo participantes potencialmente marginalizados e menos visíveis, Stephen recrutou-os usando métodos de amostragem intencionais, semelhantes a uma amostra de bola de neve modificada. Partindo de recomendações dos seus contatos pessoais e de seguida incluiu novas recomendações dos participantes. Para serem elegíveis para o estudo, os participantes tinham de ser adultos, falantes de língua inglesa que se identificassem como transgénero, transexual ou *genderqueer* e es-

tivessem dispostos a participar em entrevistas cara a cara, as quais exigiriam uma hora ou menos de deslocação de ida e volta até ao local onde se realizariam as entrevistas. Os critérios de exclusão foram os seguintes: pessoas com incapacidade cognitiva para entender as informações relacionadas com estudo, pessoas sob tutela externa e estudantes do departamento académico de Stephen, dada a natureza sensível das entrevistas. Amy foi encaminhada a Stephen por um dos coordenadores dos serviços de apoio LGBT da universidade.

Como apontado pela análise narrativa, as entrevistas foram em grande parte não estruturadas, começando por um pedido aberto para os participantes contarem a história de “como chegaram a ser quem são hoje”, introduzindo pontualmente estímulos e sondagens para recolher informações adicionais. A maioria das perguntas subsequentes consistiram em reiterações para incentivar a expansão de certos tópicos e garantir clareza de compreensão. Stephen permitiu que Amy dirigisse as entrevistas, dada a natureza sensível de alguns dos tópicos, tendo presente que, na análise narrativa, o que é considerado um “tópico sensível” é definido relacionalmente, culturalmente e por dinâmicas de poder (Hyden, 2008).

Após a transcrição literal, a análise envolveu a observação de enredos específicos que apareceram durante a entrevista como parte da história mais ampla da vida de Amy. Como Amy, às vezes, acrescentava informações de uma história em momentos posteriores da entrevista, e havia um lapso temporal entre as suas lembranças, elas foram também reconstruídas (usando sempre as palavras de Amy), conectando em ordem lógica e temporal histórias que se encontravam relacionadas. Assim que as narrativas ficaram prontas, Stephen pediu a Amy e a um colega da universidade para verificarem separadamente a integridade das reconstruções. Amy e o colega devolveram as narrativas reconstruídas e Amy declarou: “Eu estava tão preocupada de não te poder ser de grande ajuda. Eu não tinha compreendido o que é que as minhas respostas tinham a ver com recreação!”

A análise foi inicialmente destinada a explorar os papéis gerais que o lazer e a recreação desempenhavam na vida de Amy.

Depois de identificar múltiplas trajetórias narrativas relacionadas com o lazer, Stephen percebeu que, em todas elas, Amy falava quer do conforto quer da sua própria segurança ou de outras pessoas, quando se referia ao espaço que ocupava. Ele então usou a análise de narrativa temática de Tamboukou (ver Riessman, 2008) para examinar histórias de género e espaço ao nível social, através de uma lente cultural-geográfica, para promover uma maneira alternativa de ver o lazer (Aitchison, 1999). As narrativas foram cuidadosamente reavaliadas pelo modo como Amy descreveu as negociações sociais em relação à espacialidade.

Embora os investigadores frequentemente negligenciem as “(i)nterações entre o contador de histórias e o ouvinte, investigador e investigado, na coconstrução de histórias” (Squire, 2008, p.41), reconhecemos os impactos reais e potenciais da influência de Stephen com base na sua presença física e representativa (como percebida e interpretada por Amy), bem como o impacto mais tangível do enquadramento das perguntas, estímulos, encorajamento e construção narrativa. No entanto, como iniciámos a entrevista com um posicionamento subjetivo de Stephen através das suas próprias narrativas, limitamos conscientemente a sua óbvia presença nas histórias de Amy para destacar a voz *dela*. Conseguimos isto ao eliminar perguntas, interferências ou pistas que potencialmente interrompessem o fluxo das suas histórias e discutiremos as descobertas mais detalhadamente na última secção deste artigo. Além disso, reconhecemos as vastas possibilidades para as expressões “masculino” e “feminino”, mas daqui em diante usamos estes termos mais frequentemente num sentido cultural tradicional/estereotipado, para destacar as expressões dicotómicas de género de Amy.

As narrativas de Amy/Tom

Amy pediu que a entrevista acontecesse na sua cafeteria (Café da Amy). O café localiza-se despretensiosamente “enterado” numa rua movimentada em “Townsville”, uma cidade universitária de médio porte no centro-oeste dos Estados Unidos. O

exterior áspero e sujo de tijolos e betão era acentuado por numerosas janelas grandes com estrutura de metal, cobertas com lonas de plástico opaco durante os meses mais frios para bloquear os ventos gelados que, de outra forma, passariam livremente através de fendas e rachaduras. Se não fosse pelo pequeno cartaz com o nome da cafeteria e a imagem de uma chávena de café fumegante, poder-se-ia facilmente confundir o rústico edifício com uma pequena fábrica ou armazém abandonado.

Depois de descer os degraus de betão (ou rampa) e passar pela entrada do lado leste do prédio, um pequeno sino soou e o edifício instantaneamente transformou-se numa convidativa cafeteria, aparentemente mais espaçosa do que parecia ser. No interior, o cheiro pungente de café mal penetrava no aroma ambíguo e doce dos *muffins* de frutas que assavam no forno. Arte em abundância em forma de pinturas, esculturas e colagens multimédia. Várias opções de assentos estavam disponíveis, com plantas vivas espalhadas por toda a cafeteria.

A entrevista começou pontualmente às 9 horas da manhã (o rotineiro horário de abertura da cafeteria), por ser o mais conveniente para Amy, já que o seu principal fluxo de clientes geralmente começa pouco antes do meio-dia.

Amy é uma mulher autoidentificada como “trans” de 1,80m de altura, caucasiana, nos seus quarenta e poucos anos. Ela é divorciada e tem a guarda partilhada dos seus três filhos. A pedido de Amy, os seus dois amigos Marshall e Samuel também estavam presentes para dar “apoio moral”. Amy sorriu brilhantemente e sentou-se num dos sofás em frente a uma grande mesa de centro, de costas para a parede repleta de janelas, para ter a cafeteria completa no seu campo de visão. Marshall sentou-se no sofá ao lado de Amy e Samuel sentou-se ao lado de Marshall, nos momentos em que não estava a ajudar os clientes, limpando os balcões ou removendo assados do forno. Amy tomou lentamente o seu café, passando as unhas bem cuidadas com pontas francesas em volta da grande caneca verde. Ela usava uma peruca estilizada, vermelha, pela altura dos ombros, grandes óculos “femininos” vermelhos, maquilhagem completa, uma blusa às riscas vermelha e branca apertada, com pequenas tiras pretas de sutiã para fora,

uma minissaia e sandálias tipo plataforma. Amy parecia muito descontraída e sentou-se com as pernas cruzadas de um modo “feminino”.

Criando espaços de lazer para si própria através de uma performance masculina de lazer

Amy começou por lembrar a sua infância, projetando a voz sem esforço sobre a música *folk* de fundo, o som agudo dos carros que passavam e sobre o grito raivoso que Samuel provocava na máquina de expresso ao atender os clientes. Ela discutia abertamente o seu estatuto físico enquanto “corpo masculino” e muitas vezes enquadrava de forma positiva as suas expressões de infância masculina como “Tom”, embora estas “suprimissem” um lado feminino, presente desde as suas primeiras lembranças.

Sempre tive... antigas, antigas, memórias de um lado feminino muito forte que eu suprimi. E à medida que cresces, é mais difícil fazer isso. Eu cresci nos arredores de uma pequena cidade no Município de Pine, que está no meio do nada... Eu não tive qualquer orientação, e portanto eu pensei que havia algo de errado comigo, que eu não podia ser assim e que deveria parar. Eu era muito religiosa quando criança, isso deu-me mais motivos para esconder quem eu era e suprimir isso, e eu sempre pensei: não sejas assim e não serás assim, se é que isso faz algum sentido. Mas não é assim *tão* fácil. Num momento ou noutro, decides que gostas de mulheres, ou gostas de homens, mas antes disso és apenas uma criança e não pensas nisso. Então, as pessoas que se relacionam com crianças são de um certo modo... mas não pediram ser assim... é assim que elas são. A única diferença é que aquilo também aconteceu comigo, mas *isto* também sempre me aconteceu e foi sempre assim, então não é que aos cinco anos eu não gostasse de raparigas e aos 13 sim, o que é provavelmente a idade adequada, mas fui *sempre assim* e escondi. Eu gostava muito de desporto... e como eu era mais jovem, tinha um melhor controlo e era mais capaz de *suprimir* isto. Eu tinha um melhor controle sobre isso quando eu estava no início da adolescência. Eu era muito devota e fiz o meu melhor para apenas suprimir, mesmo sabendo o que era... Foi mais tarde que se tornou mais difícil. Foi difícil, mas eu estava no topo de tudo. Eu era muito popular, tinha muitos amigos, era uma boa atleta... capaz de manter tudo muito bem contido.

Sabes, eu nunca fui afeminada e queria ser. Eu amo tanto os homens que são muito afeminados porque isso funcionaria tão bem para mim agora... Eu não acho que seja essa a razão pela qual fiz isso, por assim dizer. É só uma coisa natural que fazes. Moras no interior, é uma maneira de sair e ver as pessoas mais e pertencer mais, quero dizer, eu cresci no meio da mata, literalmente. O amigo mais próximo da minha idade estava a mais de um quilómetro de distância, então ficas muito bom na tua bicicleta, mas eu, sabes... muitas crianças praticam desporto porque gostam. Eu costumava levantar muito peso, eu era um rapaz maior do que sou agora. Lembro-me de ir para o “Y” e exercitar-me, gostava muito e ter os meus amigos e gostava de estar em forma... e desejar estar na sala de aeróbica... ao mesmo tempo.

Criação de um espaço confortável para os outros: performando socialmente uma *drag*

As recordações mistas de Amy sobre o atletismo infantil no Município de Pine, como Tom, surgem em paralelo com a sua presença nos eventos desportivos dos seus filhos na sua cidade natal. O orgulho e a alegria proporcionados ao ver os seus filhos pareceram toldados pela pressão de apresentar-se como “Tom”, embora muitos dos outros pais saibam que ela vive como Amy. Quando criança, performar a masculinidade como Tom era mais fácil porque a representação de masculinidade para os outros era feita de modo constante. Quando “Tom”, adulto, foi deslocado para a apresentação mais frequente de “Amy”, vestir-se e agir como homem passou a requerer um esforço e uma concentração deliberados.

Agora, ao Município de Pine, de onde eu sou, eu não vou como Amy – tenho três filhos na escola e eles fazem todos os desportos imagináveis. Os seus amigos sabem muito bem, e lidam muito bem com isso, mas eu não quero chamar a atenção. Estava num jogo há algumas semanas atrás, e eu estava como Tom, porque é assim que eu vou, e pude ver pela primeira vez que eu era o assunto da conversa de alguns dos outros pais. Foi a *nossa* equipa do Município de Pine que jogava contra *outra* equipa do Município de Pine e não eram os pais de nossa equipa, porque conheço estas pessoas há muito tempo e acho que muitas delas devem saber, e tudo bem. Foram as outras pessoas... o Municí-

pio de Pine é muito pequeno, tem só uma escola de ensino secundário... Eu esperava... que isso já fosse, de certa forma, conhecido por todos e superado. Mas eles estavam desconfortáveis e expressaram o seu desconforto, mas não alto o suficiente para eu ter que me virar e dizer alguma coisa, e o que dizer, sabes? Eu certamente não negaria, mas qual é a coisa certa a fazer para não dificultar a vida dos teus filhos? Então, eu suponho ter vivido algum preconceito. Eu adoro ir aos jogos dos meus filhos, mas agora isso é mais difícil. Eu gosto das outras famílias, e eu cresci vendo estas crianças com os meus filhos, então, eu conheço-os. Eu adoro ir aos jogos dos meus filhos, embora desejasse poder ir como Amy. Eu chamo todo mundo de “querido”, e isso funciona como Amy atrás do balcão. Eu fiz isto num jogo de futebol no ano passado, falando com outro pai, nem pensei. “Ei querido, poderia...” Eu fiquei “Opa!”. Tenho de aprender, de alguma forma, a dividir melhor quem eu sou.

Negociando espaços de lazer seguros para si próprio e para os outros enquanto se expressa o género preferencial

A preocupação de Amy com o desconforto dos outros estendeu-se à maioria dos espaços públicos frequentados por ela, incluindo bares, espetáculos e cinemas. Ela planeava frequentemente as suas noites, de modo a ter acesso a uma casa de banho privada. Amy atribuiu as suas preocupações à sensação de ser vista como uma mulher *apresentável*, ao invés de *passável* (indetetável).

É evidente para mim que não sou passável. Eu sou *apresentável*, mas há uma linha definida entre apresentável e passável, e se eu me visto como uma prostituta o tempo todo, coisa que eu tenho tendência a fazer... Eu acho que tentas ser o exemplo perfeito do que aprendeste sobre feminilidade. A minha última namorada diminuiu muito o que eu usava. Acho que provavelmente ficaria mais incomodada se estivesse exagerando, apesar de provavelmente ainda exagerar às vezes, pelo menos, envelhecer apropriadamente. A questão é se quando as pessoas te veem elas sabem se és homem ou mulher. Eu tenho 1,82m; costumava ser mais pesado, provavelmente 84 Kg, mas eu sou definitivamente... Tenho mais sorte do que alguns... mas, sabes, não há dúvida de que sou um homem. Eu acho que num texto

do DSM⁵ sabe-se lá em que número está agora... uma pessoa transgênero odiaria o seu corpo e, OK, eu não odeio o meu corpo. Sempre desejei que fosse diferente. Eu preferiria não ter que mudar... mas às vezes tudo bem, e é mais fácil, e é muito mais fácil encaixar-se no padrão, às vezes, do que saber que te destacas, porque a ideia não é se destacar, é ser quem tu és. No processo, às vezes... sabes... caminhas pelo corredor da loja onde queres muito poder ir e, muitas vezes notas os olhares ou sussurros “Ei, é um homem”. Sabes, tudo bem, mas se eu for como Tom, é muito mais confortável porque simplesmente vais e encaixas-te... Se eu tiver que fazer uma escolha de ser Tom ou Amy para sempre, não há dúvida de que seria Amy. Talvez, um dia, eu seja Amy para sempre. Estes (apertando os seios) definitivamente não são reais, mas se eu acordasse amanhã e eles fossem, eu não iria ao médico, eu iria ao centro comercial!

Ontem fui a uma loja de roupa usada e estava lá uma menina – que, na verdade, já tinha vindo à minha casa várias vezes, é uma das amigas da minha filha – a fazer compras com a mãe dela, e eu sabia que ela sabia quem eu era, e finalmente, perguntei “Ok, Heather, soube imediatamente?” E ela disse “Sim, você se parece tanto com ‘Fred’ ” – o meu filho, por quem ela tinha uma queda ... mas isso foi melhor naquele momento porque ela soube tirar o mistério disso e apenas dizer “Olá”... e eu acho... Eu sei... que essa foi a melhor coisa a fazer.

Estar confortável foi uma evolução. Em Central City havia um lugar chamado The Venue. Eu amo o The Venue. Eu ia sempre como Tom – mulheres bonitas todas as sextas à noite! Era muito prazeroso... podia-se sentar do lado de fora... Eu sentir-me-ia confortável como Amy. Não tenho certeza se eu iria necessariamente sozinha, mas não sei se muitas mulheres iriam... sozinhas. Mas eu iria se me fosse encontrar com um amigo. Agora, como Tom, eu iria sozinha, mas penso que não é um lugar para ir, onde uma mulher iria necessariamente sozinha.

Eu amo o bar irlandês local aqui em Townsville, mas quando estou no *pub* e tenho de ir à casa de banho, levo uma amiga só para não deixar ninguém desconfortável. No cinema é um problema. Muitas vezes estou noutra lugar e venho aqui para ir à casa de banho, mas houve algumas vezes em que eu simplesmente fui em frente e entrei. Eu não quero deixar ninguém desconfortável, e se eu fosse “passável”, isso não seria um problema tão grande, mas como eu não sou, você simplesmente não quer... Eu não sei... Não quero que outra pessoa fique... *desconfortável* porque sou diferente. Mesmo que não haja necessidade de eles

⁵ N.T.: Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais.

se sentirem assim, eles não sabem disso. Eu acho que os media fizeram um trabalho terrível ao tornar vilãs pessoas como eu. Pensa em filmes como *Vestida para Matar*, *Silêncio dos Inocentes* e todas estas coisas, então se alguém não estiver familiarizado com alguém que é transexual, os seus primeiros pensamentos subconscientes podem ser negativos por causa do que viram, e eu penso que isso é de uma injustiça inacreditável.

Espaços de lazer enquanto locais de afirmação e transformação para (trans)géneros

Amy relatou ocorrências contínuas de situações desconfortáveis e pressões sociais para performar Tom. No entanto, as experiências negativas pareciam eclipsar-se pelo encorajamento de amigos e familiares, bem como pelos encontros alegres em locais públicos de lazer.

Eu ia ao bar gay local... isto foi antes de ele se mudar... e lembro de falar com o Van, que na época era o dono. Aquilo não era feito para *mim*, sabes o que quero dizer, era apenas um lugar onde eu poderia ir e não ser incomodada. Lembro-me de dizer: “Eu gostaria de poder ir mesmo à loja” porque eu gosto muito de ir lá, e ele disse “Bem, vá!”. Liguei para uma amiga e, com o tempo, acabei por sair um pouco mais. Eu estava *muito* apreensiva porque era algo tão “sair do armário”... especialmente porque eu queria fazer isso como mulher.

Acredite ou não, eu fiz dança do ventre aqui em Townsville... Eu não sei... eu esperava que isso me ajudasse a mover-me mais livremente. Liguei para uma mulher e disse-lhe o que queria fazer e porque queria fazê-lo. Ela foi maravilhosa. Eu lembro-me que ficava no... não fica mais lá, mas acima do “The Spicy Scallion”, havia um lugar chamado “Karma” e eu pude estacionar em frente, e estava com medo de sair do meu carro e atravessar a calçada porque alguém podia ver-me. Mas eu fui. A instrutora foi maravilhosa; as outras mulheres da turma ainda são ... uma delas vem aqui todas as sextas-feiras com um grupo de mulheres para comer. A outra é uma amiga querida e eu tenho uma chave do apartamento dela, onde posso trocar de roupa se precisar. Foi uma experiência *maravilhosa*. Mesmo com uma experiência tão bem sucedida, foi só quando abri a cafeteria que realmente, verdadeiramente, comecei a ter mais liberdade e sair. Agora, meu Deus, eu praticamente vou a

qualquer lugar. No ano passado, estive num júri de um *cook-off*⁶ de chili em Southtown. O supervisor da construção deste edifício na época – escolhemos um espaço vazio, meio construído – perguntou-me se eu queria ir a um *cook-off* de chili e eu disse: “não... não quero ir para Southtown”, mas acabei por *ir* e foi uma experiência maravilhosa. Embora eu pudesse dizer que era uma experiência nova para essas pessoas, eu julguei-as e elas não me julgaram. Foi tão revelador ver isso... Eu tinha a certeza que seria uma coisa má, e... realmente não foi! Eu provavelmente... talvez voltasse... talvez eu fosse novamente. Conheci o presidente, a primeira dama. Não é uma grande coisa. Mas foi uma longa e longa estrada para lá chegar e é tanta energia que gastas quando comesas a sair.

Eu fui a Central City com uma amiga e um professor universitário. Fomos à exposição do corpo, e sabes de uma coisa? Ficar de pé na fila, tudo bem. Penso que todo mundo sabia que eu era um homem, mas porque eu não era ostentatório, e sentia-me confortável com quem eu era, eles estavam confortáveis também, então não era um problema, mas levou muito tempo para entender isso... na minha cabeça. Agora... não deveria, mas eu saio e apresento-me como Amy no parque. Até fiz isso de biquíni e é tão libertador! Adoro fazer... apenas coisas normais que as pessoas fazem.

Construindo espaços comunitários de lazer inclusivos

Além dos contextos da comunidade social, Amy referiu-se frequentemente à sua antiga carreira e relatou as pressões que sofreu para manter uma persona masculina. Depois de buscar muito profundamente, ela deu um salto de fé e abriu a cafeteria para poder ganhar a vida como Amy. O café não é explicitamente voltado para a clientela LGBTQ, mas ela sempre o imaginou como um espaço acolhedor, inclusivo para pessoas de origens diversas e de variadas identidades e expressões sexuais e de género.

Eu nunca fui realmente uma parte ativa da comunidade alternativa, e nunca fui política, mas tenho muitos amigos que são. Eu costumava ir a uma reunião, que Connie organizou, e eram todos transgéneros. Não foi muito confortável; na verdade, um

⁶ N.T.: Evento social em que candidatos preparam pratos gastronómicos para serem avaliados.

dia houve quase um mini motim! Foi bizarro! Um indivíduo em particular... sério... *invalidava* qualquer coisa que qualquer outra pessoa dissesse, e a maioria das pessoas lá, eu imagino, tinham muita força de vontade... E foi como: “Uau, isto é desconfortável”, e a reunião realmente parou depois disso. Um grupo encontrou-se aqui durante algum tempo... Sei que há um par de grupos que se encontram, mas eu fui algumas vezes a Central City e não me senti confortável. Sinto-me muito mais confortável com os meus amigos apenas do que enveredar pela busca de outras pessoas só porque elas são diferentes.

Às vezes, pessoas trans vêm à cafeteria porque é um lugar que os aceita. Da mesma forma, não a anunciamos como espaço alternativo, porque eu gostaria de ter um lugar onde todos se sintam bem-vindos, para que as pessoas possam comunicar. Se aqui fosse como o principal bar gay da cidade – que é um lugar *maravilhoso* – seria um estabelecimento *gay*, mas muitas pessoas não se sentiriam confortáveis em vir. Nós não o anunciamos como *alternativo*, temos grupos que representam diferentes pessoas... Muitas vezes, as pessoas entram pela porta sem saberem de mim e esse é um modo de ver que eu não sou tão passável. Elas percebem imediatamente que eu sou um homem, e algumas vezes vão embora, mas normalmente pode vê-las a tentar: “OK, eu comprometi-me, abri a porta, agora tenho que entrar”, e tentar agir como se nada de diferente estivesse a acontecer, e entre o momento de fazer o pedido e de ir embora, a experiência delas é confortável o suficiente, que não era sobre eu ser diferente. Normaliza-se, e isso é uma coisa linda, porque está a transformar o diferente em mais aceitável.

Discussão e direções

As narrativas aqui apresentadas fazem parte de uma história maior exposta por Amy, como uma viagem de autodescoberta, autoaceitação e inclusão na comunidade. Por meio da análise narrativa, identificamos cinco temas de organização que foram reconstruídos sequencialmente. Como Amy geriu a sua identidade trans desde cedo, ela procurou criar um espaço de lazer seguro para si mesma através de uma performance masculina. Mais tarde, quando ela foi capaz de reconhecer e expressar a sua identidade transgénero, descobriu que tinha de negar isso em algumas situações, performando socialmente uma *drag* como Tom. No entanto, mesmo ao expressar o seu género preferido, como Amy,

em espaços de lazer, ela ainda tinha de negociar segurança para si e para os outros. As experiências de lazer mais positivas de Amy ocorreram quando ela conseguiu localizar o espaço de lazer como um local para a afirmação e transformação (trans)gênero e construir um espaço comunitário de lazer inclusivo. Nos parágrafos que se seguem, conectamos estes cinco temas com algumas interpretações das nossas posições como investigadores não-identificados-como-trans.

Embora Amy se tenha tornado habilidosa na negociação de um sentimento de pertença numa grande variedade de espaços de lazer, as suas narrativas ilustram simultaneamente que “a espacialidade também pode refletir a experiência de deslocamento das pessoas ou uma sensação de estar fora do lugar, de deslocamento e alienação, e fragmentação, incluindo múltiplas identidades” (Henderson & Frelke, 2000, p. 22). O desafio de crescer “diferente” é, muitas vezes, exacerbado quando essa diferença faz com que nos sintamos isolados e/ou sozinhos e sem outros para servirem como modelos para expressar essa diferença. Certamente, o desejo de Amy de expressar uma identidade de género alternativa foi frustrado pela natureza rural do local onde ela vivia e pela orientação religiosa daquele ambiente. Para ela, a revelação ou expressão de uma identidade de género atípica era vista como impossível e, em vez disso, ela sentia-se obrigada a participar de espaços de lazer e atividades masculinas para garantir a sua segurança física e psicológica.

Mais tarde, na idade adulta e depois de se ter apaziguado com a sua identidade transgénero, ela conseguiu escapar da sua cidade natal e morar num lugar onde se sentia mais à vontade para expressar a sua identidade interna de género e apresentar-se como mulher. No entanto, ao voltar à sua cidade natal para desfrutar junto dos seus três filhos dos desportos em que eles participavam, ela enfrentou as consequências da maledicência e do julgamento dos outros e recuou para a conformidade, muito embora não se tratasse de uma apresentação do seu género autêntico. Consequentemente, ela sacrificou a sua própria expressão de identidade para simultaneamente escapar à discriminação e à marginalização e para garantir o conforto de outras pessoas que podiam invocar

esses atos como desconfortáveis. Amy aprendeu que assim como as diferenças entre mulheres equivalem a diferentes níveis de acesso e experiências em recreação e lazer (Scraton & Watson, 1998), as suas diferentes apresentações de gênero permitiram-lhe diferentes acessos e permissões em relação a um determinado espaço. Isto não quer dizer que a supressão do seu ideal feminino externo idealizado ocorra sem preocupação ou consequências, mas ela conseguiu de uma forma geral pesar custos e benefícios, uma vez compreendida a dinâmica de um dado espaço.

É claro que esta preocupação com o conforto dos outros também se estende às situações em que Amy escolhe apresentar-se como mulher. Esta preocupação misturou-se com a convicção de Amy de que não é muito eficaz a apresentar feminilidade. De facto, as suas características físicas, biologicamente masculinas, tornaram isso mais difícil. Num esforço para compensar as suas formas masculinas, ela exagerava frequentemente na sua apresentação como mulher, até se acercar da hiperfeminilidade e/ou hipersexualização, atraindo sobre si mesma o olhar público e o escrutínio. Foi nos espaços públicos de lazer que Amy ansiou por ser aceite como mulher. Na verdade, ela sonhou em ostentar os seus seios num centro comercial para demonstrar que, de alguma forma, ela era autenticamente feminina.

A casa de banho também se apresenta como um espaço de negociação altamente generificado na experiência de lazer de indivíduos identificados como trans, tal como foi sublinado pela narrativa de Amy. Como a casa de banho é um espaço reservado, muitas vezes situado num espaço público, é socialmente desenhado para uma divisão de gênero aceitável (e talvez inquestionável). É também um lugar onde a atividade sexual pode acontecer com frequência, longe do olhar do público. Portanto, vários discursos (violação, homossexualidade, procura por parceiros sexuais, etc.) circulam para dificultar a mediação deste espaço para pessoas como Amy. No entanto, em última análise, não é o medo que a impede de utilizar a casa de banho, mas é o desejo de manter os outros à vontade que permeia a experiência de lazer.

Apesar dos desafios constantes com espaços como a casa de banho, Amy encontrou locais onde tem apoio e afirmação. Assim

como gays e lésbicas (Johnson, 2000), Amy encontrou no bar gay um lugar de conforto, onde pode, mais livremente, explorar e expressar o seu eu, longe das pressões rígidas do binarismo de gênero ou identidade sexual. Em bares gays, há menos medo de ser vista como um espetáculo ou tratada como uma “aberração”, porque muitas das pessoas nesses espaços de lazer partilham algum tipo de diferença em relação às normas dominantes. Além disso, Amy encontrou outros ambientes de lazer integrados e seguros, mas, de acordo com a sua narrativa, isso geralmente ocorre quando ela está em alguma posição de autoridade ou poder. Por exemplo, quando ela teve a oportunidade de avaliar o *cook-off*, de chili ela disse, “eu avaliei-os e eles não me julgaram”.

No entanto, embora os bares gays ainda possam ser espaços de opressão perpetrada por homens gays contra lésbicas (Johnson & Samdahl, 2005) ou mulheres heterossexuais (Skeggs, 1999), Amy identificou que os mesmos podem ser mais seguros e acolhedores do que alguns espaços públicos para pessoas trans, embora ainda não sejam os ideais. O objetivo de Amy ao criar um espaço convencional, convidativo para as pessoas de dentro e de fora da comunidade LGBTQ, serve para de transmitir as lições aprendidas através da sua própria viagem de transição, para que outros possam encontrar a sua cafeteria como mais resistente a inscrições estáticas, generificadas e sexualizadas.

Quando Amy deixou a sua carreira para começar o seu próprio negócio, ela esforçou-se para criar um ambiente de lazer mais integrado (Café da Amy), onde ela controlasse e mantivesse a autoridade sobre o espaço de lazer. O que é interessante para nós é que Amy mantém o objetivo de criar um ambiente em que pessoas em conformidade ou não com a norma de gênero possam interagir com base na sua própria decisão de entrar e permanecer na cafeteria com a óbvia presença e autoridade de Amy dentro desse espaço. Isto corrobora a ideia de que, se conhece alguém que é LGBT, é provável que tenha percepções mais positivas sobre essas pessoas e as trate com dignidade e respeito. Parece que Amy colocou isso em prática na sua comunidade.

Embora Amy reconhecesse abertamente a sua diferença em relação à maneira como expressa o seu gênero, é a similitude das

suas necessidades sociais, vontades e desejos conectados com representação convencional de corpos generificados que é mais importante para nós. Embora o poder social e as relações de dominação e subordinação sejam muitas vezes “mantidos por padrões informais e práticas habituais que são ainda mais difíceis de identificar e resistir, porque elas são produzidas de forma invisível no tecido das atividades diárias” (Broom, Byrne & Petkovic, 1992, p. 189), a consciência de Amy de tais restrições, e dos riscos com elas relacionados, parece ter-se intensificado a partir da discriminação evidente que ela experimentou ao longo da sua transição.

Apesar da ressignificação de lazer de Wearing (1998)

para significar espaços pessoais, físicos e metafóricos, onde as mulheres possam explorar os seus próprios desejos e prazeres e realizar atos que lhes permitem tornar-se mulheres à sua própria maneira, constituir diversas subjetividades e feminilidades que vão além do que lhes tem sido dito sobre o que deveriam ser (p. 149)

tenha sido afirmada em referência a pessoas nascidas com genitália feminina e autoidentificadas como mulheres, ela também tem grande relevância para a viagem de Amy. Está claro nas narrativas de Amy que ela usou o lazer como um espaço para se desenvolver e reivindicar a identidade e a expressão de género nos seus próprios termos. Amy refere-se às suas expressões de género como divididas entre Amy e Tom, mas ela continua a redefinir-se e a desafiar algumas investigações e políticas transexuais atuais, às vezes chamando a si mesma de “homem” e acolhendo expressões masculinas anteriores como partes do que a constitui como a mulher que é atualmente. Em outras palavras, na vida de Amy, intersecções de género, lazer e espaço “não são dimensões absolutas, mas estão enraizadas em dimensões sociais” (Henderson & Frelke, 2000, p. 22), e apontam para lugares contínuos de ‘devir’, tal como descrito por Wearing (1998). A celebração de Amy de uma identidade de género feminina tradicional, incorporada numa pluralidade de expressões de género, complexifica e reforça, ao mesmo tempo, o apelo de Namaste (2005) para uma maior compreensão tanto das identidades transexuais em conformidade com

as identidades tradicionais binárias de gênero/sexo, quanto das formas mais fluidas, *queerificadas*, de gênero.

As narrativas de Amy fornecem-nos uma nova lente com a qual é possível explorar intersecções de gênero e lazer. Em vez de nos referirmos especificamente a estudos *queer* ou estudos feministas centrados nas mulheres, as suas histórias encorajam-nos a transcender os binarismos tradicionais e o *continuum* de masculinidade e feminilidade. Este *repensar* do gênero como multifacetado e complexo cria espaços discursivos para explorar formas de vivenciá-lo e expressá-lo dentro e através de contextos de lazer não representados habitualmente na literatura.

Para destacar o alto nível de marginalização frequentemente experimentado por pessoas que se identificam como transgênero, em vez de pensar sobre este tema na perspectiva do feminismo, preferimos tratar-lo abordando os estudos do lazer a partir da crítica de gênero. Assim como Aitchison (2003) seguiu a mudança do foco feminista da desigualdade sexual para a diferença de gênero em estudos de gênero e espaço, é importante olhar para o gênero da forma como as pessoas afirmam experimentá-lo e expressá-lo, mais do que nos agarrar estritamente aos escritos feministas. Embora isso seja de suma relevância para este estudo de sujeitos transexuais, é provável que esteja presente, de forma implícita, para qualquer participante que continue a definir e desenvolver noções de gênero baseadas em sentimentos pessoais, socialização e influência dos media.

Isto, no entanto, não é uma proposta para ignorar as epistemologias feministas, pois “se falharmos em captar as intuições fornecidas pela teorização feminista nos desenvolvimentos futuros do lazer, limitaremos as possibilidades que os espaços de lazer podem prover para a expansão das variedades subjetivas dos que desejam experiências de lazer” (Wearing, 1998, p. 142). O que fazemos é reconhecer que nomear é uma força poderosa, e que do mesmo modo que estudiosos do lazer falharam em nomear expressamente corpos trans, o que ostracizou ainda mais as pessoas trans dentro das discussões acadêmicas do lazer, sentimos que nomear explicitamente uma abordagem inclusiva de gênero como estritamente “feminista”, pode excluir alguns acadêmicos e sujei-

tos de investigação trans. Além disso, Elliot (2009) recomenda cautela no fascínio de optar por uma abordagem específica mais fortemente alinhada com a aceitação/privilégio das identificações transgênero ou *queer*, porque isso poderia automaticamente penalizar aqueles que se identificam de forma diferente.

Nós evitamos intencionalmente uma conclusão definitiva sobre o modo como os investigadores abordam a investigação sobre gênero e lazer, pois estes conceitos são “muito fluidos para serem estragados por uma conclusão” (Aitchison, 2003, p. 159), mas sugerimos que estas narrativas de Amy podem estimular um novo diálogo e encorajar novas abordagens que nos motivem a questionar o modo como enfrentamos, negociamos e mudamos o gênero (e as outras identidades que ele interceta) na experiência do lazer. Por exemplo, podem analisar-se narrativas similares em termos de reivindicações de identidade, eventos críticos e perspectiva social em relação à pertença, autoexpressão autêntica, segurança, conforto, prazer e realização pessoal dentro de espaços sociais físicos e metafóricos, como fragmentos constitutivos de uma “experiência de lazer”, que pode afirmar ou negar o modo como alguém apresenta os seus próprios sentimentos de gênero. Além disso, assim como muitas feministas negras e latinas denunciaram um metanível da experiência de ser mulher que é representado pelos escritos das feministas tradicionais, é importante honrar a grande diversidade de pessoas identificadas como transgênero ao não utilizar estes escritos para generalizar uma “experiência trans” mais ampla de lazer, mas antes como uma fatia da vida de uma pessoa que nos pode ajudar a entender melhor a experiência humana, conforme transmitidas por investigadores que recontam as histórias recontadas de um indivíduo por ele próprio.

As narrativas de Amy ilustram múltiplos contextos espaciais que ativam o seu reconhecimento de símbolos de restrição, permissão, perigo e segurança em espaços de lazer. Embora a maioria das pessoas possa alterar, em algum grau, as suas performances de gênero para “encaixar-se” de uma forma ou de outra por uma questão de segurança, estes novos exemplos fornecem uma análise da negociação espacial que não está atual-

mente presente na literatura dos estudos de lazer. Amy frequentemente descreveu o uso de múltiplos “chapéus de gênero” como uma luta, e visava diminuir a luta de outros criando um espaço público mais seguro para aqueles que estivessem em situação de transgressão do posicionamento de gênero esperado. Ao fazer isso, ela fortaleceu-se ainda mais a partir da expressão pública mais contínua dos seus sentimentos de gênero internalizados.

Finalmente, sublinhamos o modo como as narrativas de Amy estão agora posicionadas no espaço da edição especial desta revista sobre mudança social. Temos esperança de que a apresentação das histórias de Amy, indiretamente, possam vir a ajudá-la a defender ainda mais o reconhecimento das aspirações e lutas frequentemente enfrentadas por pessoas que apresentam o seu gênero de maneiras que podem ser diferentes do que os outros esperam, variando de fluido para estático, do estereótipo para o não convencional. Como os autores não se identificam como trans, reconhecemos o potencial de colonizar as experiências de Amy sob o disfarce da “expertise” acadêmica, mas esperamos que os leitores se concentrem mais na expertise da própria Amy. Esperemos que, em breve, os investigadores em lazer identificados como trans passem a considerar os periódicos de lazer como espaços seguros para partilhar abertamente as suas subjetividades, como parte de uma discussão e crítica contínuas sobre gênero e lazer. Sabemos que, como um campo, ainda temos muito trabalho a fazer para compreender as negociações de gênero nos espaços de lazer, mas, como Amy disse no final da sua entrevista, *a Vida é uma viagem incrível e eu não acho que exista um destino. O que importa é o modo como você percorre o caminho.*

Referências Bibliográficas

- Aitchison, C. (1999). New cultural geographies: The spatiality of leisure, gender and sexuality. *Leisure Studies*, 18, 19–39.
- Aitchison, C. (2000). Poststructural feminist theories of representing others: A response to the ‘crisis’ in leisure studies discourse. *Leisure Studies*, 19, 127–144.
- Aitchison, C. (2003). *Gender and leisure: Social and cultural perspectives*. London: Routledge.

- Bell, D. (1991). *Insignificant others: Lesbian and gay geographies*. *Area*, 23(4), 323–329.
- Broom, D., Byrne, M., & Petkovic, L. (1992). Off cue: Women who play pool. *Journal of Sociology*, 28(2), 175–191.
- Burdge, B.J. (2007). Bending gender, ending gender: Theoretical foundations for social work practice with the transgender community. *Social Work*, 52(3), 243–250.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. London: Routledge.
- Butler, J. (1992). Contingent foundations: Feminism and the question of “postmodernism”. In J. Butler & J.W. Scott (Eds.), *Feminists theorize the political* (pp. 3–21). New York, NY: Routledge.
- Cosgrove, L. (2003). *Feminism, postmodernism, and psychological research*. *Hypatia*, 18, 185–247.
- Costa, L., & Matzner, A. (2007). *Male bodies women’s souls: Personal narratives of Thailand’s transgendered youth*. New York, NY: Hawthorne Press.
- Elliot, P. (2009). Engaging trans debates on gender variance: A feminist analysis. *Sexualities*, 12(1), 5–32.
- Girshick, L.B. (2008). *Transgender voices: Beyond women and men*. Lebanon, NH: University Press of New England.
- Green, E.E., & Singleton, C. (2006). Risky bodies at leisure: Young women negotiating space and place. *Sociology*, 40(5), 853–871.
- Grossman, A.H., O’Connell, T.S., & D’Augelli, A.R. (2005). Leisure and recreational “Girl-Boy” activities – studying the unique challenges provided by transgendered young people. *Leisure/Loisir*, 29(1), 5–26.
- Gysels, M., Shipman, C., & Higginson, I.J. (2008). Is the qualitative research interview an acceptable medium for research with palliative care patients and carers? *BMC Medical Ethics*, 9(7). doi: 10.1186/1472-6939-9-7
- Henderson, K.A. (1994). Broadening an understanding of women, gender, and leisure. *Journal of Leisure Research*, 26(1), 1–7.
- Henderson, K.A., & Frelke, C.E. (2000). Space as a vital dimension of leisure: The creation of place. *World Leisure Journal*, 42(3), 18–24.
- Henderson, K.A., & Hickerson, B. (2007). Women and leisure: Premises and performances uncovered in an integrative review. *Journal of Leisure Research*, 39(4), 591–610.
- Hyden, M. (2008). Narrating sensitive topics. In M. Andrews, C. Squire, & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (pp. 121–136). London: Sage Publications.
- Johnson, C.W. (2000). Living the game of hide and seek: Leisure in the lives of gay and lesbian young adults. *Leisure*, 24(3/4), 255–278.
- Johnson, C.W. (2009). Writing ourselves at risk: Using self-narrative in working for social justice. *Leisure Sciences*, 31(5), 483–489.
- Johnson, C.W. (in press). Masculinity and leisure. In K. Henderson, S. Shaw, V. Freysinger, & D. Bialeschki (Eds.), *Women, gender and leisure*. State College, PA: Venture Publishing.
- Johnson, C.W., & Samdahl, D.M. (2005). The night they took over: Misogyny in a country-western gay bar. *Leisure Sciences*, 29, 195–208.
- Koyama, E. (2006). Who’s feminism is it anyway? The unspoken racism of the trans inclusion debate. In S. Stryker & S. Whittle (Eds.), *The transgender studies reader* (pp. 698–705). New York, NY: Routledge.

- Leavy, P.L. (2007). Feminist postmodernism and poststructuralism. In S.N. Hesse-Biber & P.L. Leavy (Eds.), *Feminist research practice: A primer* (pp. 83–110). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Mattingly, C., & Lawlor, M. (2000). Learning from stories: Narrative interviewing in cross-cultural research. *Scandinavian Journal of Occupational Therapy*, 7, 4–14.
- Meyerowitz, J. (2002). *How sex changed: A history of transsexuality in the United States*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nakamura, K. (1997). Narrating ourselves: Duped or duplicitous? In B. Bullough, V.L. Bullough, & J. Elias (Eds.), *Gender blending* (pp. 74–86). Amherst, NY: Prometheus Books.
- Namaste, V.K. (2005). *Sex change, social change: Reflections on identity, institutions and imperialism*. Oakland, CA: Women’s Press.
- Namaste, V.K. (2006). Genderbashing: Sexuality, gender, and the regulation of public space. In S. Stryker & S. Whittle (Eds.), *The transgender studies reader* (pp. 584–600). New York, NY: Routledge.
- Newton, E. (1979). *Mother camp: Female impersonation in America*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Pascoe, C.J. (2005). Dude, you’re a fag: Adolescent masculinity and the fag discourse. *Sexualities*, 8(3), 329–346.
- Phoenix, A. (2008). Analysing narrative contexts. In M. Andrews, C. Squire, & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (pp. 64–77). London: Sage Publications.
- Raymond, J.G. (2006). Sappho by surgery: The transsexually constructed lesbian-feminist. In S. Stryker & S. Whittle (Eds.), *The transgender studies reader* (pp. 131–143). New York, NY: Routledge.
- Riessman, C.K. (2008). *Narrative methods for the human sciences*. Los Angeles, CA: Sage Publications.
- Scruton, S., & Watson, B. (1998). Gendered cities: Women and public leisure space in the ‘Postmodern City’. *Leisure Studies*, 17, 123–137.
- Shaw, S.M. (2001). Conceptualizing resistance: Women’s leisure as political practice. *Journal of Leisure Research*, 33, 186–201.
- Skeggs, B. (1997). *Formations of class and gender: Becoming respectable*. London: Sage Publications.
- Skeggs, B. (1999). Matter out of place: Visibility and sexualities in leisure spaces. *Leisure Studies*, 18, 213–232.
- Squire, C. (2008). Experience-centered and culturally-oriented approaches to narrative. In M. Andrews, C. Squire, & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (pp. 41–63). London: Sage Publications.
- Squire, C., Andrews, M., & Tamboukou, M. (2008). Introduction: What is narrative research? In M. Andrews, C. Squire, & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (pp. 1–21). London: Sage Publications.
- Stryker, S. (2006). (De) subjugated knowledges: An introduction to transgender studies. In S. Stryker & S. Whittle (Eds.), *The transgender studies reader* (pp. 1–18). New York, NY: Routledge.
- Stryker, S., & Whittle, S. (2006). *The transgender studies reader*. New York, NY: Routledge.
- Stuhlmiller, C.M. (2001). Narrative methods in qualitative research: Potential for therapeutic transformation. In K.R. Gilbert (Ed.), *The emotional nature of qualitative research* (pp. 63–80). Boca Raton, FL: CRC Press LLC.

- Tetreault, M.L. (1985). Feminist phase theory: An experience-derived evaluation model. *Journal of Higher Education*, 56(4), 364–384.
- Valentine, G. (1993). (Hetero) sexing space: Lesbian perceptions and experiences in everyday spaces. *Environment and Planning: Society and Space*, 11(4), 395–413.
- Vidal-Ortiz, S. (2008). Transgender and transsexual studies: Sociology's influence and future steps. *Sociology Compass*, 2(2), 433–450.
- Wearing, B. (1998). *Leisure and feminist theory*. London: Sage Publications.

8.

O Nascimento do ciberqueer¹

Donald E. Morton

Tradução de Alexandre Almeida

Morton, Donald. (1995). "Birth of the Cyberqueer". *PMLA*. 110(3), pp. 369-381.

Na academia “pós-tudo” dominante de hoje em dia, o amplamente divulgado “avanço” na compreensão da cultura e da sociedade provocada pelo (pós)modernismo lúdico foi possível graças a uma série de enquadramentos: do significado pelo significante, do valor de uso pelo valor de troca, do modo de produção pelo modo de significação, da conceptualidade pela textualidade, do cheio de sentido pelo sem sentido, da determinação pela indeterminação, da causalidade pela indecibilidade, do conhecimento pelo sentimento, da convergência pela diferença, da economia política pela economia libidinal, de necessidade pelo desejo, e assim por diante.² No domínio da sexualidade, o novo espaço da

¹ Tradução a partir do inglês por Alexandre Almeida (araalmeida@ua.pt). Doutorando do Programa Doutoral em Estudos Culturais, na Universidade de Aveiro. Mestre em Média Interativos, pela Universidade do Minho. Investigador e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

² Sobre o “pós-tudo”, ver *Transformation 1*, especialmente o ensaio principal de Mas’ud Zavarzadeh, “Post-ality”. Da forma como entendo (pós)-modernismo, o termo denota não uma entidade positiva “lá fora”, mas um constructo político – o conjunto de estratégias de leitura empregadas para dar sentido a uma série histórica parti-

teoria queer é um espaço pós-gay e pós-lésbico. O (pós)modernismo lúdico, que promove a localização de fenômenos culturais, desencoraja qualquer esforço para tornar estes desenvolvimentos sistemáticos coerentes e inteligíveis. Portanto, o reaparecimento do queer hoje recebe uma “explicação” local – por exemplo, enquanto ressignificação positiva, feita por uma minoria oprimida, de uma palavra outrora negativa, enquanto adoção de um termo geral que abrange as preocupações tanto de homossexuais e bissexuais femininos e masculinos, ou enquanto uma forma de abraçar a última moda, em detrimento de uma já antiquada e quadrada, adotada pelas gerações mais novas.³

Argumento, entretanto, que as explicações baseadas em tendência, estilos e intenções “voluntárias” do sujeito sexual trivializam a questão queer com o propósito de obstruir o significado ideológico do retorno do queer. Em outras palavras, os estudos queer – como um suplantador dos estudos gays e lésbicos mais antigos, e presumivelmente antiquados, inspirados no Iluminismo – participam na viragem contemporânea trazida pelo (pós)modernismo lúdico em direção a uma forma de idealismo teoricamente atualizado e distante do materialismo historicizado. Esse idealismo emerge quando o retorno do queer é historizado como parte de um desenvolvimento sistemático ligado à aparição, no capitalismo tardio, das noções de realidades virtuais, *cyberpunk*, cibersexo, *teletheory*. O retorno do queer hoje é, na verdade, o (techno)nascimento do ciberqueer.⁴

Seguindo Teresa L. Ebert, uso *(pós)modernismo lúdico* para designar o entendimento que vê a (pós)modernidade como uma problemática da representação e concebe a representação como uma questão retórica, uma questão de significação, na qual o próprio processo de significação articula o significado. Sob a lei da *différance*, a representação é sempre incomensurável com o representado. O (pós)modernismo lúdico, portanto, postula o real como uma instância da “simulação” e, em nenhum sentido, a origem da verdade que pode fornecer uma base para um projeto político. A *différance* é considerada como o efeito da brincadeira interminável (daí o termo lúdico) do significante em processos de significação que não podem mais adquirir autoridade representacional ancorando-se naquilo que Derrida chama de “significado transcendental” (*Of Grammatology* 20). Para discussões mais sustentadas sobre os diferentes entendimentos da (pós)modernidade em relação às atuais formas concorrentes de estudos culturais, ver Zavarzadeh e Morton 152-54.

³ Sobre o queer, ver de Lauretis, Berlant e Freeman; Warner; Smyth.

⁴ Para outras teorizações de mutações na subjetividade (além da ciberqueriedade) em tecnocultura, ver Haraway; Penley e Ross.

I

Há mais em jogo no regresso do queer do que uma mera tendência, estilo ou modismo, como sugerido pela forte contestação, inclusive violenta, que o reaparecimento do termo recebeu. Os relatos populares das pessoas queers enfatizam a sua relação negativa com os gays: “A única coisa em que todos concordam é que, o que quer que possa ou não ser, queer definitivamente não é gay” (Mitchell e Olafimihan 38). Os autores do “zine”⁵ queer canadiano declaram que, “BIMBOX⁶ está em guerra contra as lésbicas e os gays. Uma guerra em que rapazes queers e raparigas queers modernos estão juntos contra o pensamento pré-histórico e a demanda política autocentrada da escória acima mencionada” (Cooper 31). A conclusão de que a libertação gay não cumpriu os seus objetivos, possivelmente motivando a explosão do *Bimbox*, é certamente verdadeira. Como um historiador do movimento coloca, “o paradoxo dos anos 1970 era que a libertação de gays e lésbicas não produziu um mundo comunitário livre de género, tal como eles imaginavam, mas enfrentou um crescimento sem precedentes do capitalismo gay e de uma nova masculinidade” (Adam 97). A questão persiste, a libertação de lésbicas e gays falhou por causa das limitações de determinadas pessoas (como *Bimbox* sugere) ou por causa da limitada compreensão teórica do movimento sobre o seu projeto? Será que o próprio projeto de emancipação precisa de ser abandonado (juntamente com as noções de conhecimento confiável, conceptualidade, teoria e, mais importante, necessidade), como a perspectiva queer sugere, ou deve o projeto de emancipação ser reterorizado para superar as fraquezas que ajudou a produzir “um crescimento sem precedentes do capitalismo gay”?

Mais do que um efeito localizado, o retorno do queer deve ser entendido como o resultado, no domínio da sexualidade, do encontro – e rejeição – do (pós)moderno com as visões iluministas sobre o papel do conceptual, racional, sistemático, estrutural, nor-

⁵ N.T.: Abreviação de “fanzine” (aglutinação de fã e *magazine*, para significar revista na língua inglesa), uma publicação amadora elaborada por entusiastas de um fenómeno cultural específico.

⁶ N.T.: O BIMBOX foi um fanzine publicado entre 1990 e 1994. É frequentemente associado ao movimento cultural *Queercore* dos anos 1990. O fanzine foi idealizado, editado e publicado em Toronto, no Canadá, por Johnny Noxzema.

mativo, progressivo, libertador, revolucionário e assim por diante, nas mudanças sociais. O compromisso queer com o desejo, destacado em *The Culture of Desire: Paradox and Perversity in Gay Lives Today*, de Frank Browning, é um compromisso com o prazer que está numa “jornada separada do caminho para a equidade, democracia e justiça” (Browning 104). Por trás do “paradoxo” popularmente articulado de Browning, está uma questão filosófica e política urgente: embora os sujeitos homossexuais e as suas necessidades sexuais devam ser defendidos, a defesa deve ser parte de um argumento para a justiça social para todos os cidadãos e não pode ser baseada no prazer (mesmo que o prazer seja rotulado como *desejo*, *sensação* ou *gozo*). A esfera pública – o espaço da cidadania partilhada – não é formada por sensações comuns (os indivíduos nem sequer têm ou desejam as mesmas sensações) ou, de todo, pela sensação: a esfera pública é construída através de conceitos, a mesma noção que os teóricos do desejo rejeitam.

A libertação gay, imaginando um “mundo comunitário livre de género”, não promoveu a separação da qual Browning fala. A explicação para a mudança de estudos gays e lésbicos, baseada na categoria género, para a teoria queer, que fetichiza o desejo, tornando-o autónomo, não é autoevidente. É comumente entendido que os estudos queer (pós)modernos fizeram um avanço decisivo e radical sobre o modernismo (e seus precursores), que assinalou as questões da sexualidade e do desejo por um *status* social e intelectual secundário. Mesmo enquanto dava uma importância central à sexualidade e ao desejo na sua teoria, Freud, como um pensador modernista ainda comprometido com as suposições do Iluminismo, enfatizava que a regulação racional da sexualidade e do desejo era necessária à vida civilizada, apesar dos inevitáveis “descontentamentos” que, como resultado, acompanhavam a civilização. Contra tais pressupostos modernistas supostamente antiquados, a teoria (pós)moderna lúdica produz uma atmosfera de desregulação sexual. Como um – se não o principal – elemento nesse desenvolvimento, a teoria queer é vista como a abertura de um novo espaço para o sujeito do desejo, um espaço no qual a sexualidade se torna primordial. Como Eve Sedgwick afirma, “a compreensão de virtualmente qualquer aspeto da cultura ocidental moderna terá de ser, não meramente incompleta,

mas danificada na sua substância central, na medida em que não incorpora uma análise crítica da moderna definição homo/heterossexual” (*Epistemology* 1). Nesse novo espaço, o desejo é considerado autónomo – não regulado e livre.

A viragem é evidente no contraste entre o modelo de regulação sexual necessário, promovido por Freud em *O Mal-estar na Civilização*, e a noção de desregulação sexual proposta por Gilles Deleuze e Felix Guattari. Deleuze e Guattari representam o processo desregulatório – no qual o desejo se torna o espaço do “instinto puro” (*A Thousand Plateaus* 4) – como uma rutura para além do Complexo de Édipo (aquele “triângulo grotesco” [*Anti-Oedipus* 171]) que coloniza o sujeito e restringe o desejo. Como o modelo edipiano é explicitamente heterossexual, a sua superação atrai particularmente muitos teóricos queer que aceitam a desregulação sexual.

Contestar esta linhagem é uma contra-tradição (da qual este ensaio faz parte) que reconhece o significado do desejo, mas insiste em relacionar o desejo ao mundo histórico (não ideal) e à materialidade mundana. A tradição materialista varia desde os antigos (Heráclito, por exemplo) até aos (pós)modernos, mas torna-se especialmente crítica com a ascensão do capitalismo e da sociedade de classes e, portanto, encontra expressão aguda nos escritos dos filósofos iluministas europeus do século XVIII e a sua teorização mais forte no materialismo histórico de Marx. Marx, naturalmente, vê a história como a transformação da organização social por mudanças nos modos de produção. Os compromissos abrangentes do materialismo histórico são expressos através do seu objetivo, como Marx formula, “de compreender teoricamente o movimento histórico como um todo” (64). Aqui Marx define o materialismo entendendo-o como teórico, histórico e global. Nessa perspectiva, o desejo também deve ser teorizado, historicizado e situado nas relações sociais globais.

Alguns, sem dúvida, alegarão que o materialismo está em toda a parte na literatura académica e intelectual dominante, incluindo na teoria queer, e que a minha distinção do idealismo-materialismo é exagerada. Afinal, uma ampla gama de críticos e teóricos culturais e sociais contemporâneos – como os que traba-

lham nos quadros do (pós)estruturalismo, da psicanálise, do feminismo, do foucaultianismo e do novo historicismo – defendem algo que chamam de materialismo. No entanto, essas afirmações são, elas próprias, expressões do idealismo, pois empregam a noção do material de maneira a eliminar o conflito de classes. O materialismo é uma estrutura de conflitos.

Contra os termos mais biológicos – e fisiológicos – de Freud, a teoria (pós)moderna dá ao desejo explicações linguísticas e significativas: “O desejo é o efeito perpétuo da articulação simbólica” (Lacan viii). Enquanto a expressão de Kristeva “desejo na linguagem” sugere que o desejo não é autónomo. Estar na linguagem não define o desejo, uma vez que no paradigma (pós)moderno tudo é fundamentalmente baseado na linguagem. O desejo é mais distintivo porque é o excesso indisciplinado e incontornável que acompanha a produção de sentido. Gerado na lacuna intransponível entre necessidade orgânica e demanda linguística ou simbólica (o apelo do sujeito para a sua necessidade ser satisfeita através da linguagem), o desejo “não é um apetite: é essencialmente excêntrico e insaciável” (Lacan viii). O desejo, então, é o excesso produzido no momento da entrada do sujeito humano nos códigos e convenções da cultura. Como tal, o desejo é uma entidade autónoma fora da história, um remanescente incapturável, inexprimível e, na verdade, sem sentido, deixada quando a pessoa se torna um participante socializado no que Lacan chama de simbólico. Os teóricos (pós)estruturalistas articulam a rutura do significado consciente, convencional e voluntário, por meio do desejo inconsciente, como o rompimento do significado (a parte conceptual e *repleta* de significado do signo) pelo significante (o som-imagem quase sensorial, *sem* significado). Em suma, o (pós)estruturalismo representa o desejo como entidade autónoma, se incorporada à linguagem, que rompe inexoravelmente a sociabilidade, o domínio de códigos e convenções coletivas.

Jean Baudrillard exemplifica o deslocamento da explicação económica da necessidade pela explicação linguística do desejo. Ele propõe uma mudança da análise (marxista) da economia política (que se concentra no modo de produção e que privilegia o que Baudrillard chama de “utilidade”, “necessidades”, “valor de uso”,

“racionalidade económica” [*For a Critique* 191]) para a análise da “economia política do signo” (que se ocupa do modo de significação). O marxismo, argumenta Baudrillard, fez uma falsa distinção entre valor de uso e o nível mais “abstrato e geral” do valor de troca, uma distinção em que a “banha é valorizada como banha e algodão como algodão” e “não podem ser substituídos um pelo outro, nem assim ‘trocados’” (130). O capitalismo, que requer permutabilidade ou equivalência entre mercadorias, é fundado no valor de troca e é impulsionado pela necessidade de produzir dele uma mais-valia que é responsável pela diferença de classes. Superar o capitalismo implicaria um regresso ao nível mais fundamental para atender às necessidades humanas, representadas pelo valor de uso, e implicaria a anulação de todos os desejos (supérfluos) produzidos pelo fetichismo da mercadoria capitalista. Mas, opondo-se a Marx, Baudrillard argumenta que “o valor é [também] uma abstração. É uma abstração do *sistema de necessidades* encoberto pela falsa evidência de um destino e propósito concreto, uma finalidade intrínseca de bens e produtos”, e, por esse motivo, o “valor de uso e valor de troca” são “regulados por uma lógica igualmente abstrata de equivalência” (131). O valor de uso não é distinto, mas depende do valor de troca, e ambos estão igualmente sujeitos às operações de mercantilização e fetichização. Assim, nenhum derrube do capitalismo poderia levar o sujeito a uma “simples relação com o seu trabalho e os seus produtos” (130).

A necessidade é, portanto, aprisionada pelas mesmas relações baseadas na linguagem, tal como o desejo. Baudrillard expressa essa correspondência numa modificação da conhecida fórmula saussuriana:

$$\frac{\text{valor de troca}}{\text{valor de uso}} = \frac{\text{significante}}{\text{significado}}$$

Ao comentar essa relação Baudrillard observa:

A preeminência absoluta repercute no valor de troca e no significante. O valor de uso e necessidades são apenas um efeito do valor de troca. Significados (e referentes) são apenas um efeito do significante... Nenhum deles [significado ou referente] é uma realidade autónoma que o valor de troca ou o significante

expressariam ou traduziriam no seu código. Na base, são apenas modelos de simulação, produzidos pelo jogo do valor de troca e dos significantes... O valor de uso e o significado não constituem um outro lugar em relação ao sistema dos outros dois; eles são apenas seus álibis. (137)

Assim, não apenas o modo de produção (como base para explicar a necessidade) é subjugado pelo modo de significação (como base para explicar o desejo), mas também, em termos gerais, as necessidades humanas às quais o materialismo deseja responder são apenas simulacro do desejo. Em particular, os objetivos sociais do materialismo histórico, fundamentados numa compreensão racional e baseada em conceitos da totalidade social, e qualquer um dos seus possíveis alvos políticos e agendas, como a libertação da injustiça e da exploração, revelam-se quiméricos. Baudrillard inverte a relação de conceito (significado) para som-imagem (significante) em Saussure, tornando o conceito uma miragem subordinada das operações de sons-imagens. Os significados convencionais (conceitos) pelos quais a vida social coletiva é conduzida são meramente miragens evanescentes lançadas pela significação, que é impulsionada pelo desejo autónomo e socialmente sem sentido. No fim, o significante ligado ao desejo é postulado como autónomo, fora da história e da sua materialidade. Além disso, os entendimentos sociais ilusórios e baseados em conceitos não podem ser a base de uma posição política efetiva. Seguindo esta conclusão, os desconstrucionistas propõem que aquela pedagogia deve ser considerada não como a produção de conceitos, mas como o desencadeamento do desejo: Barbara Johnson fala de “ensinar ignorância” (68) e Jane Gallop de “pensar através do corpo”. Articulando enfaticamente esta conclusão com os estudos queer, Ed Cohen oferece um *slogan*: “Nós fodemos com categorias” (174-75).

O retorno do queer hoje foi produzido na esteira dos desenvolvimentos históricos da teoria (pós)moderna lúdica. Seguindo o paradigma de Baudrillard, que interrompe a série conceptual do pensamento iluminista, elevando o desejo e deslocando a necessidade, a teoria queer cria uma rutura semelhante ao reescrever a razão sexual:

$$\frac{\text{queer}}{\text{gay}} = \frac{\text{significante}}{\text{significado}} = \frac{\text{desejo}}{\text{necessidade}}$$

A libertação gay cresceu historicamente das lições dos direitos civis e dos movimentos feministas dos anos 1960 e dependia, para a sua autocompreensão e para a sua agenda política, da conceptualização e da formalização de um conhecimento confiável sobre o qual uma política pudesse ser fundamentada. A libertação gay dependia do desenvolvimento de conceitos como exploração e opressão, por um lado, e justiça social, por outro, o que poderia levar ao objetivo coletivo de superar o primeiro para alcançar o segundo. (O movimento, portanto, contou também, e não incidentalmente, com o conceito de causalidade.) Mas, como o (pós)modernismo lúdico propõe que a parte conceptual do signo é apenas um “efeito de significado” e essa necessidade é um “efeito de necessidade”, a teoria queer vê a homossexualidade como nada mais do que um efeito gay, uma miragem de significação.

Percebendo o status fantasmagórico dos gays no ambiente cultural atual, Barbara Smith, uma ativista lésbica, observa que “a política ‘queer’ de hoje parece operar num vácuo histórico e ideológico”, de modo que “a revolução parece ser em grande parte um conceito irrelevante para o movimento gay dos anos noventa” (13). Smith está correta, mas há mudanças teóricas mais profundas em desenvolvimento. É a própria conceituação, não apenas os conceitos de história, ideologia e revolução, que foram deslocados na política (queer): “a política racional, no sentido do conceito, acabou”, declara Jean-François Lyotard; “essa é a curva deste *fin-de-siècle*” (Lyotard e Thebaud 75). Abarcando o que Lyotard designa por economia libidinal e rejeitando a economia conceptual, a teoria queer exclui o projeto iluminista de progresso social imaginado pelos estudos gays e renuncia ao (conceito base) da comunalidade em nome de uma diferença incapturável: “o desejo erótico sempre introduz o fenómeno da diferença,” observa Karl Toepfer, “que subverte a grande ambição unificadora da revolução” (136). Hoje, o “universo social é formado por uma pluralidade de jogos”, para os quais “não há medida comum” (Lyotard e Thébaud 58, 50).

⁷ N.T.: “Fim de século”, em francês no original.

A rejeição do significado, é claro, tem consequências ao nível das subjetividades. A teoria queer carrega ainda mais a injunção da política da diferença, proibindo qualquer um de falar pelo outro. Como nada mais do que significantes insaciáveis de significantes insaciáveis, diz-se que os autores dos zines queer “não falam por ninguém – nem por uma geração emergente e nem por si próprios. Quando muito, eles posicionam-se como claque selvagens que são alimentadas e alimentam as violentas mudanças de humor dos seus contemporâneos”. Os sujeitos-claque queer, que existem numa dimensão sem dimensão e numa materialidade imaterial, dedicam-se à intensificação de intensidades puras. Composta por “párias peculiares”, a comunidade queer (se é que se pode chamar assim) é “intensa”, mas “difusa”, desorganizada e inorganizável. Embora quase instintivamente sensíveis à exclusão, os queer não podem ter princípios (conceitos) de inclusão ou exclusão: “eles não esperam nada perto de um consenso, e assim são capazes de lutar entre si com um certo grau de afeição” (Cooper 31). Se o julgamento é necessário, o sujeito queer responde como um sujeito (pós)moderno lúdico, que “julga sem critérios” (Lyotard e Thébaud 16).

O sujeito queer é privado da possibilidade de falar não apenas por outros (ou mesmo por si mesmo), mas também de falar em nome de outros: não pode falar em nome de nenhum princípio, como a justiça social (uma posição atual articulada na declaração de Stanley Fish “eu não tenho nenhum princípio” [298]). Como uma construção social que só pode agir autorreflexivamente, ao desconstruir-se a si mesmo, o sujeito (pós)moderno pode apenas performar, e não praticar. Nos termos tornados familiares por Judith Butler, cujo trabalho desconstrói a noção de identidade (de género), as ações do sujeito “não são expressivas, mas performativas” (*Gender Trouble* 141). Noutras palavras, eles não expressam a essência interior do sujeito (alma, espírito, psique, etc.), como a tradição modernista propõe, ou mesmo alguma identidade construída e existente, como a posição (pós)modernista poderia implicar. Da mesma forma que Baudrillard entende que o simulacro é uma cópia que não tem original e produz todas as representações que afetam a cópia (ver *Simulations*), Butler entende o género como um efeito de género, uma simulação ou mimetismo

de nada que seja anterior a ele, uma repetição sem referencial. “Não há,” argumenta Butler, “nenhuma identidade de género por trás das expressões de género; essa identidade é performativamente constituída pelas próprias ‘expressões’ que se diz serem os seus resultados” (*Gender Trouble* 25). O sujeito torna-se o que Deleuze e Guattari chamam de “partícula assignificante” (*A Thousand Plateaus* 4). Tal posição leva Butler a declarar que, embora ela use “o signo da lésbica”, ela fá-lo-á apenas na condição de que “seja permanentemente impreciso o que é que esse signo significa exatamente” (“Imitation” 14). Ser gay é ter uma mera identidade; ser queer é entrar e celebrar o espaço lúdico da indeterminação textual. Como Gregory Bredbeck declara no modo queer, “a homossexualidade é a textualidade na sua forma mais potente e pós-moderna” (255).

A mudança dos estudos gays para os estudos queer foi acompanhada pelo deslocamento do género vista agora como uma noção demasiada conceptual.⁸ Eve Sedgwick insiste que a dissociação do género da sexualidade é “axiomática” para a “investigação anti-homofóbica” hoje (*Epistemology* 27). Em contraste com os estudos queer, os estudos gays – que conduziram uma “intensa crítica de género” (Adam 97) – basearam-se na premissa de que qualquer luta eficaz contra a opressão e exploração sexual requer uma compreensão credível das suas causas. Tal como o feminismo pré-construtivista, os estudos gays conceituaram o género como parte de um sistema determinativo maior – como uma regulação estrutural e sistemática das práticas sexuais resultante dos arranjos binários de poder gerados pelo patriarcado. Nesta lógica, a libertação gay só poderia compreender a luta contra a opressão sexual enquanto uma luta para derrubar o sistema de género e o patriarcado como causas. O movimento tinha impulsos explicativos, causais, determinativos e globalizantes, um conjunto inaceitável para a teoria queer.

A teoria queer parte dos estudos literários e estéticos humanistas tradicionais (e de estudos gays e lésbicos) em virtude da absorção de desenvolvimentos teóricos (pós)modernos lúdicos ao

⁸ Para uma investigação fundamentada sobre essa mudança do género para a sexualidade, ver Morton, “Politics”.

longo dos seus dois eixos principais. Além do eixo abertamente lúdico derridiano-deleuziano, em que o desejo “libertado” subverte as relações oficiais de significados (conceptualidade) e significantes (textualidade), há a vertente historicista foucaultiana, que insiste que fora do texto estão instituições materiais, possibilitadas por discursos, mas não textualistas no sentido derridiano.⁹ Estas instituições (em oposição ao relato global do materialismo histórico) são desconectadas e autónomas, e podem ser locais de libertação onde grupos marginais capturam o poder (o que é voluntariamente reversível). Para esses historiadores, a desigualdade social é uma medida da desigualdade de poder entre os grupos e não é produzida, como pensava Marx, pela exploração durante a extração da mais-valia capitalista. No plano político, a obra de Foucault converge finalmente com a de Derrida e diverge da de Marx. Há, sem dúvida, algumas concordâncias aparentes entre Marx e Foucault (por exemplo, na visão de que o desejo não é tão reprimido quanto produzido) que resultam no uso de frases enganosas como “Marxismo Foucaultiano” (Kernan 2007), uma expressão que obscurece as diferenças entre as formas de materialismo em Marx e Foucault e cria a impressão de que o materialismo foucaultiano é um marxismo melhor (por ser mais atualizado).

Embora de facto rejeite o pantextualismo de Derrida, o trabalho de Foucault, no entanto, coincide de maneira crucial com a teoria lúdica. O desejo ou sexualidade sobre o qual Foucault escreve em *História da Sexualidade* é discursivo: o sexo é “produzido” nesses discursos intermináveis, a princípio nos confessionários da igreja e, mais tarde, no divã do psiquiatra. Naturalmente, Foucault amplia a noção de materialidade (além do textualismo) ao vincular a geração de discursos a instituições específicas histori-

⁹ Referências exemplares do primeiro modo são Hocquenghem; Fuss (*Essentially Speaking* e *Inside/Out*); Bristow; Munt; Meese; Edelman; Warner; Wolfe e Penelope; Ablove, Barale, e Halperin; Doan; e Butler (*Gender Trouble* e *Bodies*). Referências exemplares do segundo modo são Watney; Halpeni; Dollimore; Adlove, Barale, e Halperin; e Evans. Para contestações entre os proponentes dos dois modos, ver Ryan, e para outra crítica da (pós)modernidade em relação à sexualidade, ver Edwards. Apesar das diferenças locais, as duas vertentes convergem no plano político. Para expansões dos argumentos que apresento aqui, ver o meu “Queerity” e a introdução ao *Queer Theory*.

camente desenvolvidas, como a igreja, a prisão e o manicômio. Mas, ao mesmo tempo, ele teoriza estas instituições como sítios puramente locais que emergem como ilhas na superfície de uma cultura e, como nos jogos linguísticos de Lyotard, não têm medida comum (“Nietzsche” 148-52). Enquanto a localização do material por Foucault forneceu apoio teórico para ações políticas locais, por grupos como o *Act Up* e o *Queer Nation*, ela também bloqueou a possibilidade de teorizar, como faz Marx, a exploração global sistemática em relação ao modo de produção. Além disso, em “Nietzsche, Genealogy, History”, Foucault reitera a mudança Lyotardiana do conceptual em direção ao libidinal, argumentando que a “história efetiva” que ele deseja escrever tem “mais em comum com a medicina do que com a filosofia... já que uma das idiossincrasias do filósofo é a completa negação do corpo” (156). A história efetiva evita, assim, o tipo de abstração com que a filosofia lida e no lugar dela abraça a concretude corporal. O trabalho posterior de Foucault, particularmente o volume final publicado da sua história da sexualidade, *O Cuidado de Si*, ancora firmemente no corpo a nova divisão do sujeito pós-individual. Assim como Barthes promove um modo *repleto* de prazer de “leitura com o corpo”, definido pela atenção ao que “está perto” (66-67), Foucault declara que “a história efetiva estuda o que está mais próximo” (“Nietzsche” 156). A noção de política “material” de Foucault é capturada nesta declaração: “A essência de ser radical é física” (Miller 182; ênfase adicionada). Embora não rejeite teorias baseadas em conceitos para a erótica baseada no corpo, o trabalho de Foucault, no entanto, move-se fortemente nessa direção. Ele estabelece a distância entre o seu materialismo e o de Marx ao apontar “mover-se menos em direção a uma ‘teoria’ do poder do que em direção a uma ‘analítica’ do poder” (*Introduction* 82). Essa análise é um meio-termo entre uma teoria materialista histórica, baseada em conceitos, e (o destino para o qual Foucault finalmente aponta) uma erótica queer inspirada no jogo e guiada pelo desejo.

“Novas” leituras de conceitos e textos marxistas estão a ser publicadas na academia dominante de hoje, e seguindo o recente pronunciamento de Derrida de que “não haverá futuro ...sem Marx” (“Spectres” 132), mais certamente virão. No entanto, essas leituras são geralmente lúdicas, libidinais, localizadas. Por exem-

plo, comentadores sobre a relação entre lesbianismo e mercantilização descrevem as características do consumidor local e representam a mercantilização como uma forma generalizada de reificação do sujeito em que o desejo é opressivamente fixo (Clark; Wiegman). Outros escritores produzem leituras (fetichistas) queer de textos marxistas (Kipnis; Parker; Keenan). Em *Marx: A Video*, Laura Kipnis apresenta uma observação operária de que Marx “olhou para as bases materiais do momento, olhou para o corpo” (253). Agora é lugar-comum para críticos burgueses atualizados – sob a influência da teoria (pós)moderna lúdica – relerem os textos teóricos baseados em conceitos de Marx através das lentes do local, do fetichista, do libidinal e do corpo.

II

A teoria gay voltada para o futuro tinha uma visão histórica de um futuro mais justo do que o presente. Apanhada na interminável autodesmontagem de Derrida, nas especificidades da proximidade, da desconexão e do localismo foucaultianos, ou na economia libidinal de Lyotard, a teoria queer aponta não para uma utopia diferentemente ordenada, mas para uma atopia não-condicionada e não-ordenada. Quando os teóricos queer imaginam um futuro, eles retratam uma região de prazer sensual constante e crescente, ignorando que os constrangimentos históricos necessitam de lugares de prazer. A teoria queer – como o (pós)modernismo lúdico em geral – pode ser crítica e historicamente entendida como parte da confluência de elementos que constituem o capitalismo multinacional tardio, partilhando características fundamentais em particular com o hiperespaço, o ciberespaço e o *cyberpunk* da tecnocultura. Sugestões dessas características partilhadas aparecem, por exemplo, quando o ciberespaço é descrito nas mesmas fórmulas nostálgicas, a-históricas e atávicas usadas para caracterizar os queer. Como se diz que o queer é anterior à identidade gay, diz-se que o ciberespaço atrai “desejos muito mais antigos que os computadores digitais” (Davis 11). A a-historicidade do queer é indicada pela sua violenta separação do gay de mentalidade histórica. Dennis Cooper descreve o

queer como “o movimento *punk*, antiassimilacionista e transgressivo à margem da cultura lésbica e gay.” Ele então une o *punk* e o queer a uma posição antiesquerda comum: ambos “brotam de um idealismo que os radicais abandonaram pelos prazeres de uma esquerda comprometida, mas estável” (31). No novo espaço queer, a palavra *comprometido* não significa “cúmplice”, como no antigo sentido político; qualquer posição que seja estável já está “comprometida” porque é uma ilusão. Assim, o que Cooper chama de idealismo queer e *punk* não pode ser o tipo de idealismo social apoiado pela teoria da esquerda materialista (o compromisso com o progresso social). Ao vislumbrar uma sociedade com diferentes normas, o movimento gay tinha um idealismo social ligado à compreensão conceptual das condições materiais e históricas e acreditava numa política fundamentada na teoria (e, para a esquerda, pelo menos relacionada à tradição de Marx). Ciberizar a teoria queer, com as suas raízes no ceticismo anárquico de Nietzsche, prevê uma sociedade descentralizada, ligada à internet e sem normas (se isso não for um contrassenso). De facto, um *cyberpunk* professa um projeto pós-nietzschiano: o “Niilismo não vai longe o suficiente para mim” (Caniglia 95). A associação com o ciberespaço (cuja entrada não está literalmente aberta a todos) alia o idealismo queer com o idealismo individualista autointeressado do sujeito burguês: outro *cyberpunk* afirma que o objetivo de vida é “ascender” (Caniglia, 92).

O ciberespaço é o universo da realidade virtual produzido pelo sistema cibernético eletrónico da tecnocultura contemporânea, conectada por cabos ou por ondas no ar. Do 3-D de ontem à RV¹⁰ de hoje, houve um tremendo avanço no aprimoramento da ilusão: “A RV pode projetar o usuário no meio de um espaço digital concreto, quimérico e manipulável, como um sonho lúcido” (Davis 10). Consideradas globalmente, as ilusões do ciberespaço estão ligadas aos sonhos dos seus inventores euroamericanos: para além de questões meramente práticas e estéticas, é preciso considerar a política do ciberespaço. O ciberespaço é um espaço burguês desenhado para que sujeitos privilegiados, ocidentais ou ocidentalizados, fantasiem que, em vez de serem escolhidos pela história, escolhem as suas próprias histórias. Ao manipular as máquinas, os sujeitos-utiliza-

¹⁰ N.T.: Realidade Virtual.

dores embranquecem histórias virtuais de acordo com os seus desejos, procurando evadir-se das condições históricas presentes. O ciberespaço é, portanto, sintomático do deslocamento (pós)moderno da necessidade pelo desejo (do material para o ideal). Julian Dibbell enfatiza a conexão do ciberespaço com as noções (pós)estruturalistas da textualidade: “o ciberespaço é certamente um lugar, mas é um lugar iminentemente textual” cujo propósito é o mesmo que o de toda escrita – “a presença falsa”, nota Dibbell (13-14), citando Derrida. Parte não apenas do mundo textualista de Derrida, mas também da economia libidinal de Lyotard, o ciberespaço é produzido quando “os prazeres libidinais dos comandos de videogames” se conectam “às áridas bases de dados” (Davis 10).

Para os meus propósitos aqui, uma das novas zonas mais importantes na expansão tecnocultural do desejo do sujeito burguês é o cibersexo, ou “teledildonia’ (sexo simulado à distância)” (Rheingold 19). Como o ciberespaço, o cibersexo é frequentemente considerado de maneira pragmática: na era da SIDA, o cibersexo, que produz o que Susie Bright chama de “o orgasmo virtual” (60), é a mais nova forma de sexo seguro. Desde as linhas telefônicas eróticas, que ainda dependem da imaginação do utilizador, passando pelas mensagens eróticas e imagens transmitidas por e-mail e fóruns virtuais, até às experiências sexuais virtuais gráficas completas possibilitadas por óculos e luvas de RV, o cibersexo fornece “telepresença tátil” (Rheingold 346), simulando as condições e sensações necessárias para produzir estímulo e alívio sexual. Um fã da cibernética prevê que, “em trinta anos, quando os *telediddlers*¹¹ portáteis se tornarem omnipresentes, a maioria das pessoas vai usá-los para ter experiências sexuais com outras *peessoas*, à distância, em combinações e configurações inimagináveis pelos libertinos pré-cibernética” (345).

Reportando sobre uma operação de uma linha telefônica erótica dirigida por duas mulheres, Bright revela menos sobre a sua pragmática do que sobre sua economia política. Bright emprega discursos contraditórios: por um lado, ela descreve o sexo por telefone como uma viagem “fora do corpo” (sem o corpo; 67); por

¹¹ N.T.: brinquedos sexuais que transmitem, via internet, estímulos táteis, permitindo assim que parceiros experimentem a sensação física do toque – através de vibrações, contrações e outros movimentos durante o sexo virtual.

outro lado, tal viagem é realizada em busca de experiência sensual (repleta de corpo). A contradição é resolúvel em termos materialistas: o cibersexo permite viajar para fora do corpo real e histórico e para um corpo virtual deleuzeano de pura intensidade. Bright ouve uma operadora da linha telefônica erótica, que possui quadris que “já não são de 86 centímetros há uns 10 anos”, descrever a um cliente um corpo virtual destinado a satisfazê-lo: “Sou uma 86C-60-86”¹². Este corpo virtual é o corpo mercantil, a-histórico, fetichizado pelo imaginário e promovido para o lucro: “Podes ser/ter o CORPO que quiseres numa rede de fibra ótica” (60-61). Enquanto os elementos fetichizados em diferentes representações irão variar consoante o público-alvo (na verdade, um público-alvo totalmente lúdico e inconstante – bissexual, pansexual, mulher gay-masculina, lésbica masculina, etc. – permitiria um mercado mais eficiente), o mesmo processo está em ação em toda a cultura contemporânea nos Estados Unidos – da pornografia explícita ao agarrar dos próprios testículos feito pelos artistas populares.

Bright revela não apenas os usos micropolíticos da realidade virtual (o aprimoramento da consciência erótica), mas também as suas aplicações macro e geopolíticas (o despertar da má consciência das potências ocidentais). O Departamento de Defesa dos Estados Unidos, que tem “o mais avançado equipamento telerrobótico de varredura computadorizada de longa distância”, usou-o para tornar a guerra do Golfo Pérsico uma “guerra virtual”, na qual os pilotos dos ciberbombardeiros usavam “óculos especiais para ver para onde estavam a ir e onde ... lançar bombas”. A vantagem era de que as “imagens tecnológicas” “tiram os seres humanos da equação”. Enquanto Bright vê o uso da realidade virtual na guerra como “o oposto do tecnoerotismo” que ela promove, (63) esses micro-usos e macro-usos convergem no plano político: a realidade virtual situa tanto os pilotos de bombardeiros quanto os participantes do cibersexo num espaço a-histórico, supostamente desconectado da realidade, colocando-os para além da responsabilidade social.

¹² N.T.: no original “36C-25-36”, medidas em polegadas referentes respetivamente ao tamanho do busto, da cintura e do quadril.

A par do relato popular de Bright (e produzido pelas mesmas suposições dominantes) estão esses relatos teóricos sofisticados da cibercultura contemporânea, como, por exemplo, *The Telephone Book: Technology, Schizophrenia, Electric Speech* de Avital Ronell. O trabalho de Ronell é autoconscientemente formado por todas as suposições (pós)modernas lúdicas que dão primazia ao modo de significação. Ronell toma os significantes da lista telefônica para constituir a comunidade humana (assim entendida como uma entidade linguística). Portanto, ela concebe a sua investigação sobre o funcionamento do telefone não como reflexão (isto é, filosofia tradicional), mas como performance, como “resposta” ou como um “atender uma chamada” (3). Para Ronell, o telefone não é tanto um instrumento tecnológico desenvolvido num momento histórico particular, como um emblema de uma interligação pan-histórica interminável: “O telefone combina uma linha partidária que se estende pela história” (295). O sujeito dessa linha partidária é esquizofrênico: a esquizofrênica “máquina do desejo”, de Deleuze e Guattari, torna-se no sujeito “que distribuiu recetores de telefone ao longo do seu corpo” (4). Assim, o sujeito contemporâneo de Ronell existe num estado de perversidade generalizada (estado queer), no qual é difícil decidir ou concluir qualquer questão. A intersubjetividade humana é um sistema de troca de retransmissões que nunca revela quem chama e quem responde. A mesma questão política da responsabilidade social assombra os ensaios de Bright e o livro de Ronell.

Se os queers da *Bimbox* e os *cyberpunks* são similares ao misturar “raiva juvenil e terrorismo tecnológico” (Caniglia 88), a diferença entre os dois é que os *cyberpunks* derivam a sua tecnologia da cultura computacional diferencial, digital e binária, enquanto os ciberqueers baseiam a sua tecnoteoria nas teorias diferenciais e binárias do (pós)modernismo lúdico. Da perspectiva marxista clássica, ambas as tecnologias são as consequências das mudanças no modo de produção sob o capitalismo tardio. Como espaços pós-tudo virtuais, supostamente além da consciência histórica, onde aqueles que podem pagar escolhem a sua realidade, o queer pós-gay e o *cyberpunk* político pós-esquerdista são as formas mais recentes do idealismo burguês.

A mesma imposição violenta da realidade virtual sobre a atualidade histórica está presente em estudos queer “mais civilizados”. “White Glasses [Óculos Brancos],” por exemplo, é um ensaio íntimo escrito por Eve Sedgwick como um memorial antecipado para um amigo que está a morrer com SIDA (o poeta gay, professor, académico e ativista Michael Lynch). Sob a forma de um diário ou livro de memórias, o ensaio também lida com o sentimento da autora sobre a sua própria mortalidade, trazida pela descoberta do seu cancro de mama. Certamente que esses assuntos são pessoais, mas que melhor oportunidade para levantar questões transpessoais e coletivas? Em vez de investigar as condições históricas globais que determinam a disponibilidade e a qualidade dos cuidados de saúde, em vez de usar a SIDA e o cancro da mama como ocasiões para uma investigação conceptual sobre padrões injustos de distribuição de recursos à escala global, Sedgwick segue o modo queer: ela deixa o jogo do desejo fetichizar um significante (óculos brancos) associado metonimicamente ao amigo à beira da morte (Lynch usava óculos brancos no dia em que Sedgwick o conheceu e “apaixonou-se” por ele [194]). O problema com o texto de Sedgwick não é que ela o organize em torno do que chama de “imagens obsessivas” (198), mas que os óculos fetichizados se tornem o emblema do atual modo privilegiado de compreensão lúdica, para questões de saúde e doença, para os estudos queer (uma vez que Lynch e Sedgwick desempenharam papéis proeminentes no desenvolvimento desse modo lúdico) e “alteridade” em si, e, de facto, para qualquer tipo de investigação. A minha crítica diz respeito aos efeitos mais amplos de “White Glasses” enquanto texto de uma crítica e pedagoga, comprometida com os estudos queer, que promove a fetichização. Esta modalidade é um problema intelectual porque, como coloca Laura Mulvey, a função do fetiche não é produzir um novo entendimento, mas “proteger-se contra a invasão do conhecimento” (12). Ao usarem-se óculos brancos, produzem-se efeitos locais (de moda), há um afastamento por associação a um novo desejo (para o significante, óculos brancos); e apropriando-se de uma nova diferença, há uma sensação de controlo da diferença em si mesma. Tal como Mulvey sugere, a substituição do sentimento pelo conhecimento trivializa a compreensão de como as diferenças são

produzidas e do lugar das diferenças particulares nas quais prevalecem as relações de exploração. O meu ponto não é negar nem apagar fetiches, mas investigar a sua produção e uso. No ensaio de Sedgwick, o que começa como um fetiche pessoal (“para mim, os óculos significam... nada além de Michael” [195]) transforma-se num fetiche universal, um “dispositivo protético que se liga, estende e corrige o órgão defeituoso da nossa visão” (197). Sedgwick também fornece um exemplo notável da fusão do fetiche enquanto erotismo com o fetiche enquanto mercadoria. Ela relata que o seu “primeiro pensamento” ao ver Lynch foi: “Dentro de um ano, todos os interessados em moda nos Estados Unidos usarão óculos brancos... Eu quero óculos brancos primeiro” (193). No reino “mágico” (197) disponibilizado pelos óculos brancos (que criam, diz Sedgwick, uma “série de efeitos misteriosos” [197]), a realidade torna-se queer: uma mulher que se pensa a si mesma (e que acredita que os outros a pensam assim também) como “gorda” pode escapar dessa condição histórica e, além disso, escocegar nas amarras da sua construção social e tornar-se “junto com Michael, um homem gay” (198). No final, os óculos brancos produzem o mesmo efeito dos óculos de RV: o sujeito burguês, cujo desejo é (relativamente) autónomo, está em posição de não só ser o primeiro a adquirir o produto mais recente, mas também de escrever, mais amplamente, a sua própria história virtual.¹³

III

Embora o pensamento a-histórico característico da teoria queer e do ciberespaço pareça mais prontamente visível em textos *avant-garde*, ele constitui a compreensão do real em todos os textos da cultura dominante. Um exemplo popular que se encontra nas intersecções entre o queer, a perversão, a psicopatologia, o ciberespaço e a realidade virtual é o filme *Instinto Fatal*¹⁴, de Paul Verhoeven. Ativistas queer protestaram vigorosamente contra a

¹³ Numa entrevista recente conduzida por Jeffrey Williams, Sedgwick sugere que ela está a mover-se na direção do ciberqueer (“Sedgwick Unplugged” 63-64). Eu acredito que um texto como “White Glass” mostra que ela já lá está.

¹⁴ N.T.: *Basic Instinct*. Dir. Paul Verhoeven. TriStar, 1992.

produção e distribuição deste filme, no qual as personagens Catherine, Roxy e Beth estão envolvidas numa relação sexual lésbica e têm a intenção de serem suspeitas e acusadas de assassinato. O que acaba, de facto, por acontecer. A crítica dos ativistas queer é ética e moral e, portanto, idealista: acusa os produtores do filme, que sabem que a maioria das lésbicas e gays não são assassinos, de fazerem circular um estereótipo falso e negativo. Tal crítica, no entanto, apenas espelha a abordagem moral dos fundamentalistas religiosos sobre a homossexualidade, substituindo as suas associações negativas por positivas. Além disso, é inútil emitir protestos morais a partir do quadro de referência queer, pois, por definição, ele deixa questões da moralidade (humanista e modernista) na irrelevância. Em contraste, a crítica materialista investiga como as próprias associações (positivas ou negativas) são produzidas, e conecta questões de práticas sexuais não à moralidade, mas à política de classe e de outros fundamentos da opressão, e à ideologia, da qual a moralidade é uma das expressões.

Um dos aspetos mais urgentes do *Instinto Fatal* é a exigência de que o espetador separe a sexualidade de quadros de referência humanistas, modernistas e moralistas. A personagem central, Catherine Trammell (Sharon Stone), é um sujeito (pós)moderno lúdico exemplar: endinheirada, ela é uma escritora formada em Berkeley com dupla especialização em literatura e psicologia. Ela escreveu uma história de mistério que antecipa, em detalhes, o assassinato de um de seus parceiros sexuais (este assassinato sensacional de um homem por uma mulher, com um picador de gelo, ocorrendo no momento do orgasmo durante a relação sexual, é a cena inicial do filme). Catherine trabalha arduamente para separar, a partir de visões sociais normativas, a sua compreensão da sexualidade, em geral, e do seu relacionamento com o homem assassinado, em particular. Não foi um relacionamento amoroso, mas sexual de puro desejo. Ela corrige um detetive em relação a este ponto: “Eu não namorava com ele. Eu fodia-o.” O filme é uma investigação assente nos princípios de que a história nada mais é do que um texto e que o significado do texto é indecível. Por um lado, Catherine torna-se a principal suspeita, porque o assassinato segue o enredo da sua narrativa ficcional; por outro lado, ela tem o que Nick Curran (Michael Douglas), um detetive que in-

vestiga o caso, chama de *álibi perfeito* (ela não seria tão estúpida a ponto de cometer um assassinato que condiz com a sua própria trama fictícia). Quando Catherine se envolve sexualmente com Nick, ela está a escrever (num computador) um romance sobre um detetive que, depois de se apaixonar pela “mulher errada”, é morto por ela. Parte da tensão do filme deriva do medo de que a ficção se torne realidade novamente. Por fim, a relação entre a mulher rica e livre e o homem empregado e, por isso, constrangido, assume o aspeto de uma alegoria não apenas das relações de classe, mas também do contraste entre modos de vida (pós)modernista lúdico e modernista. Nick é representado através de discursos familiares: ele é um indivíduo comum, um ex-alcoólatra e ex-viciado em cocaína, que está a tentar resistir sair da linha. Para Nick, que deve trabalhar para ganhar a vida (“eu não tenho dinheiro”, diz ele), o desejo é colocado em oposição à necessidade. Para Catherine, a riqueza sustenta aventuras em busca do prazer (com drogas, sexo etc.) e produz um estado de consciência no qual o desejo parece ter escapado da mera necessidade; a regulação do desejo – resistir à tentação – parece tão irrelevante para ela quanto a regulação edípica é para Deleuze e Guattari. Como o sujeito articulado na teoria lúdica, Catherine escreve como se jogasse (os enredos de mais de um de seus romances publicados apresentam eventos paralelos aos da sua vida) e esforça-se para viver também nessa brincadeira.

Da perspetiva materialista, protestar contra o *Instinto Fatal* em nome do queer é menos útil do que criticar o tipo de realidade queer que o filme explora e relacionar a “mensagem” do filme ao projeto político queer em geral. A personagem central não é apenas queer e suspeita de assassinato, mas, mais importante, um sujeito burguês livre para escrever a sua realidade virtual. No seu romance, Catherine compõe o seu próprio *gozo*, a sua pura intensidade (Nick chama-lhe “a foda do século”, evocando o desejo de escapar da história), e vive o seu desejo num espaço virtual. Nem todos podem deixar o desejo fluir como Catherine pode: Gus, um detetive de meia-idade, que é o melhor amigo de Nick e uma voz da realidade normativa, observa: “Posso ter sexo com mulheres de cabelos azuis, mas não as quero”. Este lembrete de que o desejo é (relativamente) autónomo apenas para alguns, põe em

causa as alegações ocasionais de que a agenda queer inclui a expressão sexual livre para todos. Para um sujeito (pós)moderno lúdico como Catherine, o desejo é relativamente autónomo. Embora as cenas de sexo do filme não lembrem imediatamente os prazeres tecnicamente projetados do cibersexo, o sexo no *Instinto Fatal* é, no entanto, tecnicamente (farmacologicamente e de outras formas) aprimorado. Além disso, a realidade virtual não é de modo algum desconhecida para o realizador do filme, que também fez o sucesso da tecnocultura *Robocop*. Catherine, para quem a realidade histórica é apenas virtual, usa o seu romance de modo a desestabilizar a sua identidade de assassina para aqueles que tentam resolver o crime. A sua manipulação das representações de acordo com o seu desejo lembra a manipulação da identidade de género da teórica queer Judith Butler: tanto Catherine quanto Butler relacionam género ao desejo e ocultam as conexões do género e sexualidade à necessidade (classe).

As críticas da direita ao filme focar-se-iam, sem dúvida, nas suas imagens e diálogos sexuais, colocando-os num quadro “moral”. Assumindo a existência de verdades eternas e atemporais (e buscando uma expressão “correta”, “pura” e, portanto, “moral” dessas verdades), os conservadores considerariam o conteúdo sexual um sinal de decadência moral e uma afronta aos “valores da família”. A observação de que o filme ofende a moralidade burguesa, no entanto, negligencia a maneira como a moralidade burguesa se altera para acompanhar as mudanças históricas no modo de produção: a moralidade necessária à burguesia em estágios iniciais do capitalismo e a moralidade necessária à mesma classe sob o capitalismo multinacional tardio são diferentes. Assim, o conteúdo sexual do filme não é tanto uma transgressão calculada dos valores burgueses apenas para o choque, como é a marca de uma transição na consciência burguesa; a sexualidade franca resulta do apagamento (pós)moderno da distinção entre o público e o privado, o exterior e o interior. É frequentemente observado que a profundidade modernista desapareceu e que nada além de “superfícies” (pós)modernas permanecem (Jameson 6). Nesta visão, já nada mais fica oculto; o exterior é o interior e vice-versa. O sujeito humano já não tem uma “interioridade”: a consciência e a inconsciência estão escritas na superfície do corpo, que

é um texto. No novo mundo do ciberqueer, a modéstia ou reticência na fala ou no comportamento é irrelevante. O conteúdo do filme reflete o colapso do espaço do comportamento civil dentro do espaço privado da reação instintiva.

Um dos aspetos mais reveladores da reação queer ao *Instinto Fatal* é que, embora rejeitando a imagem negativa dos homossexuais, a perspectiva queer apoiaria a franqueza sexual – e justificaria ambas as posições nos fundamentos morais ou éticos da exatidão da representação. Esta resposta contraditória levanta outra questão que ainda espero ver formulada nos estudos queer: desempenha o ciberqueer (que promove a suposta autonomia do desejo e suprime a questão da necessidade) um papel fundamental hoje – enquanto parece opor-se a esse desenvolvimento – na transição para essa nova moralidade burguesa e para esse estado de consciência, que são desesperadamente necessários para o capitalismo multinacional tardio conseguir manter o seu regime explorador e opressivo nas relações de classe?

Referências Bibliográficas

- Abelove, Henry, Michèle Barale, and David M. Halperin, eds. *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993.
- Adam, Barry D. *The Rise of a Gay and Lesbian Movement*. Boston: Twayne, 1987.
- Barthes, Roland. *The Pleasure of the Text*. Trans. Richard Miller. New York: Hill, 1965.
- Basic Instinct [Instinto Fatal]*. Dir. Paul Verhoeven. TriStar, 1992.
- Baudrillard, Jean. *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. Trans. Charles Levin. Saint Louis: Telos, 1981.
- _____. *Simulations*. Trans. Paul Foss and Paul Patton. New York: Semiotext(e), 1983.
- Berlant, Lauren, and Elizabeth Freeman. “Queer Nationality.” *Boundary* 219.1 (1992): 149-80.
- Boone, Joseph, and Michael Cadden, eds. *Engendering Men: The Question of Male Feminist Criticism*. New York: Routledge, 1990.
- Bredbeck, Gregory W. “The Postmodernist and the Homosexual.” *Readings and Schaber* 254-59.
- Bright, Susie. *Susie Bright’s Sexual Reality: A Virtual Sex World Reader*. Pittsburgh: Cleis, 1992.
- Bristow, Joseph, ed. *Sexual Sameness: Textual Differences in Lesbian and Gay Writing*. London: Routledge, 1992.
- Browning, Frank. *The Culture of Desire: Paradox and Perversity in Gay Lives Today*. New York: Crown, 1993.

- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge, 1993.
- _____. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge, 1990.
- _____. "Imitation and Gender Insubordination." Fuss, *In-side/Out* 13-31.
- Caniglia, Julie. "Cyberpunks Hate You." *Utne Reader* July-Aug. 1993: 88-96.
- Clark, Danae. "Commodity Lesbianism." *Camera Obscura* 25-26 (1991): 181-201.
- Cohen, Ed. "Are We (Not) What We Are Becoming? Gay 'Identity,' 'Gay Studies,' and the Disciplining of Knowledge." Boone and Cadden 161-75.
- Cooper, Dennis. "Johnny Noxzema to the Gay Community: 'You Are the Enemy.'" *Village Voice* 30 June 1992: 31-32.
- Davis, Erik. "A Computer, a Universe: Mapping an Online Cosmology." *Voice Literary Supplement* Mar. 1993: 10-11.
- de Lauretis, Teresa, ed. *Queer Theory*. Spec. issue of *Differences* 3.2 (1991): i-xviii, 1-159.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. New York: Viking, 1977.
- _____. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: U of Minnesota P, 1987.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1976.
- _____. "Spectres of Marx." *New Left Review* 205 (1994): 131-60.
- Dibbell, Julian. "Let's Get Digital: The Writer a la Modem." *Voice Literary Supplement* Mar. 1993: 13-14.
- Doan, Laura, ed. *The Lesbian Postmodern*. New York: Columbia UP, 1994.
- Dollimore, Jonathan. *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford: Clarendon, 1991.
- Ebert, Teresa L. "Ludic Feminism, the Body, Performance, and Labor: Bringing Materialism Back into Feminist Cultural Studies." *Cultural Critique* 23 (1992-93): 5-50.
- Edelman, Lee. *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*. New York: Routledge, 1993.
- Edwards, Tim. *Erotic Politics: Gay Male Sexuality, Masculinity, and Feminism*. London: Routledge, 1994.
- Evans, David T. *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities*. London: Routledge, 1993.
- Fish, Stanley. *There Is No Such Thing as Free Speech ... and It's a Good Thing, Too*. New York: Oxford UP, 1993.
- Foucault, Michel. *The Care of the Self [O Cuidado de Si]*. Trans. Robert Hurley. New York: Vintage-Random, 1988. Vol. 3 of *The History of Sexuality [História da Sexualidade]*.
- _____. *An Introduction*. Trans. Robert Hurley. New York: Vintage-Random, 1980. Vol. 1 of *The History of Sexuality [História da Sexualidade]*.
- _____. "Nietzsche, Genealogy, History." *Language, Countermemory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca: Cornell UP, 1977. 139-64.
- Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents [O Mal-estar na Civilização]*. Trans. James Strachey. New York: Norton, 1961.

- Fuss, Diana. *Essentially Speaking*. New York: Routledge, 1989.
- _____, ed. *Inside/Out: Lesbian Theory, Gay Theory*. New York: Routledge, 1991.
- Gallop, Jane. *Thinking through the Body*. New York: Columbia UP, 1988.
- Halperin, David. "One Hundred Years of Homosexuality" and Other Essays on Greek Love. New York: Routledge, 1990.
- Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- Hocquenghem, Guy. *Homosexual Desire*. Trans. Daniella Dangoor. London: Alison, 1978.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke UP, 1991.
- Johnson, Barbara. *A World of Difference*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1987.
- Keenan, Thomas. "The Point Is to (Ex)Change It: Reading 'Capital' Rhetorically." *Fetishism as Cultural Discourse*. Ed. Emily Apter. Ithaca: Cornell UP, 1993. 152-85.
- Kernan, Alvin. *The Death of Literature*. New Haven: Yale UP, 1990.
- Kipnis, Laura. *Ecstasy Unlimited: On Sex, Capital, Gender, and Aesthetics*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1993.
- Lacan, Jacques. *Ecrits: A Selection*. Trans. Alan Sheridan. New York: Norton, 1977.
- Liotard, Jean-Francois. *Libidinal Economy*. Trans. Iaian H. Grant. Bloomington: Indiana UP, 1993.
- Liotard, Jean-Francois, and Jean-Loup Thebaud. *Just Gaming*. Trans. Wlad Godzich. Minneapolis: U of Minnesota P, 1985.
- Marx, Karl. *The Communist Manifesto*. Ed. Frederic L. Bender. New York: Norton, 1988.
- Meese, Elizabeth A. *(Sem)Erotics: Theorizing Lesbian: Writing*. New York: New York UP, 1992.
- Miller, James. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon, 1993.
- Mitchell, Hugh, and Kayode Olafimihan. "A Queer View." *Living Marxism* Nov.1992: 38-39.
- Morton, Donald. Introduction. *Queer Theory: A Lesbian and Gay Cultural Studies Reader*. Ed. Morton. Boulder: West- view, 1995.
- _____. "The Politics of Queer Theory in the (Post)Modern Moment." *Gender* 17 (1993): 121-50.
- _____. "Queerity and Ludic Sado-masochism." *Transformation* 1 (1995): 180-230.
- Mulvey, Laura. "Some Thoughts on Theories of Fetishism in the Context of Contemporary Culture." *October* 65 (1993): 3-20.
- Munt, Sally, ed. *New Lesbian Criticism: Literary and Cultural Readings*. New York: Columbia UP, 1992.
- Parker, Andrew. "Unthinking Sex: Marx, Engels, and the Scene of Writing." *Warner* 19-41.
- Penley, Constance, and Andrew Ross, eds. *Technoculture*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1991.
- Readings, Bill, and Bennett Schaber, eds. *Postmodernism across the Ages: Essays for a Postmodernity That Wasn't Born Yesterday*. Syracuse: Syracuse UP, 1993.

- Rheingold, Howard. *Virtual Reality*. New York: Summit, 1991.
- Ronell, Avital. *The Telephone Book: Technology, Schizophrenia, Electric Speech*. Lincoln: U of Nebraska P, 1989.
- Ryan, Michael. "Foucault's Fallacy." *Strategies* 7 (1992-93): 132-54.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: U of California P, 1990.
- _____. "Sedgwick Unplugged (An Interview with Eve Kosofsky Sedgwick)." By Jeffrey Williams. *Minnesota Review* ns 40 (1993): 53-64.
- _____. "White Glasses [Óculos Brancos]." *Yale Journal of Criticism* 5.3 (1992): 193-208.
- Smith, Barbara. "Where's the Revolution?" *Nation* 5 July 1993: 12-16.
- Smyth, Cheryl. *Lesbians Talk Queer Notions*. London: Scarlet, 1992.
- Toepfer, Karl. *Theatre, Aristocracy, and Pornocracy: The Orgy Calculus*. New York: PAJ, 1991.
- Warner, Michael, ed. *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1993.
- Watney, Simon. *Policing Desire: Pornography, AIDS, and the Media*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1987.
- Wiegman, Robin. "Mapping the Lesbian Postmodern." Introduction. Doan 1-20.
- Wolfe, Susan J., and Julia Penelope, eds. *Sexual Practices / Textual Theory: Lesbian Cultural Criticism*. Cambridge: Blackwell, 1993.
- Zavarzadeh, Mas'ud. "Post-ality." *Transformation* 1 (1995): 1-50.
- Zavarzadeh, Mas'ud, and Donald Morton. *Theory as Resistance: Politics and Culture after (Post)Structuralism*. New York: Guilford, 1994.

III

Género e Democracia

9. Democracia é amor¹

Luce Irigaray

Tradução de Fernanda de Castro²

Irigaray, L. (2000). “Democracy is Love”. In *Democracy Begins Between Two*. Essex: The Athlone Press, pp.106-120.

Não foi há muito tempo, devo admitir, que comecei a ler o trabalho de Enrico Berlinguer. Estou a ler com alegria e surpresa, porque, em muitos pontos, sinto-me próxima dele. Além de me fazer feliz, fortalece-me nas minhas intuições ou ideias e permite aproximar-me de vós sem perder o contato comigo mesma.

Por que demorei tanto para descobrir o trabalho de Enrico Berlinguer? A principal razão passa pela sua não tradução para o francês. Hoje, isto parece-me um escândalo histórico e, como al-

¹ Palestra proferida no Festival da Unidade, a convite da Juventude de Esquerda (Ímola, 15 de julho de 1994).

² Tradução a partir do inglês por Fernanda de Castro (castrofernanda@ua.pt). Doutoranda no Programa Doutoral em Estudos Culturais, na Universidade de Aveiro. Bolseira de Doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) (ref. SFRH/BD/124507/2016). Apoio financeiro da FCT no âmbito dos Fundos Nacionais do MCTES e FSE. Investigadora e colaboradora no Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias (CLEPUL), da Universidade de Lisboa, e no Centro de Línguas, Literaturas e Culturas (CLLC), da Universidade de Aveiro. Investigadora e membro do Grupo de Estudos de Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas, Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

guém que nunca fez nenhuma tradução – exceto do meu próprio trabalho, como, por exemplo, *To Be Two* –, gostaria de dar a conhecer uma parte do trabalho de Enrico Berlinguer ao público francófono.

Assim sendo, quero começar com algumas das suas palavras que me animaram e que me parecem promissoras no que diz respeito à possibilidade de realizar os vossos ideais, particularmente os dos jovens. Cito, primeiro, um discurso feito em 1955.

Nunca seríamos revolucionários se não valorizássemos a vida, se, como monges, pensássemos o mundo como um vale de lágrimas e que nascemos para sofrer ... Se a vida, para tantos, hoje em dia, é um vale de lágrimas, sabemos – e é por isso que lutamos – que se pode tornar um vale, não mais de lágrimas, mas de alegria, flores e rostos sorridentes para todos. É precisamente por isto que somos comunistas e lutamos para que todos possam saborear as alegrias da vida e, entre estas, as alegrias do amor. (...) Há jovens comunistas que estão prontos a apelar em prol da libertação das mulheres, argumentando que a posição social das mulheres deve ser igual à dos homens, mas que, na prática, se comportam em relação às próprias namoradas como se elas fossem seres inferiores, observando-as e tratando-as como tal.

Berlinguer tinha compreendido que a emancipação das mulheres a nível social não é suficiente e que é imperativo prosseguir com a tarefa da libertação humana ao nível das emoções, na nossa vida amorosa. Desta forma, é possível escapar à exploração do outro, homem ou mulher, através de um relacionamento mais emocional e físico, evitando a sua redução a um objeto à disposição ou a um meio de produção, seja de mão de obra ou de crianças.

Imagino que estejam familiarizados com estas palavras que acabo de descobrir. Certamente reconhecê-las-ão de Marx: «Nenhum homem que oprime uma mulher pode ser livre». Foi, de facto, um homem da Federação de Bolonha que me as citou há cinco anos. Mas palavras como estas não foram, ainda, compreendidas e vale a pena refletir, uma vez mais, sobre elas e colocá-las em prática.

Eu, uma mulher que faz parte do movimento de libertação das mulheres, tenho a plena consciência de que o privado é, como

dizemos, político, e que a democracia se inicia na intimidade do amor e do lar. Enrico Berlinguer não tinha medo de falar de amor, apesar do seu *status* como líder político. Ele estava certo relativamente a isto e eu saúdo a sua coragem. Cito-o novamente:

A atitude dos jovens, homens e mulheres, comunistas em relação aos problemas que o amor coloca é séria, consciente, honesta. Não desejamos treiná-los como monges; queremos que os jovens desfrutem de toda a beleza e alegria da vida, da qual faz parte o amor em toda a sua plenitude.

Não devemos renunciar ao amor, mas educá-lo para que possamos ser fiéis, mesmo na paixão, ao nosso ideal mais elevado. Deixemos o desprezo pela carne para os monges, tal como Berlinguer recomenda – teria sido mais preciso, a meu ver, dizer sacerdotes, já que os monges são um pouco diferentes. Santificar o amor não significa que devemos considerar a carne como pecaminosa, mas que ela deve ser transformada e transfigurada através do próprio amor.

Mas como é que isto deve ser feito? Qual é o caminho que leva ao amor e à felicidade como dois seres, incluindo a nível carnal? Dediquei-me a esta tarefa durante 20 anos e fiquei confortada ao encontrar, em Enrico Berlinguer, um reconhecimento da importância política desse trabalho. Devo acrescentar que o vosso convite e a presença de Renzo Imbeni têm um significado semelhante para mim. E agradeço também o vosso reconhecimento.

Um trabalho como o meu, devo dizer, transporta consigo as alegrias que acompanham uma tarefa dedicada à libertação da humanidade, mas implica igualmente dificuldades e críticas associadas a um compromisso político real. É verdade que aprendi, a este respeito, a mensurar a importância de algo na medida em que é rejeitado ou pelo grau de oposição que encontra.

Mas estamos aqui reunidos em nome da felicidade. E espero que me permitam ler um pouco mais das palavras de Enrico Berlinguer como uma dedicatória ao que eu disse em *To Be Two*. Provêm de uma introdução a uma antologia para jovens mulheres comunistas publicada em 1949.

Não é absolutamente a nossa intenção negar às mulheres jovens o direito de escolher o que leem, de serem estimuladas por aventuras ou histórias de amor. Tudo o que queremos fazer é ajudá-las a compreender que, por vezes, o objetivo do autor destas aventuras ou da pessoa que imagina estas histórias de amor é fornecer-nos um envolvimento vicário em aventuras que não são nossas, para fazer-nos sonhar com coisas que não fazem parte do nosso mundo, para que sejamos impedidos de abrir os olhos, de unirmos forças, de agirmos juntos com o intuito de eliminar os obstáculos que impossibilitam tantas mulheres jovens de construir um futuro para si próprias, vivendo o seu próprio sonho de amor pela realização. Terem, todas elas, as suas próprias famílias e alcançarem a sua própria felicidade numa sociedade que não conheceria mais, como é o caso de poucos, o privilégio, luxo, capricho e, para muitos, a humilhação, escárnio e sofrimento.

Queremos, acima de tudo, assinalar às mulheres jovens que outros livros foram escritos, que existem outros tipos de material de leitura, material esse que também pode refletir os seus sonhos e as suas aspirações e que também podem ser emocionantes, porque falam sobre a maior de todas as aventuras: a nossa vida quotidiana.

Este, penso eu, é o sentido de leitura que vos proponho em *To Be Two* e *I Love To You*. Foram escritos, em parte, convosco em mente e com o intuito de deixar algumas sementes e algumas estrelas ao longo do vosso caminho para que possam caminhar mais facilmente. Embora estes livros sejam, às vezes, difíceis de ler, uma vez que foram escritos com sensibilidade, acredito que possam despertar a vossa atenção, o vosso coração e espírito. Estou certa de que, confortada como estou agora pelas palavras de Enrico Berlinguer, serei capaz de falar melhor convosco no futuro.

O prólogo de *To Be Two* apresenta alguns episódios de um renascimento a partir da natureza, um que ocorre na primavera, a época do renascimento do próprio cosmos. Pessoalmente, sinto que nascer novamente da natureza é definitivamente necessário para que possamos, pelo menos uma vez, experienciar a aquisição de uma autonomia que não é nem agressiva nem violenta; e devemos desenvolver-nos a cada dia em nome da lealdade a este tipo de experiência.

Mas, como o livro diz mais à frente, “assim que ela renasce, ele chega”.

E, a partir de então, as coisas tornam-se um pouco mais complicadas. Não disse menos agradáveis, porém, simplesmente mais complexas. Seguindo um caminho aberto em *I Love to You*, através de uma abordagem mais física e sensorial, pergunto-me como é que um relacionamento a dois pode ser praticado sem ser reduzido ao desejo de apropriar e consumir, mas envolvendo, por outro lado, a capacidade de se relacionar com o eu a fim de perceber e contemplar quem é o outro, sendo igualmente capaz de sentir-se a si próprio, mulher ou homem, bem como sentir a atração pelo outro, homem ou mulher.

Portanto, há um pulsar ritmado que bate entre sair em direção ao outro e regressar ao eu, entre estender-se ao máximo até ao outro e voltar para habitar no interior do eu, entre sair em direção à luz e regressar à escuridão, para a invisibilidade do seu interior, para o mistério da alteridade.

Este movimento assemelha-se ao do coração, da circulação sanguínea, mas também do próprio cosmos que existe entre expansão e contração. É válido para todo o universo, mas já pode ser observado na seiva do mundo vegetal, no comportamento animal, assim como no movimento do mar, na alternância das estações do ano, nas respetivas intensidades da luz e do calor do sol, nos ciclos de humidade e seca, dos ventos, dos ciclones.

Mas existe outro problema entre nós, homem e mulher: somos dois. Como podem estes dois estar articulados numa relação com estes ritmos naturais? Muitas soluções diferentes foram imaginadas na tentativa de contornar e evitar esta questão tão difícil. O ser-dois é, afinal, ser apenas um (isto é, às vezes, verdade, mas não é desejável a longo prazo, por exemplo, na família); um (feminino) é de natureza recetiva e fértil e o outro (masculino) o trabalhador ativo que carrega a semente; ou, uma outra possibilidade, uma (mulher) é a mãe do filho e o outro (homem) pai da filha, numa relação de amor físico também. O que ainda não foi imaginado no pensamento é: como permanecer juntos se continuamos a ser dois? Como ser e tornar-se subjetivamente dois? Como descobrir uma forma de coexistir como dois seres privados e públicos,

uma maneira de viver, pensar e amar como dois seres, sem que um seja reduzido ao outro?

Talvez seja possível para mim, graças ao respeito que sinto pelo outro como o outro, articular tanto a atração como o afastamento em relação a ele. Saio e regresso a mim mesma a fim de respeitar a sua alteridade, e este respeito pelo outro torna-se respeito por mim própria, pela minha vida e pelo meu crescimento. Portanto, não há mais fusão ou submissão, mas a existência de dois sujeitos que são irredutíveis a um ou à simples oposição entre um (homem) e outro (mulher), uma redução que os torna simplesmente dois polos de um.

Aprendi outra forma através da minha própria experiência e com as tradições do Extremo Oriente, em particular com as culturas indianas mais primitivas, mais locais e femininas, que são mais místicas e menos ritualísticas, menos mágicas do que as culturas masculinas que surgem posteriormente. Estas culturas primitivas praticam as diferenças existentes no relacionamento entre o homem e a mulher, inclusive no amor físico. Mas, para eles, não se trata de uma questão de dupla polaridade dentro do um, como ainda persiste no Ocidente, onde, desde Aristóteles, se refere que o homem é quente, seco, ativo e a mulher, em oposição, húmida, fria e passiva. Eles falam em vez extrair as qualidades de um (feminino) e do outro (masculino). Assim, por exemplo, no Oriente, a mulher é considerada quente por dentro e fria por fora e o homem frio por dentro e quente por fora. Neste caso, respeitar a diferença torna possível o desejo pelo outro sem ter de renunciar ao eu. A mulher deseja o calor existente no homem, o que lhe permite regressar ao calor existente em si própria.

Talvez não seja fácil respeitar estas diferenças. As qualidades de um (masculino) ou de outro (feminino) parecem semelhantes, capazes de se adaptar a um (feminino) ou a outro (masculino). Atualmente, afirma-se, muitas vezes, que não há diferenças insuperáveis entre o homem e a mulher.

O que se esquece, neste caso, é que a diferença é a fonte do desejo e do prazer, e que permanecer numa relação alicerçada nas semelhanças implica permanecer num nível superficial – nível esse inevitavelmente conflituoso, segundo Sartre, como mencionei

no livro *To Be Two* – que falha, por exemplo, em conectar o calor, que se encontra de forma profunda na mulher, ao frio que é o seu elemento mais superficial. A nostalgia pelo calor leva a mulher a procurar uma relação com a mãe. Este jogo entre superfície e profundidade pode, pelo contrário, ser realizado entre os dois sexos, dada a diferença entre o homem e a mulher, não apenas pelo contraste entre quente e frio, mas também entre tonalidades graves e agudas e entre cores: vermelho e azul, por exemplo.

O respeito pela diferença sexual cria, além disso, uma estrutura que evidencia, claramente, o alívio das diferenças individuais de cada homem e mulher. A partir do momento em que eu respeito o outro como outro, irredutível a mim mesma, eu vejo-o, ouço-o e compreendo-o melhor nos detalhes da sua particularidade. No livro *To Be Two*, dedico algum tempo nesta forma de aproximação ao outro. Pronuncio-me sobre a forma de perceber o outro, de vê-lo e ouvi-lo, e tento definir uma maneira de tocá-lo, de acariciá-lo, de modo a que nem o *eu* nem o *tu* se percam, procurando, assim, uma relação entre dois sujeitos que respeita identidades compostas por corpos e palavras diferentes.

De facto, um novo relacionamento com o outro fornece, além do regresso à natureza, os meios para reconciliar o cosmos e o mundo criado pelo homem na direção de um novo caminho, um novo estilo de fazer e criar, que pode ser mais facilmente partilhado pelo homem e pela mulher.

Aqui, novamente, a cultura do Extremo Oriente me ajudou: a história de Buda, por exemplo, que busca a iluminação sentado debaixo de uma árvore ou a contemplar uma flor, mas também através da prática paciente do yoga ou da leitura de alguns textos desta tradição. Descobri, desta forma, que é possível integrar o micro com o macrocosmo, articular a natureza dentro de mim com aquilo que me rodeia, e que é possível comunicar com o outro graças a este conhecimento.

Esta cultura ensinou-me a perceber em vez de simplesmente experimentar através dos sentidos; e é a percepção que abre a possibilidade de um relacionamento entre dois sujeitos de uma maneira que não é permitida pela sensação. A última geralmente implica uma redução de dois sujeitos a dois modos opostos de um

e ao mesmo tipo de ser, ativo ou passivo, por exemplo. Assim, o homem torna-se naquele que proporciona prazer e a mulher quem o experimenta.

Portanto, de forma a redescobrir ou revelar o ser do homem ou o da mulher, parece ser necessário deixar para trás o modo de experienciar, que é limitado à sensação e complementa a nossa forma abstrata de compreender, e aceder a uma cultura de sentidos em que a sensibilidade e o pensamento se articulam.

Se eu tivesse usado apenas a sensação, não teria sido capaz de escrever *To Be Two* nem *I Love To You*. O que fiz, pelo contrário, passa por praticar a percepção e a concentração no que é percecionado. Em vez de fundir o percecionado [grama. masc.] e a percepção [grama. fem.] num só, tentei, pelo contrário, distinguir o percecionado da percepção, distinguir o *tu* do *eu* com o intuito de salvaguardar os dois. Eu não me apoderei do que foi percecionado, mas meditei sobre a revelação do outro que foi assim descoberta, a fim de devolvê-la ao próprio ser em vez de o apropriar como meu.

Não se trata, portanto, da questão de permanecer ao nível da experiência não mediada, da minha sensação não mediada sobre o outro, mas de parar diante de uma percepção deste tipo e, em vez de simplesmente pronunciar “é meu”, dizer «nasce de dois e pertence a dois».

Provavelmente, porque sou mulher, o objetivo do meu caminho é cultivar a relação entre dois sujeitos, de buscar, ao longo do caminho, a consciência espiritual, a felicidade e uma morada no eu, o “instase”³ em vez do êxtase que se alcança ao transcender a divisão entre sujeito-objeto, que é um ideal essencialmente masculino.

Isto explica, parcialmente, por que temos de manter uma troca verbal com o outro: o que eu perceciono através dele, eu devolvo-lhe. Eu revelo-lhe uma parte do seu ser que se revelou a mim e convido-o a habitar o seu próprio ser de uma maneira melhor. Tento, desta forma, prestar-lhe assistência ao mesmo tempo que respeito o que há de misterioso nele, a invisibilidade da sua

³ N.T.: Trata-se de um jogo linguístico ou neologismo construído pela autora recorrendo à palavra êxtase e o sufixo inglês “in-” para designar êxtase interior.

interioridade. Mas, as minhas palavras são, simultaneamente, um apelo que lhe dirijo. Transmito ao outro que o seu ser e o meu ser, de certa forma, se encontraram. Alerto-o para que esteja atento ao que percecionei, ao que prestei atenção, ao que recebi dele, e que valorize a verdade que lhe é anunciada. Peço que responda através da sua verdade e, a partir dela, ao ser que me é revelado por ele.

Não se trata, então, de um afeto que seduz o outro, levando-o a renunciar ao intelecto e ao espírito, e que o obriga a regressar à sensibilidade não mediada, mas, em vez disso, à determinação de levar a experiência vivida da sensibilidade a coexistir com o outro, graças a uma medida de respeito, racionalidade e pensamento.

To Be Two, tal como *I Love To You*, testemunha o meu desejo de desenvolver uma cultura de ser-dois, uma cultura de intersubjetividade.

Definir este meu mais recente trabalho como uma “ênfase no íntimo” parece-me perpetuar a divisão entre as esferas pública e privada da vida, uma divisão que gera a base do nosso tipo de sociedade patriarcal. Isto conduziu, simultaneamente, a mulher à sujeição ao pai, ao marido e ao desenvolvimento, na mulher, de uma subjetividade feminina imatura e de uma conseqüente ênfase excessiva no instinto materno.

O que estou a tentar fazer, mantendo a fidelidade ao trabalho que dediquei à libertação das mulheres, e principalmente à minha própria libertação, é definir uma relação entre dois sujeitos, dentro da diferença sexual, capaz de superar, na nossa história e até aos dias de hoje, as falhas e as carências características de tal relação.

Uma tarefa deste tipo, como já indiquei na época da publicação de *I Love to You*, é uma tarefa de cariz político ao serviço da democracia. Hoje, uma verdadeira democracia deve basear-se num relacionamento justo entre homem e mulher. Um relacionamento distorcido entre os mesmos origina diversas formas de poder antidemocrático. A menos que se possa transformar o elemento mais quotidiano das nossas vidas, nunca provocaremos mudanças no mundo.

De facto, a sociedade não é composta de um + um + um, indivíduos neutros e isolados, mas de indivíduos que se encontram interligados, particularmente através de relações sexuais. Isto não deve ser esquecido ao fundar uma democracia, quer na formulação de direitos para cidadãos e cidadãs, quer na maneira como as eleições e a representação política operam.

As fundações da democracia devem, portanto, ser renovadas tendo em conta o ser-dois, baseando-se numa relação justa entre dois seres. *To Be Two* e *I Love to You* tentam definir isto. Esta forma de repensar a democracia é tão evidente e fértil que, ao tentar estabelecer um código de cidadania a nível europeu, tudo o que fiz foi meditar sobre como um projeto político, tal como uma relação civil entre Renzo Imbeni e Luce Irigaray, poderia funcionar: isto é, por um lado, um homem italiano, ex-secretário nacional da FGCI⁴, ex-presidente de Bolonha e atualmente membro do Parlamento Europeu, noutras palavras, um homem que dedica a sua vida à atividade política na estrutura de um partido; e, por outro, uma mulher francesa, diretora de investigação em filosofia do CNRS⁵, uma figura central na libertação das mulheres, tanto no campo teórico como na sua atividade prática, e que não tem filiação partidária.

O resultado foi positivo, no sentido em que o código de cidadania, assim concebido e que atraiu grande interesse, pôde ser partilhado por Renzo Imbeni e Luce Irigaray como cidadãos europeus.

Obviamente, ainda não foi aprovado por todo o Parlamento Europeu. Teremos de ser pacientes! Porque, hoje em dia, a atividade política é frequentemente confundida com poder económico e até a democracia com demagogia. Noutras palavras, trata-se de seduzir o eleitorado em vez de ter os seus interesses em consideração.

Outra razão para o atraso na aprovação de um projeto deste tipo, incluindo compreendê-lo, passa por entender que o desejo de dominar a natureza, não apenas no cosmos e na natureza das mu-

⁴ N.T.: Federação Juvenil Comunista Italiana

⁵ N.T.: Centro Nacional de Investigação Científica, sediado em Paris.

lheres, mas igualmente na natureza dos jovens, de outras raças e de cidadãos de outros países e culturas, permanecerá inalterado até que a relação entre homem e mulher se modifique.

Somente uma nova aliança e uma nova amizade entre sexos, ou seja, uma articulação entre natureza e cultura, nos ensinarão a desenvolver outros costumes e outras leis em relação ao outro como outro.

Mas não podemos simplesmente aguardar e ter esperança. Temos de trabalhar nesta tarefa aqui e agora, e mudar a sociedade não apenas por meio de decisões políticas, mas democraticamente, começando pelas nossas próprias decisões: na maneira como agimos, falamos e existimos.

Parti por este caminho, em parte com Renzo Imbeni, escrevendo os meus livros mais recentes e o nosso trabalho partilhado sobre a cidadania da União Europeia. Espero que todos vós, mulheres e homens, adotem um caminho semelhante em direção a uma maior justiça e felicidade, tanto para connosco como entre nós.

10.

Um movimento infinito e indefinível¹

Fatima El-Tayeb

Tradução de Rita Himmel

El-Tayeb, F. (2011). Conclusion: «An Infinite and Undefinable Moment». Em F. El-Tayeb, *European Others. Queering Ethnicity in Postnational Europe*. (pp. 163-178). Minneapolis: University of Minnesota Press.

A Relação religa (retransmite), relata. Dominação e resistência, osmose e retração, o consentimento para dominar a língua/linguagem... e defesa das línguas/linguagens dominadas... Não se traduzem em nada que seja claro ou facilmente perceptível com qualquer tipo de certeza. O religado (retransmitido), o relatado não pode ser combinado de forma conclusiva.

Édouard Glissant, *Poética da Relação*

A minha arte é ação: não é um objetivo mas um instrumento. Ajuda-me a atingir a plenitude, onde a arte já não é necessária. É quando eu não preciso da arte que eu sei que atingi a plenitude. O que é a plenitude? É aceitar opostos, experienciar a universalidade, reavaliar valores.

Jenö André Ratzsch, *Paraíso Perdido. O Primeiro Pavilhão Roma*

¹ Tradução do inglês por Rita Himmel (rita.himmel@ua.pt), Doutoranda no Programa Doutoral em Estudos Culturais, na Universidade de Aveiro. Bolseira de Doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) (ref. SFRH/BD/123609/2016). Investigadora e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) e do Grupo Globalização e Identidades do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

“É A Vossa História”: velhas narrativas de uma nova Europa

Em outubro de 2007, após um período de dez anos de planeamento e a tempo do quinquagésimo aniversário dos Tratados de Roma, que haviam lançado as bases para a unificação continental, o Museu da Europa abriu as suas portas em Bruxelas, um dos centros institucionais da União Europeia. O museu, financiado pela U.E., foi concetualizado – por uma comissão formada em grande parte por historiadores de várias universidades na Europa – como “o ‘lugar de memória’ de que a Europa necessita... [A] coleção permanente e as exposições temporárias irão oferecer a todos os europeus (e seus convidados) uma história fundamentada de uma União retratada como uma civilização diversificada mas única” (Museum van Europa 2007, original em inglês). A exposição inaugural, “É a Vossa História”, decorreu de outubro de 2007 a maio de 2008 e atraiu mais de 100.000 visitantes, dos quais cerca de metade eram turmas escolares. Distribuída por várias divisões e “contentores” temáticos, combinando obras de arte encomendadas, instalações vídeo e áudio, assim como peças de museu mais tradicionais, a exposição estava dividida em várias secções, nomeadamente “Europa 1945: Hora Zero”; “A Revolução Europeia, 1945-1951”; “Europa Dividida, 1951-1989”; “1989: A Queda do Muro”; e “Após a Unificação da Europa, 1989-2007.” Era enquadrada da seguinte forma:

Da Europa devastada de 1945 aos desafios que hoje em dia enfrentam o nosso continente, os visitantes irão ficar cara-a-cara com a História com H maiúsculo, mas também com a sua própria história mais pessoal. Tal como reparará enquanto percorre a exposição, somos todos protagonistas nesta incrível aventura, nesta missão constante para unificar a Europa. (Museum van Europa 2007)

A exposição, tal como o próprio museu, respondeu diretamente à crise da “identidade europeia”, a ausência de investimento emocional na ideia da Europa pelos seus cidadãos, expressa, entre outras coisas, nos muito divulgados votos pelo “Não” quanto à constituição continental nos Países Baixos e em França, assim como na participação notoriamente baixa nas eleições para o Parlamento Europeu

(nas quais, adicionalmente, os partidos nacionalistas tendem a dar-se involgarmente bem, veja-se Waterfield et al. 2009). Personalizada através das histórias de vida de vinte e sete europeus “comuns”, um para cada um dos Estados-Membros da União, a exposição “É A Vossa História” esforçou-se para refletir a Europa como uma experiência vivida, e, ao fazê-lo, inadvertidamente ilustrou todos os aspetos chave da narrativa internalista de arracialidade traçada ao longo deste livro.

Começando pela coleção de histórias de vida individuais de onze mulheres e dezasseis homens, nenhum dos quais representa minorias raciais ou religiosas, a exposição cria uma imagem da Europa que tanto é (culturalmente) “diversificada” como (racialmente) homogénea. De acordo com o catálogo: “As vinte e sete pessoas que juntamos aqui não são representantes, mas símbolos da União. Por mais únicas que sejam as suas histórias, elas são histórias europeias e é exatamente isto que as torna tão valiosas” (Museum van Europa, 2007, p. 27). Embora isto possa servir como argumento para libertar os organizadores da obrigação de serem inclusivos, não responde ao porquê de as histórias das minorias não serem consideradas suficientemente valiosas para serem incluídas na narrativa europeia. A combinação das perspetivas universalista e isolacionista implícita no modelo europeu, leva à replicação da mesma imagem dominante em variações infinitas em vez de permitir uma efetiva diversidade de representações da Europa, sendo também visível na questão central de uma memória continental, apresentada como um pré-requisito necessário para uma noção de Europa que vai além do puramente burocrático. Ecoando a discussão de Habermas e Derrida de 2003, esta memória partilhada é considerada como tendo sido provada pela própria existência da União – sem cultura, valores e passado comuns, a Europa não “existe enquanto tal”². A tensão que emerge das memórias nacionais que interpretam esta história partilhada de formas, por vezes, diametralmente opostas é reconhecida, mas

² Ver manifesto dos organizadores: “Só poderíamos ter feito isto, porque a Europa existe enquanto tal. Ninguém deveria ter a ideia de tentar organizar uma exposição semelhante para, digamos, a Ásia: a mais pequena criança consegue ver que várias civilizações existem neste vasto continente. E [enquanto que] a Europa pode ser muito diversa, culturalmente falando ela forma uma unidade” (Museum van Europa, 2007, p. 3, tradução minha [da autora]).

assume-se que será inevitavelmente dissolvida à medida que a União progride: “A identidade europeia não é exclusiva mas inclusiva. Não substitui outras identidades, é acrescentada em cima destas (*bovenop*)³” (Museum van Europa 2007, p. 3). Como será este processo, e se todas as “outras identidades” são realmente consideradas subsumíveis sob a “Europa”, é deixado em aberto, parcialmente porque a exposição deixa o período pré-1945 largamente por explorar.

O recurso ao tropo comum de 1945 como a “Hora Zero” da Europa significa que um passado partilhado pode ser referenciado, enquanto as suas implicações para o presente ficam por explorar, senão mesmo totalmente negadas pela representação de 1945 como um ponto de viragem radical (pelo menos para a parte ocidental do continente). O Holocausto, em particular, pode, portanto, figurar simultaneamente como *a* memória fundadora da Europa pós-guerra e como estando totalmente fora do mundo experiencial dos europeus “comuns”, tanto os representados na exposição como os que a visitam⁴. O colonialismo, ou antes a descolonização, é zelosamente abordada dentro do segmento da “Europa Dividida”, de uma maneira que é, uma vez mais, reminescente da caracterização de Habermas, por sua vez refletindo o discurso cosmopolita humanista liberal dominante na Europa do pós-guerra, nomeadamente um discurso em que a colonização, de alguma forma, aconteceu por necessidade (e mais à Europa do que infligida por ela), enquanto os interesses económicos, para não falar da exploração, nunca parecem ser um fator: “Sem descolonização não há

³ N.T.: A expressão surge no texto original, referindo-se ao termo utilizado “bovenop” na fonte em questão, em neerlandês, que significa “em cima de”.

⁴ O Holocausto, pode-se argumentar, tornou-se o ponto de memória central do século XX, constituindo não apenas um elemento chave da história moderna europeia lembrada, mas também, como argumentaram Alida Assman, Andreas Huyssen, e outros, da história moderna global (Assman, 2007; Huyssen, 2005). Contudo, na medida em que estas comemorações constituem, primeiramente, um meio de estabelecer um consenso destino a terminar, ao invés de encorajar, o debate, elas validam a avaliação crítica de Novick do seu significado real: “[P]arece-me que existe algo ilegitimamente ‘homogeneizante’ no estabelecimento de uma memória ‘partilhada’ que... poria todos os europeus a ver-se a si mesmos como infratores – e também como vítimas ... Além do mais, sempre me pareceu que existe algo absurdamente ‘minimalista’ acerca de um consenso moral baseado na afirmação de que, de facto, assassinar seis milhões de homens, mulheres e crianças é um crime atroz” (Novick 2007, 31).

unificação europeia. Com a colonização, os poderes coloniais têm de se envolver em problemas fora da Europa. Com a descolonização eles podem concentrar-se na Europa” (Museum van Europa 2007, p. 60). A peça visual central do espaço dedicado à descolonização é uma instalação que evoca um aeroporto africano com um DC-6 rodeado de bagagem perdida, representando histórias destacadas, como a da escritora belga Lieve Joris, que, em criança, fugiu do Congo com a sua família⁵. Ao passo que o fim do império colonial da Europa é, assim, incorporado pela experiência dos antigos colonizadores, não há qualquer referência adicional a quaisquer sequelas em curso deste período na Europa, seja através de colonizadores retornados ou migração pós-colonial. A narrativa internalista que pretende demonstrar a importância deste período para a Europa, enquanto o mantém firmemente fora das suas fronteiras, é, ao invés, muito tradicionalmente construída em torno de imagens de “grandes homens” – literalmente através de retratos sobredimensionados – como Ghandi, Nehru, Kenyatta, Nkrumah, Sukarno ou Lumumba⁶.

Esta compreensão bastante conservadora da História como sendo criada por líderes excepcionais não está, contudo, limitada à representação do Sul Global: o período fundador da União é, também ele, traduzido para a história dos “pais da Europa”. Mantendo a omissão das mulheres como agentes e criadoras presente na história nacionalista, que é criticada por McClintock, Wright e muitos outros, cria-se uma identidade europeia “inclusiva” com os instrumentos do nacionalismo exclusivo, produzindo resultados previsíveis. Não há exemplo mais óbvio do que a marcada, inexplicada e quase total ausência da migração na exposição. As escassas referências a movimentos migratórios que são apresentadas mostram-nos como um fenómeno muito recente, em grande parte reduzido a histórias de refugiados desesperados – apresentando a migração, em primeiro lugar, como uma anomalia causada por algum tipo de crise na região de origem, e, em segundo lugar,

⁵ Ver a entrada do blog da exposição de 8 de dezembro de 2009, centrada nesta parte de “É a Vossa História”, intitulada “De dekolonisatie en de geheimen van de brousse” (Descolonização e os segredos do mato), <http://blog-nl.expo-europe.be/de-dekolonisatie-en-de-geheimen-van-de-brousse/>.

⁶ Enquanto vários destes líderes foram forçados a sair do poder com ajuda europeia, isto só é referido no caso de Lumumba (Museum van Europa, 2007, p. 67).

como algo que acontece à Europa sem que o continente tenha um papel ativo no processo. Enquanto este último aspeto difere drasticamente do enquadramento que Karawane⁷ faz da migração, com enfoque na participação ativa do Ocidente na criação de “crises” no Sul Global, a representação está, fora isso, em harmonia com uma compreensão de movimentos migratórios enquanto ligados a condições excepcionais, desviando-se da norma e requerendo uma solução.

O “contentor” dedicado à migração reflete isto de forma bastante literal, uma vez que é uma cópia de um verdadeiro contentor no qual sete jovens marroquinos se haviam escondido para entrar clandestinamente na União Europeia. Os migrantes são, então, apresentados como violando a lei, intrusos num espaço com o qual não têm quaisquer laços, assim como vítimas de circunstâncias desastrosas que parecem surgir quase naturalmente no Terceiro Mundo. Várias questões, como “Que políticas são necessárias para oferecer perspectivas aos imigrantes impedindo, ao mesmo tempo, uma perturbação do equilíbrio demográfico, económico e cultural das nações anfitriãs? Como devemos reagir aos horrores diários de pessoas que arriscam as suas vidas para chegar à terra prometida chamada Europa?”, enquadram a migração como uma crise nova e urgente, desligada da “hora zero” do continente, e a consequente necessidade de mão-de-obra barata, descolonização, ou a “queda do muro”, resultando numa migração em massa do Oriente para o Ocidente – pelo contrário, eternamente surgindo subitamente no horizonte de uma Europa incauta que se sente obrigada a reagir, dentro de limites sensatos, devido ao seu compromisso com os direitos humanos, e não porque ela já é uma participante ativa e poderosa no processo (Museum van Europa 2007, p. 125).

“É a Vossa História” do Museu da Europa, com a sua tentativa de representação de uma União Europeia que é relevante, orgânica, diversificada e aberta, acaba por refletir muitas das fragilidades da Europa pós-nacional na sua insistência em definir os termos de inclusão e diversidade, na reivindicação de autoridade

⁷ N.T.: Referência ao grupo de direitos dos refugiados Karawane für die Rechte von Flüchtlingen und MigrantInnen (Caravana para os Direitos de Refugiados e Migrantes) apresentado pela autora no capítulo ““Because it is our stepfatherland” da mesma obra.

através da “autenticidade”, e na inability de descentrar a sua perspectiva. O museu, tal como a União Europeia e a narrativa internalista de arracialidade, cria a Europa através de uma memória simplificada cuja estrutura binária exige a construção dialética de um Outro que apenas pode fazer o seu trabalho no interior, enquanto é eternamente colocado discursivamente no (e como o) exterior da Europa. Ao fazê-lo, utiliza o poder de arquivo de Trouillot, selecionando e hierarquizando memórias, atribuindo-lhes significado dentro de uma história coerente, teleológica de europeidade que não tem espaço para qualquer verdadeira diversidade de experiências – em termos não só de raça e religião, mas também de género e sexualidade⁸ – tornando todas aquelas experiências que são percebidas como não-normativas como (ainda) “indizíveis” na nova Europa pós-nacional. Como tenho vindo a argumentar ao longo do livro, um dos principais objetivos da querificação da etnicidade é criar as condições de dizibilidade para identidades minoritárias, e termino por indicar como uma Europa pós-nacional, “pós-étnica”, construída sobre estas condições poderá contrastar, para melhor, com a Europa celebrada no Museu da Europa.

Identidades indizíveis e metodologias de desvio

Perguntam-me, frequentemente: “De onde vens?” Se eu respondo “Dos Países Baixos,” a pergunta complementar é quase obrigatória: “Não, não, de onde é que vens mesmo?” Claro que esta questão não é colocada se a pessoa que a faz não me consegue ver. Afinal, o meu comportamento ou pronúncia não indicam que eu sou um “estrangeiro”. Digamos que eu terei filhos com um homem nativo branco neerlandês com cabelo branco e olhos azuis. A criança vai ser, provavelmente, uma mistura magnífica, mas, bem, uma com pele escura. De acordo com a definição oficial, a minha criança vai ser uma cidadã nativa [*autochton*] uma vez que ambos os seus pais nasceram nos Países Baixos. Mas, apesar de uma pronúncia autêntica de Amsterdão e do seu sistema de valores autóctone, as pessoas irão continuar a perguntar “De onde vens? Dos Países Baixos? Não,

⁸ Esta Europa também não permite a diferença regional, se se tiver em conta a completa marginalização da Europa Oriental pré-1989.

não, de onde é que vens mesmo?” Durante quantas gerações é que esta pergunta vai persistir? A não ser que as leis da genética sejam viradas do avesso, os meus netos e bisnetos também não vão ter pele branca como a neve... (Ahmed 2006)

A estratégia de queerificar a etnicidade, traçada neste livro, praticada por todo o continente por *crews* de hip-hop multiétnicos, feministas negras e muçulmanas, performers queer, artistas de vídeo de guerrilha urbana, e muitos outros, nasce da experiência partilhada e peculiar de corporizar uma identidade que é declarada impossível apesar de ser vivida por milhões, de ser constantemente definido como estranho a tudo com o que se está mais familiarizado. As formas de exclusão específicas produzidas pela ideologia de arracialidade requerem métodos de resistência que nem sempre podem ser diretos; em vez disso, têm de usar desvios, desidentificações e diversões de forma a produzir posicionalidades de onde se rompe o silêncio à volta do sentido profundamente racializado que a Europa tem de si mesma.

Um cenário primário para o apagamento de minorias da paisagem discursiva de europeidade é a indagação “De onde vens?”, familiar a todos os europeus racializados e descrita anteriormente pela *blogger* marroquina neerlandesa Fiza Ahmed, assim como na recordação de Ming-Bao Yue do encontro que teve no metro de Hamburgo na sua infância, citado na introdução do livro. A existência social de minorias é negada através do silêncio, mas, de forma igualmente importante, através de um processo ativo de negação que reforça as regras discursivas de arracialidade nas interações diárias. Na sua versão mais básica, estas interações policiam a identidade minoritária através do questionamento infinitamente repetido da origem, por vezes elaborado, frequentemente reduzido ao mero “De onde vens?”. Sobretudo, esta questão geralmente não é motivada por curiosidade, mas por um desejo de afirmar um conhecimento preexistente, nomeadamente “Tu não és daqui”. Neste contexto, a experiência no metro de Yue, discutida anteriormente, ganha um significado adicional: a indagação do homem alemão branco pode ser interpretada não só como uma reação a uma situação que viola a lógica europeia de externalizar a raça, mas também como uma tentativa ativa de

reconfigurar a realidade dentro de limites aceitáveis, enquanto projeta a tensão da Alteridade, de identidades incompatíveis, para o sujeito minoritário.

Isto é, o tropo “Porque estás aqui / Como sabes falar a minha língua / De onde vens realmente?” cria um paradoxo discursivo mas muito real, uma vez que a resposta “verdadeira”, “Eu sou daqui”, é precisamente aquela que não é aceitável porque cai fora do logicamente possível, o pensável e, portanto, dizível – e “movermo-nos fora do domínio da dizibilidade é arriscarmos o nosso estatuto enquanto sujeito. Corporificar as normas que governam a dizibilidade no nosso discurso é consumir o nosso estatuto enquanto sujeito do discurso” (Butler 1997, p. 133). Por isso, o sujeito minoritário questionado carece do poder discursivo para conformar a interação ao ponto de poder causar uma quebra radical com a introdução de uma nova opção que iria, com efeito, destruir o paradigma existente. Deste modo, as minorias mantêm-se invisíveis e mudas entre o antagonismo de de norma nativa e a aberração estrangeira, capazes apenas de se tornarem sujeitos do discurso se assumirem uma identidade falsa mas aceitável (“Oh, só estamos cá há cerca de um ano”). Se a nossa existência depende parcialmente de sermos abordados por outrem, “as condições de inteligibilidade” tornam-se fundamentais para as hierarquias de poder, tão básicas que tendem a passar despercebidas, deixando às minorias de cor apenas a escolha entre serem incompreensíveis ou mal interpeladas.

Ser-se “constituído por discurso, mas a uma distância de si mesmo”, como Butler afirma em *Excitable Speech* de 1997 (no qual ela visa situar o conceito de interpelação de Althusser em relações de poder concretas através de uma discussão de normas legais sobre discurso de ódio), parece resumir perfeitamente uma condição chave que molda a situação das minorias europeias:

Imagine a cena, bastante plausível, em que somos chamados por um nome e nos viramos para trás apenas para protestar acerca do nome: “Esse não sou eu, deve estar enganado!”. E, depois, imagine que o nome continua a impingir-se a si, a delinear o espaço que ocupa, a construir uma posicionalidade social. Indiferente aos seus protestos, a força de interpelação continua

a operar. Ainda somos constituídos por discurso, mas a uma distância de nós mesmos” (Butler 1997, p. 33).

Entre as implicações práticas da invisibilidade das minorias racializadas está um dilema que lhes deixa apenas duas opções impossíveis: a primeira, identificar-se como um *Insider* da comunidade nacional, é uma posição que, inevitavelmente, choca com o estatuto atribuído ao Outro (“[As] pessoas irão continuar a perguntar: “De onde vens?... Não, não, de onde é que vens *mesmo*?”); a segunda opção é aceitar o estatuto de *Outsider*, isto é, a identificação como migrante e estrangeiro. Este movimento cumpre com o discurso dominante e oferece um ponto de resistência “legítimo” através da organização étnica de migrantes que aborda a maioria nativa a partir da posição de recém-chegado à nação. Esta opção cria, ainda assim, o seu próprio conjunto de problemas: um movimento construído em torno da solidariedade étnica e uma identificação com uma “pátria” que não é nem o local de residência nem de nascimento, frequentemente choca com o efetivo encontro com o lar imaginário, no qual o migrante de segunda ou terceira geração é, uma vez mais, percebido como um *Outsider* (e é, em parte, devido a este quebra-cabeças que as explorações diaspóricas negras da relação com “África” têm tanto eco junto de europeus racializados). Ambas as posições criam um conflito que não pode ser resolvido com sucesso dentro do sistema de neutralidade racial, porque este sistema torna impossível nomear a sua raiz.

Este processo de silenciamento de vozes minoritárias poderia ser teorizado apropriando novamente Butler, nomeadamente a sua *Imitation and Gender Insubordination*, um dos textos chave da teoria queer, e a sua conceptualização das lésbicas enquanto “(in)sujeitos inviáveis” da economia da lei (Butler 1993, p. 312). Dentro da sua análise de regimes de poder sexual, Butler distingue entre aqueles que, em discursos em torno de género e sexualidade, representam o oposto da norma, e que, portanto, são indispensáveis para a sua definição e são explicitamente destinatários de proibições, neste caso homossexuais masculinos, e aqueles que nem sequer aparecem dentro do discurso, que são uma aberração visível sem espaço discursivo. Não se qualificam

enquanto “um objeto de proibição”, e em vez disso são relegados para um “domínio do impensável e inomeável” (Butler 1993, p. 312), permanecendo, assim, sem um lugar a partir do qual possam resistir à sua exclusão normativa, uma vez que, como Butler afirma em *Excitable Speech*, “ao sermos chamados um nome, é-nos dada, também, paradoxalmente, uma certa possibilidade para a existência social, iniciada numa vida temporal de linguagem que excede os propósitos anteriores que animaram esse chamamento” (Butler 1997, p. 2). Com a cautela necessária, poder-se-ia transferir estas análises para o discurso sobre identidades europeias implicitamente racializadas, nas quais apenas as aparentemente unívocas e opostas opções de branco, cristão, europeu e migrante são apresentadas como identidades válidas, “dizíveis”, enquanto as ambiguidades e as transgressões são silenciadas discursivamente – sem nunca serem totalmente contidas – e as populações racializadas são transformadas em (in)sujeitos inviáveis, cuja posicionalidade é incompreensível dentro da linguagem da identidade permissível nos discursos europeus.

A disparidade entre a experiência vivida de europeus minoritários e da sua (não) percepção pela maioria cria uma alienação óbvia, uma rutura de comunicação. Isto, contudo, não consegue silenciar totalmente os sujeitos mal-interpelados que intervêm num discurso que não se destina a incluí-los, criando, não uma posicionalidade legítima, discursiva ou não, mas uma disrupção temporária de uma ordem normativa que não consegue reconhecer a sua existência: em interações quotidianas, através de desvios verbais em resposta ao questionamento ritualizado de origens, ou através de incidentes espetaculares tais como as revoltas francesas⁹. Este processo transcende necessariamente os limites do nacional, uma vez que o diálogo ocorre não só em reação e dirigido a uma audiência maioritária que nega aos sujeitos minoritários o direito a definir a sua própria subjetividade, mas também se torna parte de um movimento coletivo no sentido de criar modos alternativos de pertença. Sem, necessariamente, refletir isto teoricamente, os europeus racializados usam estratégias performativas queer, ao reorganizarem continuamente as componentes das iden-

⁹ N.T.: referência à revolta e protestos de jovens, em França, em 2005, mencionados em capítulo anterior da obra.

tidades supostamente estáveis que lhes são atribuídas. A compreensão de que a identidade não é “natural” mas altamente performativa é, portanto, o resultado da luta diária pelo reconhecimento num sistema que não oferece espaço para minorias de cor.

É útil utilizar a teoria queer para analisar a situação destas minorias étnicas europeias não só devido aos instrumentos metodológicos que ela oferece, mas também porque os movimentos minoritários políticos na Europa utilizam, cada vez mais, estratégias queer, particularmente através de uma politização da cultura popular. A utilidade da teoria queer enquanto estratégia política é legitimamente contestada, especialmente entre comunidades de cor que têm investimentos em questões de identidade e subjetividades diferentes dos da posicionalidade branca de classe média que, demasiadas vezes, é o *standard* que domina a teoria queer. Ainda assim, o investimento potencialmente partilhado de minorias sexuais e étnicas na desnaturalização e complicação de categorias de identidade torna-se persistentemente evidente, seja na política coligativa ou na teorização interseccional da crítica queer de cor.

Uma queerização ou creolização da teoria, operando nas interseções entre conceitos e disciplinas, abre o potencial de tornar pensáveis identidades vividas que são apagadas dos discursos europeus dominantes, nomeadamente a dos europeus de cor, colocando em primeiro plano as estratégias de resistência transgressivas destes últimos, frequentemente minimizadas em debates culturalistas acerca do “problema migratório” da Europa. A obra de Butler é útil para desconstruir como o processo repetitivo, confuso e aparentemente individualizado de interrogação que os sujeitos das minorias enfrentam constantemente alimenta o quadro mais geral da arracialidade política, mas não é tão útil para abordar as respostas minoritárias a esta experiência alienante. O sujeito minoritário não é totalmente desprovido de poder na interação: enquanto a questão e as respostas esperadas/aceites permanecerem as mesmas, num processo de repetição interminável, quase compulsivo, os sujeitos minoritários podem explorar uma variedade de “falsas respostas”, todas as quais são aceitáveis na medida em que sejam compatíveis com a premissa “tu não és daqui”: dentro dos limites claros deste quadro discursivo, é possível desafiar, subverter e pa-

rodiar as suas expectativas normativas (“Ouvi o meu irmão dizer com um sorriso, ‘Sabe, o alemão é uma língua tão fácil!’”). Contudo, esta estratégia, frequentemente praticada por sujeitos minoritários de uma forma ou outra, pode ser gratificante e criar uma instância de disrupção, atirando, momentaneamente, uma chave inglesa para dentro da maquinaria da arracialidade, mas ainda não altera as regras discursivas.

Nos seus usos tal como nos limites, pode ser ligada à tática de “desvio” que Edouard Glissant desenvolve para as narrativas caribenhas de identidade (Glissant, 1989, p. 18). O desvio, então, é a reação a uma opressão que é total, mas, ao mesmo tempo, difusa, levando a que a sua fonte não possa ser identificada imediatamente e tenha, em vez disso, de ser abordada através da deslocação, através da experientiação da fonte da opressão como estando noutra lugar:

O desvio é o último recurso de uma população cuja dominação por um Outro é ocultada: tem, então, de procurar noutra lugar pelo princípio da dominação, que não é evidente no próprio país: porque o sistema de dominação... não é diretamente tangível. O desvio é o deslocamento paralítico desta estratégia. (Glissant 1989, p. 20)

No contexto europeu, isto significaria que a impossibilidade da identidade minoritária *dentro* da (pós-)nação é tão fundamental, tão enraizada na estrutura da sociedade, que não pode ser abordada inicialmente, aliás, não pode ser conceptualizada inicialmente pelo próprio sujeito da minoria. A conceptualização (para o sujeito) assim como a problematização (para a sociedade) só é possível através do desvio da repetição e da divergência: o “Eu (não) sou daqui, mas...” Glissant adverte, contudo, que o “desvio só é uma artimanha útil se for fecundado pelo retorno: não um retorno ao anseio pelas origens, a algum estado imutável de Ser, mas um retorno ao ponto de emaranhamento, do qual nos havíamos desviado forçosamente; é aqui que temos, finalmente, de por em funcionamento as forças de crioulização, ou perecer” (ibid., 26).

A noção de crioulização de Glissant parece ser uma das tentativas mais interessantes e bem-sucedidas de ultrapassar o modelo binário de pensamento tão enraizado nas formas em que so-

mos ensinados a perceber o mundo. O seu conceito de desvio implica um tipo de deslocação absoluta que requer um regresso a uma origem que não é um lugar de resolução ou paz, mas antes o ponto no qual uma narrativa linear, hierárquica, foi introduzida. Esta narrativa, por sua vez, esconde o caos potencialmente produtivo que pode ser apreendido melhor com “relação” do que com raízes e que necessitaria de abandonar a busca por um desfecho particular. Assim, a criouliização permite um tipo de pensamento diaspórico que invoca o passado sem o sobrecarregar, ou a “pátria”, sem alojar algum tipo de solução, sugerindo antes uma rede de relações constantemente em movimento, caótica, instável que produz “comunidades situacionais” que poderão nunca vir a durar mas, ainda assim, oferecem o melhor ponto de partida para a mudança (apesar de não se poder estimar quais serão os resultados). Oferece não um retorno a uma origem unívoca ou à possibilidade de “integração”, mas um regresso ao “ponto de emaranhamento” no qual modelos identitários conflitantes chocam, antes de serem resolvidos como identidades “possíveis” e “impossíveis”.

Na sua obra *The Creolization of Theory*, Françoise Lionnet e Shu-mei Shih oferecem um enquadramento para um processo destes, concluindo: “O nosso palpite é que, sem ser Teoria com um ‘T’ maiúsculo, a teoria pode engajar com os objetos da nossa análise de múltiplas formas e com diferentes níveis de intensidade” (Shih & Lionnet, 2011). A teoria sem “T” maiúsculo, como Shih e Lionnet a perspetivam, tem de estar atenta à relação entre o específico e o geral, o processo recíproco de tradução, entre o local, regional, nacional e global. Neste sentido, está proximamente relacionada com a noção de Wright do dialógico e do uso de Muñoz de desidentificação, oferecendo uma alternativa à “História com H maiúsculo” apresentada pelo Museu da Europa. Recorrendo, uma vez mais, a Glissant, uma tal teoria questionaria a Europa como o “território sagrado”, tal como aparece em narrativas dominantes internalistas: de acordo com Glissant, as Caraíbas tornaram-se um centro de identidades relacionais e comunidades situacionais exatamente porque a sua incapacidade de reivindicar as “raízes sagradas” destes territórios excluiu os seus habitantes de uma ordem mundial em que tanto o domínio como

a resistência foram construídos sobre noções de terra sagrada (Glissant, 1989).

Isto é uma posicionalidade partilhada por minorias racializadas na Europa. Uma origem que não implica sacralidade ou autenticidade é, portanto, o ponto a partir do qual a resistência minoritária pode ser articulada, uma posição como sujeito do discurso atingida. Para chegar a este patamar, contudo, tem de se aceder a um arquivo diferente, um arquivo que se baseia nas experiências de comunidades marginalizadas, silenciadas, sem presença em manifestações dominantes tais como o Museu da Europa. Os arquivos tradicionais, no sentido de Trouillot, são lugares que albergam “factos”, conhecimento que já foi aceite enquanto tal e, portanto, é considerado digno de ser incorporado num espaço destinado ao propósito de conservar materiais relevantes para a comunidade. Por causa da sua posição como centros exclusivos de sabedoria dominante, os arquivos desempenham frequentemente um papel ambíguo para as minorias. Para elas, eles são locais de exclusão, manifestações da sua irrelevância para a história da sua nação, em vez de contentores tomados como garantidos de história estabelecida. Assim, por necessidade, as comunidades minoritárias criaram uma variedade de estratégias para criar arquivos alternativos.

Ao longo deste livro, destaquei tentativas de introduzir estes arquivos nos espaços públicos europeus, baseadas em práticas quotidianas de resistência como as levadas a cabo pelo irmão de Ming-Bao Yue, que criam fissuras temporárias na narrativa europeia de arracialidade, sugerindo uma realidade alternativa já vivenciada por aqueles (in)sujeitos silenciados. O que permanece invisível nos discursos dominantes são formas de resistência que desestabilizam as identidades essencialistas atribuídas, não apenas ao rejeitá-las, mas através de um (ab)uso estratégico e criativo. Por si mesmos, estes usos não criam uma mudança duradoura na percepção das minorias dentro da narração da pertença nacional e continental, mas eu sugiro que é a resistência persistente ao apagamento, por sisífico que deva parecer ao indivíduo cuja própria existência é casual e continuamente negada pela sociedade, que é o primeiro passo na direção da queerização da et-

nicidade, a fonte de um movimento minoritário pós-étnico, trans-local a criar uma contranarrativa, contada em várias línguas, que tornam visíveis e, portanto, em última instância, ineficazes, os mecanismos da neutralidade racial.

Raça, religião e resistência na Europa pós-nacional

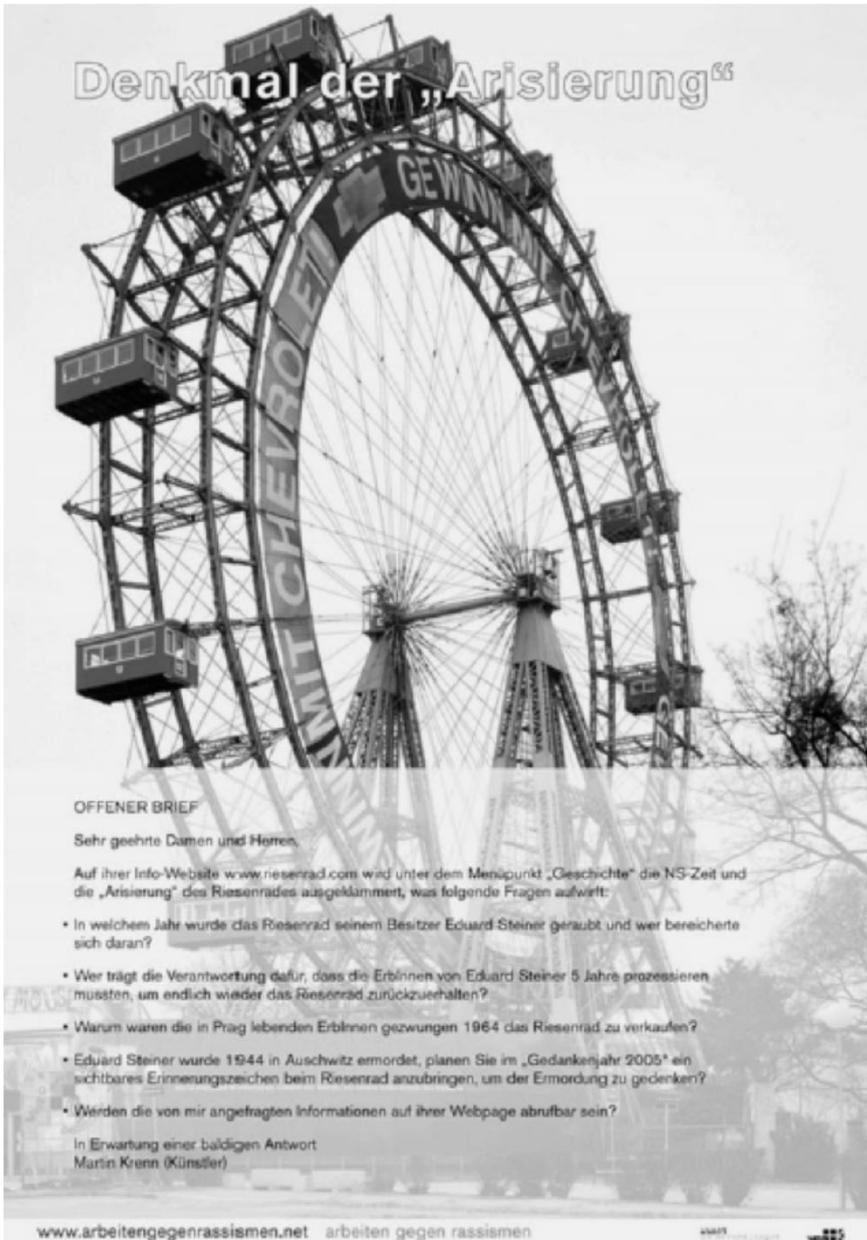
Alguns meses antes de o Museu da Europa ter aberto as suas portas, no verão de 2007, na Graz austríaca (e antes disso 2005 em Viena), um coletivo multiétnico de artistas e ativistas criou um tipo de arquivo de europeidade algo diferente. Organizados sob o título “Arbeiten gegen Rassismen” (trabalhar contra racismos), levaram a cabo uma intervenção em espaços públicos austríacos que pode ser lida como uma continuação da autodefesa performativa praticada por europeus racializados, desde Ming-Bao Yue e o seu irmão no metro de Hamburgo nos anos 70 ao vídeo-ativismo de Kanak Attak nos anos 2000¹⁰. Cartazes dentro, sobre e em volta dos inúmeros elétricos das cidades abordavam uma série de questões “impronunciáveis”, desde a construção da branquitude e a invisibilidade de minorias nos currículos escolares, ao silêncio em torno do desaparecimento da população judia da nação e a relação entre a migração pós-guerra dos vizinhos de Leste da Áustria e a sua ocupação nos tempos da guerra. O evento, destinado a “tornar visíveis os modos de operação dos racismos e da resistência contra eles”, criou uma disrupção situacionista, um corte na impecável lógica da arracialidade política. Ao mesmo tempo, usou estes momentos de irritação para reconstruir uma história europeia alternativa, enfatizando conexões suprimidas, por exemplo, as conexões entre o racismo e o antisemitismo, oferecendo uma leitura da Europa contemporânea que contextualiza as populações excluídas assim como os mecanismos da própria exclusão.

Em oposição à tentativa dominante de criar uma narrativa comum coerente, os ativistas trabalham em prol daquilo que Susan Suleiman chama uma “crise de memória”, um conflito acerca da “interpretação e compreensão pública de um evento firmemente

¹⁰ N.T.: Referências a capítulos anteriores da obra.

situado no passado, mas cujas sequelas ainda são sentidas profundamente” (Suleiman, 2006, p. 1). Estas sequelas – “assombramento” de Avery Gordon – têm origem no(s) “ponto(s) de emaranhamento” de Glissant, nos quais as diferenças e discrepâncias foram suprimidas e externalizadas. Isto é especialmente óbvio em relação às minorias racializadas e religiosas, mas tal como também tem sido argumentado por feministas de cor desde os anos 70 (e anteriormente), estas construções dependem de conceptualizações heteronormativas de género e sexualidade que não são menos restritivas na sua negação do que é aceitável do que o discurso da neutralidade racial com o qual estão entrelaçadas. A queerização da etnicidade, o desvio, comunidades situacionais e intersubjetividades diaspóricas utilizadas por minorias racializadas trabalham contra a tentativa de forçar uma coerência que elimina a sua existência, resistindo não apenas ao seu apagamento da paisagem europeia contemporânea, mas também do seu passado. Queerizar a etnicidade tem a dupla função de inserir as minorias europeias no debate em curso acerca da identidade do continente e de recuperar o seu lugar na história da Europa, com a criação de arquivos alternativos a funcionar como uma ponte entre as duas.

Estratégias de resistência que desafiam noções de pureza e autenticidade, que habitam o espaço impossível de estar, simultaneamente, dentro e fora, desidentificando com a padristia Europa, contrariam a procura por um espaço e memórias europeus continentais comuns, ao criar linguagens visuais, poéticas, sónicas alternativas inseridas num espaço público anteriormente livre de sinais de presenças minoritárias. Com isto, os ativistas impactam espaços virtuais assim como “reais”, nos quais minorias e migrantes geralmente só estão presentes como objetos, sem poder representativo, seja o hip-hop que estabelece uma paisagem sonora europeia translocal, ou os cartazes austríacos no metro *Arbeiten gegen Rassismen* (*Trabalhar contra Racismos*), lembrando a nação não só da presença marginalizada de populações migrantes e minoritárias, mas também dos efeitos em curso da supressão do papel da nação no holocausto.



Monumento de “Arianização”. A imagem da roda gigante de Viena (tornada famosa pel’O Terceiro Homem de Carol Reed) é acompanhada por uma carta aberta dirigida à empresa proprietária da roda, que, no seu relato oficial da história da roda, não faz qualquer menção ao seu anterior proprietário judeu, assassinado em Auschwitz em 1944, nem aos problemas que os seus herdeiros tiveram para recuperar a sua propriedade roubada (eles foram forçados a revender a roda em 1964). Direitos de autor de Martin Krenn.



Os Estudos sobre a Negritude devem ser parte dos currículos de todas as escolas e universidades. Direitos de autor de AFRA Schwarze Frauen Community.

Neste livro, eu argumentei que a estratégia de queerizar a etnicidade é sintomática de um movimento maior, e, no decurso desse argumento, construí uma compreensão alternativa de intervenções culturais radicais em espaços urbanos, ao traçar o ativismo de uma série de grupos que visam construir redes queer que minam novos e antigos binários, criando contranarrativas à construção (hétero- e homo-)normativa da europeidade em curso. Estou particularmente interessada na fundamentação material de poder de definição sobre espaços urbanos e isto devolve-me, necessariamente, ao tempo e à sua relação com esta fundamentação, dos efeitos das exclusões do século XX nos modelos de pertença do século XXI. Confrontadas com a imagem pública da sua presença continental solta, nomádica, flutuante, as comunidades marginalizadas necessitam de uma ancoragem histórica para “provar” a sua pertença: a incapacidade de o fazer tem consequências espaciais muito materiais, nomeadamente a exclusão através da gentrificação, encarceramento ou deportação.

Esta fundamentação, contudo, é facilmente equiparada com o essencialismo dentro dos discursos progressistas, incluindo a teoria queer, e enquanto há vezes em que isto é, certamente uma

avaliação precisa, eu argumento que também estão em causa limitações teóricas sistemáticas na percepção do ativismo cultural minoritário por parte de teóricos e ativistas de esquerda majoritários. Com base nas abordagens metodológicas utilizadas durante este estudo – em particular, feminismo de mulheres de cor, teoria da diáspora africana, crítica queer de cor – eu sugiro uma leitura alternativa da queerização da etnicidade em resposta à ideologia europeia de neutralidade racial. Tendo em conta que o dogma da arracialidade é centralmente construído sobre o silenciamento, no tornar certas identidades, processos, e estruturas indizíveis, eu explorei uma série de linguagens alternativas, as quais contornam o mandato de silenciamento ao tornar dizíveis tabus especificamente europeus sobre a raça. Estas linguagens sónicas, performativas e visuais usam a presença evocativa das histórias e conexões reprimidas para mapear uma paisagem espaço-temporal europeia alternativa – construída em torno de relações rizomáticas em vez de fronteiras.

Eu acredito que esta estratégia teve sucesso, pelo menos, em parte, através do seu foco na interação e interligação entre indivíduos racializados e comunidades marginalizadas, criando uma comunidade situacional que é mais frágil, mas também mais inclusiva e adaptável do que as criadas em torno das políticas de identidade. Contudo, para poder desafiar, de forma duradoura, o (não-)discurso dominante, estas redes alternativas têm de comunicar com aqueles que continuam a apagar discursivamente a sua voz e, conseqüentemente, a sua própria existência enquanto sujeitos europeus legítimos. No seu *Cosmopolitismo*, Anthony Appiah defende que para que pessoas com ligações religiosas, sexuais e políticas vastamente diferentes convivam pacificamente, elas devem dominar a arte da conversação (Appiah, 2006). Esta alegação poderia ser considerada a versão humanista das “itarações democráticas” de Seyla Benhabib, a ideia de que os conceitos que modelam as autorrepresentações das sociedades evoluem através da aplicação coletiva constante (Benhabib 2006). Nenhuma das afirmações deixa muito com o qual se possa discordar, portanto, o que parece estar em causa aqui são as condições nas quais estas conversas e aplicações coletivas decorrem: quem é autorizado a falar e quem não o é, o que pode e não pode ser dito, a partir de que po-

sição(/ões) estamos a falar e com que autoridade? Nenhum diálogo honesto é possível até que estas questões tenham sido abordadas e este estudo pretende ser um passo em direção a oferecer algumas respostas. As respostas mais importantes, contudo, são fornecidas pelos artistas e ativistas no centro do meu livro.

Um deles é o artista visual André Raatzsch, que contribuiu para a primeira exposição de arte roma na Bienal de Veneza, em 2007. O “Pavilhão Roma” foi uma das poucas ocasiões em que esta minoria europeia por excelência foi reconhecida enquanto tal. Os roma, um termo que subsume uma comunidade transacional, multilingue, multirreligiosa, estão intimamente ligados à história ainda marginalizada do “segundo mundo”, o Leste europeu – zona de trânsito para migrantes não-europeus, impondo a diferença racial europeia, enquanto reclamando ela própria a branquitude, de forma algo ambígua. As populações roma desempenham um papel central na história europeia unificante, estando, ao mesmo tempo, quase totalmente ausentes da sua memória, como é evidenciado pelo silenciamento contínuo do Porajmos, o assassinio de meio milhão dos chamados ciganos em campos de extermínio alemães. Artistas como Raatzsch usam o seu trabalho para contrariar este silêncio: a sua definição de completude acima citada está em ressonância com a abordagem do feminismo de mulheres de cor face à diferença não só como um obstáculo, mas também como uma fonte de unidade (Anzaldúa e Moraga 1981) e pode bem funcionar como mote para todo o movimento de queerização da etnicidade. O ativismo aqui analisado alterou, de forma duradoura, a paisagem política, não oferecendo soluções claras, mas enfatizando possibilidades, a irreprimível abertura de um “movimento infinito e indefinível” (Glissant, 1989, p. 175), sinalizando um afastamento de noções essencialistas de identidade e um movimento para além das histórias nacionais e fronteiras étnicas que, face a um essencialismo globalmente fortalecido, parece mais urgente agora do que nunca.

Referências Bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria, and Cherríe Moraga, eds. 1981. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, Mass.: Persephone Press.
- Assmann, Aleida. 2007. "Europe: A Community of Memory?" *GHI Bulletin* 40:11–25.
- Benhabib, Seyla, and Robert Post. 2006. *Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations*. Oxford: Oxford University Press.
- Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 1993. "Imitation and Gender Insubordination." In *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. Henry Abelove et al., 307–20. New York: Routledge.
- Glissant, Edouard. 1989. *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Glissant, Edouard. 1997. *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Gordon, Avery. 1997. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Huyssen, Andreas. 2005. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press.
- Lionnet, Françoise, and Shu-mei Shih, eds. 2011. *The Creolization of Theory*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Muñoz, José Estaban. 1999. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Museum van Europa. 2007. *Dit is Onze Geschiedenis! 50 Jaar Europees Aventura*. Brussels. <http://www.expoeurope.be/nl/site/musee/musee-europe-bruxelles.html> (accessed February 15, 2010).
- Novick, Peter. 2007. "Comments on Aleida Assmann's Lecture." *GHI Bulletin* 40:27–31.
- Raatzsch, Jenö André. 2007. "Paradise Lost: The First Roma Pavilion." June 10– November 21. http://www.romapavilion.org/artists/Jeno_Andre_RAATZSCH.htm (accessed December 13, 2008).
- Suleiman, Susan Rubin. 2006. *Crises of Memory and the Second World War*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Waterfield, Bruno, Henry Samuel, and Nick Squires. 2009. "European Elections 2009: Far-Right and Fringe Parties Make Gains across Europe amid Low Turnout." *The Telegraph*, June 8. <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/eu/5471893/European-elections-2009-far-Right-and-fringe-parties-make-gains-across-Europe-amid-low-turnout.html> (accessed July 24, 2009).
- Wright, Michelle. 2004. *Becoming Black: Creating Identity in the African Diaspora*. Durham, N.C.: Duke University Press.

11.

Entrevista a Judith Butler: Fascismo? Populismo? Democracia?¹

Tradução de Catarina Alves & Fernanda de Castro

Butler, J. & Devenney, M. (2019/04/05). «Renowned gender theorist Judith Butler at University of Brighton» [video file]. In *Critical Theory in a Global Context Conference: Fascism? Populism? Democracy?*, Radical Futures Programm, University of Brighton.

URL: <https://www.youtube.com/watch?v=84zpcxJdyOs>

Judith Butler fala-nos sobre género, populismo e democracia em entrevista com Mark Devenney, da Universidade de Brighton, no âmbito do congresso “Teoria Crítica em Contexto Global”, que decorreu na Universidade, em abril de 2019, inserido no programa Futuros Radicais.

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

MD: Judith, obrigado por vir a Brighton. Obrigado por aceitar realizar esta entrevista. A conferência tem sido fantástica, mas também desafiante e difícil, em algumas ocasiões. Posso começar por lhe perguntar acerca da sessão sobre violência de género a que acabámos de assistir – tema sobre o qual a Judith escreveu recentemente –, sobre as declarações relativas à “ideologia de género” e sobre o que devemos fazer quando confrontados com estes temas. Como podemos reagir perante estas situações? Há trinta anos desafiou estes discursos e isto parece ser, quase, um retorno dos reprimidos.

JB: É verdade. Bem, primeiro deixe-me agradecer-lhe o convite para estarmos aqui Mark, e pela colaboração tanto com a Universidade Boğaziçi, em Istambul, como com o consórcio internacional do programa de Teoria Crítica da Universidade da Califórnia, em Berkeley.

MD: E obrigado pelo apoio. Sei que os nossos colegas em Boğaziçi estão extremamente gratos. Mas é terrível que não tenha sido possível fazer esta conferência lá.

JB: É terrível que não a tenhamos podido realizar em Boğaziçi, mas é uma situação muito interessante para uma conferência académica, pois esta passa a intercetar-se com o mundo político imediato: quem pode viajar para aqui? Quem pode obter um visto? Alguns dos nossos colegas turcos puderam fazê-lo e outros não. Levantaram-se, imediatamente, questões como: quem pode ser filmado e quem não, quem pode falar livremente e quem não o pode fazer.

MD: Já que falamos disso, uma das coorganizadoras foi convidada para fazer esta entrevista connosco, no entanto, está preocupada com as possíveis consequências quando regressar ao seu país.

JB: Sim, sim, vários participantes turcos assinaram uma petição pela paz, um documento apelando a que o governo turco retomasse as negociações diplomáticas com os representantes da população curda — e esta foi nefastamente mal interpretada pelo governo turco como se tratasse de uma aliança a favor da violência curda. A intenção passava por promover

negociações diplomáticas, não a violência: era, claramente, uma petição contra a violência, contra a guerra e pela paz, mas muitos dos signatários foram forçados a abandonar o país, outros estão presos e a maioria dos restantes está a enfrentar uma série de julgamentos e o seu futuro na academia, e na Turquia, não é claro. Temos aqui, também, um número considerável de pessoas vindas da África do Sul, do Brasil e da Argentina.

MD: A um dos nossos colegas da África do Sul não foi concedido o visto, devido à legislação da imigração. Esta situação afetou colegas de várias partes do mundo.

JB: Entendo, entendo. Portanto, estamos perante as políticas de migração do Reino Unido e o iminente mundo do Brexit/Não-Brexit, que chocam com esta conferência de um modo particularmente muito concreto.

MD: E isso afeta, a nível internacional, a nossa capacidade de organizar uma conferência e impede as ações que o ICCTP² deseja realizar.

JB: E, claro, o que acontece é que todos estes problemas se tornam parte da substância da conferência, não é verdade? De certa forma, os impedimentos de realizar uma conferência, de falar, de viajar, de ter liberdade para viajar, de ter opiniões divergentes ou desenvolver perspetivas críticas dentro da academia, ou desenvolver perspetivas na academia sobre o mundo, são agora problemáticos. São muito controversos e nós, como o Mark disse, viemos agora de uma sessão sobre as várias campanhas contra o género, contra a chamada “ideologia de género” pelos seus opositores, que são frequentemente membros da direita cristã – tanto da extrema-direita católica como evangélicos ou pentecostais – e isto materializa-se de formas diferentes na América Latina, África e Europa. Vimos programas de Estudos de Género na Hungria a serem encerrados muito recentemente, sob o argumento de que a Teoria da Construção Social não é aceitável. Vemos argumentos semelhantes fabricados pelo governo

² N.T.: Consórcio Internacional de Programas de Teoria Crítica.

de Trump contra pessoas trans que servem nas forças armadas dos EUA. Esta administração diz que o sexo atribuído às pessoas no nascimento é o seu sexo real e que nada pode ser feito ou refeito em relação a isso.

MD: Posso fazer-lhe umas perguntas sobre isso? Porque o *Problemas de Género...*

JB: Sim, eu lembro-me do livro.

MD: Lembra-se do livro! Claramente, as pessoas estão incomodadas com as políticas de género. Ainda. Trinta anos depois.

JB: Não estou certa de que a Direita Cristã, que se opõe aos *Problemas de Género*, o tenha lido. Conheci uma mulher na Suíça, muito religiosa, que me disse “Rezo por si”, ao que eu respondi “Oh, mas porquê? Por que reza por mim?”, tendo-me respondido “Porque não segue a Bíblia. A Bíblia diz que Deus criou o homem e a mulher”, e acrescentou “É natural”. Eu disse “Bem, há uma grande diversidade na natureza, sabe”, e ela olhou para mim e não me estava a ouvir. Acrescentei “Já leu algo que eu tenha escrito?” e a resposta foi “Não, não, eu nunca leria tal livro!”.

MD: Mas ela sabia quem é a Judith.

JB: Bem, ela sabia quem eu sou e compreendia uma série de proposições que me são atribuídas, e isso é suficiente para ela, já que aceita a autoridade da sua igreja, da comunidade dessa igreja e essa foi a informação que por eles lhe foi dada.

MD: Li um texto que a Judith escreveu recentemente, uma crítica ao Papa, mas, nessa peça, o que eu considerei deveras interessante foi que tenha reconhecido o compromisso do Papa como, de certo modo, uma extensão da liberdade dentro da igreja, tendo depois apontado as contradições existentes.

JB: Sim. Penso que, com toda a justiça, o argumento contra a “ideologia de género”, ou o que a Igreja Católica chama de “ideologia diabólica de género”, diabólica, portanto, do diabo, indicando demonização...

MD: Que nos leva ao que um dos nossos colegas referiu sobre a caça às bruxas.

JB: E é verdade que aqueles que trabalham nesta área são representados como bruxas ou figuras diabólicas e para mim, enquanto pessoa queer judia, é particularmente assustador, tendo sido até representada com cornos.

MD: Uma imagética que está a tentar, de certa fora...

JB: Que está a brincar com a ideia do carácter demoníaco do judeu e da lésbica, ou queer, ou do género não-binário.

MD: Portanto, uma conjugação de antissemitismo e anti-ativismo queer.

JB: Experimentei isso – e sei que mais pessoas também –, e tem havido uma discussão a circular em França de que foram as lésbicas judias dos Estados Unidos a exportar esta teoria hedionda.

MD: Esta “ideologia”.

JB: Sim, porém, eu penso, para ser justa, que o Papa Francisco está a repetir, ou a elaborar, um conjunto de posições que foram desenvolvidas pelo Conselho da Família desde os anos 90 e acredito que um dos medos que a Igreja possui é de que a coesão social das famílias heteronormativas se desmorone, sendo ela a base da sociedade e da religião. Mas eles imaginam, também, que a “teoria de género”, seja o que isso for, representa uma liberdade radical, com a qual podemos decidir de que género vamos ser, qual a nossa sexualidade, podendo, inclusive, negar tudo sobre os nossos corpos e recriar-nos. Pensam esta forma de expressão de liberdade como um excesso que vai além do que é permitido aos humanos. É uma apropriação da liberdade divina ou uma forma de desafiar a lei divina.

MD: Isto remonta a uma proibição muito antiga relativamente às imagens de Deus. Não é irónico?

JB: Sim, suponho que sim. Ou, pelo menos, o poder de Deus – o poder criativo de Deus – penso que é o medo. Mas penso que existe uma vasta variedade de posições sobre o género, até existem posições contraditórias nos estudos de género: a Teoria Interseccional, a Teoria Interacional e a Performatividade,

nas quais tendem a focar-se e a interpretar erroneamente. Mas é um momento interessante, no qual existe um movimento público contra uma teoria académica, porque a teoria é compreendida como uma forma de legitimar, manifestar ou fomentar movimentos sociais. De facto, as teorias académicas, na maioria das vezes, como sabemos, e é parte do que estamos a fazer aqui, registam o que está a acontecer nos movimentos sociais. Elas são, geralmente, tardias, não prescrevem o que deve ser feito, não são esforços para doutrinar as pessoas: são formas de descrever as mudanças do modo de viver o género no mundo. Qual é, por exemplo, o vocabulário teórico que entendemos para pessoas trans, pessoas não-binárias, homossexuais, lésbicas, gays, bissexuais ou as suas práticas? Qual é a nossa compreensão sobre como é que isto é possível? Como se apresenta o género e a diversidade sexual? Como explicamos? Por que é demonizado? Por que é tão assustador para tantas pessoas?

MD: Nesse caso, quase poderíamos dizer que a tentativa de agradecer ao género é perturbada pelo que simplesmente existe, em vez de ser o resultado de algum tipo de ideologia.

JB: Penso que é verdade, mas também que há algo muito assustador sobre um inquérito crítico e aberto, como simplesmente perguntar: é o género dado? Ou adquirido? Ou os dois? Até que ponto é que o género é fabricado ou produzido pelas normais sociais que nos precedem? Não temos grande escolha. Ou talvez venha duma essência que temos dentro de nós e que determina quem somos realmente. Como é que negociamos estas posições e porque é que as pessoas têm posições intensamente sentidas sobre estes assuntos? Tudo isto tem de ser respeitado, mas tem de existir diálogo entre si.

MD: Posso fazer uma pergunta sobre essa questão do respeito? Porque muitos argumentos religiosos também vêm de religiões que insistem na “igualdade de todos” como ponto de partida. Penso, frequentemente, na estranheza causada pela facilidade com que nos comprometemos para com um ideal de “igualdade para todos os seres humanos” e que vem acompanhado de formas de determinação prescritas de como as pessoas devem viver.

JB: Sim, sim. Bem, lembremo-nos que estas são versões de direita, em muitos casos de extrema-direita, do catolicismo e do cristianismo evangélico. Sabemos que existem católicos muito progressistas, muitas organizações católicas gays, muitas organizações episcopais e presbiterianas gays que lutam há décadas para estabelecer dignidade e igualdade entre gays, lésbicas e bissexuais dentro da igreja e que também são, algumas das quais, muito acolhedoras para com pessoas trans e que tentam aceitar esse desafio, trabalhar com ele e estender amor a todos os membros da comunidade. O problema, então, não é o cristianismo, certo? Podemos encontrar este problema em muitas religiões: podemos encontrar o judaísmo de direita, podemos encontrar posições islâmicas de direita, mas também encontramos outras aberturas nas comunidades religiosas que sugerem que a religião é um território contestado e que não o podemos descartar. Na minha opinião, a religião não é o inimigo. Isto é, existem alguns argumentos seculares contra a homossexualidade e contra a vida trans terríveis, mas essa não é necessariamente a resposta.

MD: Posso passar deste tema para formas contemporâneas de populismo? Porque, infelizmente, os dois estão ligados ao surgimento, nos últimos cinco anos, sendo que existia antes, de uma concentração de forças no Brasil, na Hungria, na Turquia, nas Filipinas e nos Estados Unidos de formas de populismo de direita que se vinculam a esta crítica da “ideologia de género”, mas que, ao mesmo tempo, estão ligadas a um marketing gratuito, e, em alguns casos, a um Estado muito forte, para sedimentar a ideia de um movimento populista de esquerda. E temos muitos colegas da América Latina comprometidos com esta política. Pergunto-me como é que a Judith acha que pusemos em prática a política do populismo? Trata-se de um termo cujo significado já não podemos usar? Ou ainda está sujeito a debate?

JB: Eu penso que ainda está a ser debatido. Fico surpreendida pois a própria definição de populismo altera-se dependendo da língua e da religião em que está a ser discutida. Na maio-

ria das vezes, em França, diria que o populismo é, por definição, de direita.

MD: É esse o caso até em círculos críticos?

JB: Na maior parte, pelo menos. Eu não vivo lá, mas tento ler sobre o assunto e tenho amigos que me enviam informações. Portanto, não sou uma especialista, mas tenho a impressão de que o populismo é considerado de direita e reacionário. Está ligado ao recrudescimento dos direitos de uma etnia, de uma raça ou de uma nação, por isso está geralmente ligado ao nacionalismo e à xenofobia. E, é claro, já vimos essas versões. Elas são galopantes e têm surgido por toda a Europa.

MD: Especialmente na Europa.

JB: Não há dúvida. O ódio às elites também faz parte da definição de populismo, que também é entendido como parte de movimentos que falam ou agem em nome do povo, das pessoas que foram oprimidas, que estão em risco ou que veem a sua vida desestabilizada por novas migrações ou por políticas económicas. Mas é aí que a questão do género toma forma. Por exemplo, foi o populismo de direita, no Brasil, que levou Bolsonaro ao poder. Isto é, ele produziu uma campanha extremamente ativa contra a “ideologia de género”, acreditando que esta importação decadente vinda do norte estava a destruir a família e a ameaçar a igreja. As pessoas comuns não são capazes de continuar as suas vidas sem a certeza de que a estrutura das suas famílias heteronormativas é o caminho de Deus...

MD: E, nesse caso, é o ressurgimento do cristianismo evangélico no Brasil, em oposição ao catolicismo que, duas ou três décadas, atrás terá sido o pilar dos anciãos.

JB: Sim, sim, é verdade, mas o que alguns dos nossos conferencistas têm perguntado é: quais são os processos económicos e financeiros que estão a ocorrer nestes países e que provocam esta súbita preocupação das pessoas com a sua subsistência, com o seu emprego? Mudaram o seu regime de emprego para o trabalho temporário? Será que as pessoas vivem de uma pensão? Terão um seguro de saúde funcional?

Existem profundas ansiedades económicas que acredito que são canalizadas pelas instituições religiosas e que postulam que a estrutura familiar heterossexual – o alicerce das suas vidas –, está a ser desafiada por estas pessoas que surgem com ideias insanas ou que acreditam no casamento gay, na parentalidade lésbica, parentalidade gay masculina, nas barrigas de aluguer, no aborto ou na tecnologia reprodutiva, e que estão a arruinar tudo. E há alguma ruína a acontecer.

MD: São um substituto para outros problemas.

JB: Bem, eu penso que, até certo ponto, são um substituto para outras questões, mas também considero que, de alguma forma, a Igreja Evangélica não fornece uma crítica ao neoliberalismo, à financeirização ou ao aumento das disparidades económicas. Permite que se viva nestas circunstâncias, colocando sobre a família e a comunidade todo o fardo relativamente à realização do trabalho de assistência e ao fornecimento dos serviços sociais que os Estados abandonaram.

MD: É interessante que o Papa Francisco, por outro lado, tenha criticado enfaticamente a financeirização. É uma divergência ligeiramente diferente.

JB: Bem, continuamos à espera de que as suas reflexões ponderadas sobre tantos assuntos se estendam à questão de género.

MD: A Judith mencionou as condições económicas às quais a igreja Evangélica, no Brasil, por exemplo, respondeu. Acredita que isto tenha sido um fracasso da parte da esquerda? Que, talvez, a mudança de uma política social-democrata para uma política marcada por uma certa aceitação e adaptação às políticas neoliberais com um rosto humano, como o *New Labour*³ de Tony Blair, venha do facto de não termos,

³ N.T.: Designa um período histórico do Partido Trabalhista britânico, entre os anos 90 do século XX até ao início do século XXI, por volta de 2010, sob o comando do ex-primeiro ministro inglês Tony Blair (1997-2007). Tratou-se de um período de mudança no Partido Trabalhista marcado pela aproximação e imposição do neoliberalismo americano, pelo distanciamento e abandono dos ideais socialistas e sindicais que fundaram e estruturam o partido e pelo comprometimento político com George Bush e consequente apoio à guerra no Iraque [Peck, Jamie. (2010). *Constructions of Neoliberal Reason*. Nova Iorque: Oxford University Press].

durante um longo período, conseguido articular as frustrações que muitas pessoas sentiam? Ou estaremos perante algo diferente do que acabei de mencionar?

JB: Bem, acho interessante que na América Latina o elo entre o autoritarismo, a ditadura e o neoliberalismo tenha sido sempre conhecido, certo?

MD: Retrocedendo até 73.

JB: Sim, com Milton Friedman e Pinochet. Isto foi sempre conhecido, mas julgo que talvez o norte esteja agora a descobrir o que na América Latina já se sabe há algum tempo. Regressando ao que o Mark disse anteriormente, não sei se será um fracasso da esquerda, não estou particularmente interessada em identificar a falha. É muito difícil entender a financeirização. Acredito que a análise económica de Marx, com a qual trabalhamos, teve de ser revista e, de certa forma, profundamente complementada por novas análises. Contamos com pessoas que entendem estes processos melhor do que nós, e estamos com pressa, mas há muitas e novas bolsas de investigação direcionadas exatamente para pensar as relações entre estas questões. E isso faz parte do que está a acontecer nesta mesma conferência.

MD: Isso aconteceu nesta conferência, não foi? Posso perguntar sobre isso também? Saímos da última sessão para irmos para esta entrevista e julgo que a primeira pergunta que a Judith me fez foi: “O mundo é terrível, o que fazemos?”. Porém, se analisarmos o que aconteceu no Brasil, vemos que a resistência a Bolsonaro é enorme. Há um vasto número de movimentos contra Bolsonaro impulsionados, em grande parte, por ativistas feministas e transativistas e, em muitas outras partes do mundo, há resistência. Existem movimentos de oposição, há pessoas envolvidas nestes movimentos. É horrível em muitos aspetos, mas ainda há políticas em andamento.

JB: Às vezes, em ambientes como este, onde de repente temos uma noção muito forte do que está a acontecer na África do Sul, no Brasil ou na Turquia, há um momento inicial em que,

apesar de sabermos muitas coisas sobre o assunto ou alguns de nós tentarmos acompanhar o que se passa e ler, ouvimos relatos e testemunhos de pessoas que são de uma grande generosidade.

MD: São as vidas vividas dessas pessoas.

JB: São as suas vidas vividas e muitas estão a correr riscos políticos concretos devido aos seus testemunhos. Absorvemos o quão terríveis são estas situações e, ao mesmo tempo, somos confrontados com a coragem destas pessoas e o potencial destes movimentos. Considero que o “Ni una menos”⁴ é, provavelmente, o movimento feminista mais poderoso que vimos em décadas. Novamente, penso que muitos de nós, que moramos na América do Norte ou na Europa – e vou incluir o Reino Unido e a Europa, não sei quanto tempo de entrevista temos, mas vou fazê-lo – estamos a assistir a mobilizações em massa, muitas delas baseadas em mobilizações antiditatoriais e em movimentos democráticos radicais.

MD: Que provêm de uma história mais antiga.

JB: Que derivam de uma história mais antiga, porque a oposição à violência estatal e à violência policial na América Latina tem sido, frequentemente, uma oposição à ditadura, ao Estado ou à polícia, quando estes falham em responder ao femicídio sistemático, ao assassinato sistemático de pessoas trans (as estatísticas são absolutamente aterrorizantes) ou quando são cúmplices desses crimes, recusando-se, por vezes, até a considerá-los como crimes.

MD: Por vezes, cometendo os próprios crimes.

JB: Por vezes, cometendo os próprios crimes. Sabemos disso, especialmente, devido à natureza violenta, em lugares como o Brasil, das prisões, que tem vindo a ser amplamente documentado. O movimento antiviolência tem recursos há muito,

⁴ N.T.: “Nem mais uma” foi um movimento de protesto contra o femicídio, na sequência do assassinato brutal de várias mulheres jovens na Argentina entre 2015 e 2016. Este movimento alastrou-se a outros países da América Latina como o Brasil, Chile, México e Uruguai e teve uma grande repercussão mundial.

muito tempo. Da mesma forma, e voltando à sua pergunta sobre populismo, eu estava a ler sobre a Colômbia, porque fiz uma peça sobre a artista Doris Salcedo – ela é fabulosa! – e vi que muitos movimentos populistas eram contra os guerrilheiros, contra a violência estatal: eram rebeliões de pessoas que foram expulsas do processo eleitoral. Isto porque, durante o período designado por “la violencia”⁵, quem ganhou e assumiu um lugar no governo, como primeira ação, baniu os restantes partidos da oposição, o que levou a que toda a gente passasse a ser considerada criminosa e o populismo se tornasse na forma de continuar a fazer parte do processo político... Isto é o populismo de esquerda.

MD: O que não é necessariamente um populismo baseado no Estado.

JB: Não, não é nacionalista. A «la violencia» atravessou fronteiras, correto? Portanto, algumas das solidariedades que vemos atualmente entre os países latino-americanos, especialmente no caso de “Ni una menos”, não devem surpreender-nos.

MD: Portanto, algumas formas de ativismo transnacional.

JB: São transnacionais e eu sinto que estas formas de insurreição e resistência por parte de pessoas que foram sistematicamente expulsas do poder político, que temos de ouvir, não são manifestações de ódio às elites ou rejeições irracionais. Não se trata necessariamente de hipernacionalismo, nem sequer racismo, é apenas um esforço de ter uma voz política vinda de pessoas que foram injustamente excluídas.

MD: Vamos ter de ir para a próxima sessão a qualquer momento, mas posso fazer-lhe uma última pergunta? Na conferência de ontem, sobre as universidades, estiveram presentes duas académicas da África do Sul, Leigh-Ann Naidoo e Kelly Gillespie, que falaram sobre o movimento estudantil e sobre o desafio à teoria crítica no contexto da África do Sul, que, segundo elas, se tornou institucionalizado: transformou-se, de certa forma, quase numa parte da própria universidade, capturado pelas forças neoliberais, e que a teoria crítica tem

⁵ N.T.: “La violencia” designa o período histórico de guerra civil que envolveu forças políticas conservadoras e liberais colombianas entre os anos 20 e 50 do século XX.

sido cúmplice disso mesmo. As conferencistas insistiram que a teoria crítica deve deixar a sala de aula, sair da sala. Pergunto-me o que a Judith pensa sobre o lugar da Universidade e das instituições semelhantes a esta, das conferências que realizamos, do próprio ICCTP, à luz desses desafios. Wendy Brown, por exemplo, também tem sido profundamente crítica sobre o que aconteceu com o universo. Acredita que ainda existem espaços dentro das universidades? E conseguimos preservar esses espaços?

JB: Bem, antes de mais, a Teoria Crítica não é uma área em crescimento, é constantemente criticada pelas Ciências Sociais e, algumas vezes, é identificada como sendo um empreendimento da esquerda, por isso não está exatamente numa posição hegemónica. A ideia de fazer ressurgir a Teoria Crítica neste momento, tantas décadas depois da escola de Frankfurt, é perceber se, neste momento, toma formas diferentes das que tomou durante os meados do século XX. Ainda podemos tirar partido desses textos, mas os mesmos não nos dão necessariamente a única estrutura para pensar a forma da Teoria Crítica. Um dos motivos pelos quais Kelly e Leigh-Ann foram convidadas é precisamente porque elas exemplificam um envolvimento crítico com movimentos sociais e comunidades e fazem com que a Universidade seja porosa, e isso é extremamente importante. O problema com algumas disciplinas académicas é que se tornam nichos num tipo de mercado económico e isso leva a que depois tenham de descobrir como realçar o seu valor, ou como se financiarem, e a sua postura torna-se empreendedora: este é o meu conhecimento, isto é a minha propriedade, esta é a minha posição, a minha reputação. Eu penso que o objetivo da Teoria Crítica, atualmente, é o de examinar quais são as condições da possibilidade de pensar, e isso inclui a Universidade. Como é financiada? Qual é o seu futuro? Permite o pensamento crítico? Como é que compreendemos as condições históricas e institucionais do nosso próprio pensamento? E como é que isso influencia o que pensamos? Por outras palavras, como é que conseguimos engajar diversos públicos para tornar claro o que fazemos? Como gerar conhecimento, não só den-

tro da academia, mas também fora, não respondendo apenas a movimentos sociais como objetos de estudo, mas a incluí-los efetivamente na Universidade, e abrangendo movimentos para os direitos dos trabalhadores dentro das universidades e para os direitos dos membros do corpo docente que, na maior parte dos casos, não fazem ideia se vão ser capazes de manter o posto de trabalho ou pagar a renda?

MD: No Reino Unido, a situação é cada vez mais semelhante à dos Estados Unidos. Há muitos, muitos jovens estudiosos que esperaram anos e anos antes de conseguirem um cargo.

JB: Sim, é verdade. Isto é um esforço para não desenvolver Teoria Crítica dentro da academia. É, de facto, uma forma de pensar as políticas da universidade no espaço público e o que podemos fazer para compreender o que está a acontecer. Trata-se de criar um tipo de linguagem ou uma visão para discussão e intercâmbio de forma a podermos avançar com visões de um futuro radicalmente democrático e justo, ou trabalhar com pessoas para descobrir quais os tipos produções de saber, reconhecimentos e espaços úteis. Só de vir aqui! Tantas pessoas trabalham isoladas ou sentem que vivem em partes do planeta que, de certa forma, estão distantes de onde toda a atividade está a acontecer, e um consórcio como este é uma estrutura que facilita novas formas de diálogo, mas também potencia novas formas de aliança e até mesmo coligações. Estamos aqui uns pelos outros: o que acontece na Turquia afeta as pessoas do Brasil, o que acontece no Brasil afeta-nos na Califórnia e no Reino Unido.

MD: E refletimos sobre o que podemos fazer em diferentes lugares.

JB: Sim, fazemo-lo, porque estamos a desenvolver uma compreensão global dos riscos do pensamento dos nossos tempos. E as pessoas vivem esses riscos de formas diferentes, mas nós estamos a providenciar apoio, compreensão e conhecimento. Penso – espero – que seja uma contribuição.

MD: Posso agradecer-lhe muito, muito mesmo?

JB: Obrigada, Mark.

MD: Tem sido fantástico tê-la aqui.

JB: Tem sido fantástico estar consigo.

MD: A conferência está a ser extraordinária. Aprendi muito mais do que poderia imaginar.

JB: Obrigada, isso é fantástico, obrigada.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Ankica Čakardić é Filósofa, Professora do Departamento de Filosofia de Zagreb, na Croácia. Coordena programas educacionais no Centro de Estudos da Mulher em Zagreb. É membro da Frente da Mulher para os Direitos Sociais e no Trabalho e do Grupo de Leitura Feminista Marxista FremFront. Consagra grande parte dos seus trabalhos ao estudo sobre as mulheres, designadamente no que se refere às relações económicas e de classe.

Corey Johnson é Professor do Departamento de Estudos em Recreação e Lazer da Universidade de Waterloo, em Ontário, no Canadá. Ministra cursos em recreação inclusiva, justiça social, género e sexualidade, métodos de pesquisa qualitativos e filosofia da ciência. A sua investigação teórica concentra-se nas relações de poder entre populações dominantes (brancas, masculinas, heterossexuais etc.) e não dominantes nos contextos culturais de lazer. Johnson defende que tal exame fornece informações importantes sobre as práticas privilegiadas e discriminatórias que ocorrem nos ambientes de lazer contemporâneos.

Derek Hall é sócio da Seabank Associates, sendo graduado pela Universidade de Londres em geografia e antropologia social. Tem lecionado em várias universidades nas áreas do turismo e geografia política, tendo mais recentemente lecionado na Universidade de Plymouth. A sua investigação tem-se debruçado sobre o turismo, o seu desenvolvimento na Europa Central e de Leste, género, transportes e globalização.

Donald E. Morton é professor reformado de Inglês na Universidade de Syracuse, nos Estados Unidos, onde foi diretor do Programa Doutoral em Humanidades entre 1974 e 1983. A sua produção científica insere-se nos campos das teorias crítica e cultural e políticas do género e da sexualidade. É coautor de *Theory, (Post)Modernity, Opposition: An "Other" Introduction to Literary and Cultural Theory* (Maisonneuve, 1991) e *Theory as Resistance: Politics and Culture after (Post)Structuralism* (Guilford, 1994). Editou a antologia materialista sobre homossexualidade, *Queer Theory: A Lesbian and Gay Cultural Studies Reader* (Westview, 1995), e coeditou *Theory/Pedagogy/Politics: Texts for Change* (U of Illinois P, 1991). Também coeditou a revista científica *Transformation: Marxist Boundary Work in Theory, Politics, Economics, and Culture*.

Erika Fischer-Lichte (25/06/1943, Hamburgo, Alemanha -) foi Professora de Literatura Moderna Alemã, Literatura Comparada e Estudos de Teatro nas Universidades de Frankfurt, Bayreuth e Mainz entre 1973 e 1996. É docente no Departamento de Estudos de Teatro e Performance da Freie Universität de Berlim desde 1996, onde, atualmente, é diretora do Centro Internacional de Pesquisa “Interweaving Performance Cultures”. Entre 1995 e 1999 foi presidente da Federação Internacional de Pesquisa Teatral. É membro da Academia Europa e, da Academia de Ciências de Göttingen, da Academia de Ciências de Berlim-Brandemburgo e da Academia Nacional de Ciências Leopoldina, e já trabalhou como professora visitante na China, Índia, Japão, Rússia, Noruega e nos Estados Unidos da América. A sua área de investigação foca-se no entrelaçamento de culturas de performance no contexto de formas históricas e contemporâneas de globalização; estética transformadora; performances de tragédias gregas na época oitocentista em todo o mundo; e conceitos relacionados à performance em línguas não europeias.

Fatima El-Tayeb (1966, Uelzen, Alemanha -) é uma historiadora e autora alemã, atualmente professora de Literatura e Cultura Afro-Americana, na Universidade da Califórnia, San Diego, Estados Unidos da América, e diretora do programa em Estudos Críticos de Género na mesma instituição. Para além do livro, cuja conclusão é aqui traduzida, *European Others. Queering Ethnicity in Postnational Europe*, é autora de *Schwarze Deutsche. Der Diskurs um 'Rasse' und nationale Identität 1890 – 1933*, publicada em 2001. É também coautora, juntamente com Angela Maccarone, do filme *Alles wird gut/Everything will be fine* (1997), para além de inúmeros artigos sobre raça, género, sexualidade e identidade nacional e europeia, nos contextos alemão e europeu. Antes de se mudar para os Estados Unidos, El-Tayeb viveu na Alemanha e nos Países Baixos, onde fez parte de organizações ativistas.

Judith Butler (24/02/1956, Cleveland, Ohio -) é uma aclamada escritora, filósofa pós-estruturalista, feminista e professora. Doutorada em Filosofia pela Universidade de Yale, é professora na Cátedra Maxine Elliot, do Departamento de Retórica e Literatura Comparada da Universidade da Califórnia, Berkeley, estando igualmente ligada a outras instituições de ensino superior como a Universidade da Columbia e a European Graduate School. Butler é uma das teóricas feministas e queer mais influentes da atualidade no que concerne os Estudos de Género e à Filosofia Política, seguindo as linhas de pensamento de Beauvoir, Foucault, Derrida, Lacan, Irigaray, Laclau, Wittig, Merleau-Ponty, Gramsci, entre outros. A sua produção científica contribuiu para renovar e desenvolver crítica e amplamente a Teoria Queer, a Teoria Crítica, o

Anti-zionismo, a linguagem, a performatividade, a filosofia política e judaica, a psicanálise, a construção do género e o conceito de precaridade. Nos Estudos de Género, Butler interroga e implode os conceitos de mulher/homem e propõe que os próprios sujeitos sejam descategorizados. Os sujeitos devem, assim, performar a sua sexualidade sem qualquer identificação binária pré-estipulada pela normatividade. Judith Butler foi agraciada com diversos prémios, tais como o de Andrew Mellon, Adorno, Oscar Sternbach e o prémio Brudner por excelência académica no campo das humanidades e contribuições para a filosofia feminista e os estudos gays e lésbicos. Recebeu igualmente diversas menções honrosas e graus académicos honorários. Judith Butler está igualmente ligada a diversas organizações para os direitos humanos. Os livros mais aclamados da autora incluem *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990), *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"* (1993), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (2004) e *Undoing Gender* (2004).

Lisa Ann Lewis (27/07/1956, Evansville, Indiana -) formou-se, em 1978, na Antioch College no Bacharelado em Artes. Em 1981 termina o mestrado em Artes na Northwestern University e em 1987 conclui o seu doutoramento na Universidade do Texas, em Austin. Ensinou crítica e produção de televisão durante dois anos na Western Illinois University, em Macomb, Illinois, e foi professora assistente no Departamento de Rádio, Televisão e Cinema enquanto estudante na Universidade do Texas, em Austin. Em 1990, a Temple University Press publicou o seu livro *Gender Politics and MTV*, que se baseou na sua dissertação "Female Address in Music Videos". No ano seguinte, editou e organizou a obra *The Adoring Audience: Fan Culture and Popular Media*. Antes e depois da publicação destes volumes, publicou uma série de artigos sobre mulheres e cultura popular e apresentou trabalhos sobre o mesmo assunto em vários simpósios e conferências académicas.

Luce Irigaray (03/05/1930, Bernissart, Bélgica -) nasceu e cresceu na Bélgica e aí lecionou no Ensino Secundário até 1959, ano em que se mudou para Paris. Esta proeminente autora contemporânea, ligada ao feminismo europeu, é uma filósofa que trabalha entre a filosofia, psicanálise e linguística. É uma investigadora crítica que se debruça fundamentalmente sobre a exclusão das mulheres na história da filosofia, teoria psicanalítica e da linguística. Irigaray critica ainda todo o sistema patriarcal e o falocentrismo, posição essa que lhe criou algumas dificuldades enquanto professora universitária, por ter sido considerada demasiado radical. Doutorada em Linguística, prefere, no entanto, o campo da Filosofia. O seu surpreendente corpus de trabalho permite-

lhe ministrar seminários e em conferências um pouco por toda a Europa, Estados Unidos e Canadá, onde defende os direitos das mulheres. O seu trabalho influenciou muitos movimentos feministas por todo o mundo. Ela defende um mundo, onde a abordagem teórica e intelectual de uma compreensão sobre a diferença sexual se deve situar em algum lugar, mas fora do discurso masculino. Os livros mais aclamados da autora incluem *I Love To You: Sketch of a Possible Felicity in History* (1996), *An Ethics of Sexual Difference* (1993), *Speculum: Of the Other Woman* (1985), *This Sex Which Is Not One* (1985), entre outros.

Mark Devenney (20/10/1968 -) é Professor de Teoria Crítica na Universidade de Brighton, no Reino Unido. É codiretor do Centro de Filosofia, Política e Ética Aplicada. A sua produção científica procura articular diversas vertentes teóricas como Política Contemporânea, Filosofia Política, Populismo, Teoria Crítica, Pós-Marxismo, Política Ambiental, Teorias Pós-Coloniais e Decoloniais, Neoliberalismo e Política Radical. A sua publicação mais recente intitula-se *Thinking the Political: Ernesto Laclau and the Politics of Post-Marxism* (2018).

Nancy Fraser (20/05/1947, Baltimore, EUA -) é Professora Cate-drática Henry & Louise Loeb de Filosofia e Política, no Departamento de Ciências Sociais da Universidade The New School, em Nova Iorque. Foi Professora Visitante da Fundação Einstein no Instituto John F. Kennedy, na Universidade Livre de Berlim, e Professora visitante na área de Estudos de Género na Universidade de Cambridge. Foi agraciada, em 2010, com o prémio Alfred Schutz, atribuído pela Associação Americana de Filosofia e, em 2014, com o título de Doutora Honoris Causa pela Faculdades de História, Cultura, Comunicação e Filosofia da Universidade Erasmo de Roterdão e pela Universidade Nacional de San Martin, em Buenos Aires, Argentina. Recebeu diversas bolsas de investigação em inúmeras universidades europeias. A sua produção científica insere-se nos campos da teoria social e política, teoria feminista e dos pensamentos francês e germânico em evidente e estreita articulação com problemáticas contemporâneas como a justiça, globalização, pós-socialismo, capitalismo e neoliberalismo. As suas publicações mais recentes são *The Old is Dying and the New Cannot Be Born: From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond* (2019) e *Feminism for the 99%: A Manifesto* (2019), entretanto já traduzidas para português.

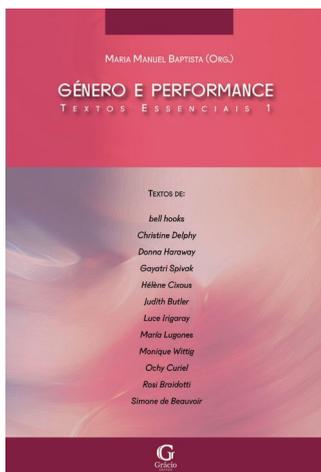
Rosi Braidotti (28/09/1954, Latisana, Itália -) é uma filósofa e teórica feminista, atualmente professora eminente na Universidade de Utrecht, Holanda. Nascida em 1954 em Itália, Braidotti cresceu e licenciou-se na Austrália, possuindo cidadania italiana e australiana. Licenciou-se com louvor pela Universidade Nacional da Austrália, em

Canberra, em 1977, instituição que a agraciou com a Medalha da Universidade em Filosofia e com o prêmio Tillyard. Seguiu para a Sorbonne para desenvolver o seu trabalho doutoral, tendo obtido o seu grau de doutoramento em filosofia em 1981. Em 1995, tornou-se diretora da Netherlands Research School of Women's Studies, cargo que ocupou até 2005. Uma figura central nos estudos feministas e de género, Braidotti fundou a rede inter-universitária SOCRATES NOISE e a Rede Temática de Estudos da Mulher ATHENA, que dirigiu até 2005. Foi professora visitante do Leverhulme Trust no Birkbeck College em 2005-6; professora Jean Monnet no Instituto Universitário Europeu, em Florença, em 2002-3, e bolsreira na escola de Ciências Sociais do Instituto de Estudos Avançados em Princeton, em 1994. Foi também diretora fundadora do Centre for the Humanities de 2007 até setembro de 2016. Rosi Braidotti é uma autora consagrada não só nas teorias feministas e de género, como no campo da filosofia e pensamento pós-estruturalista. As suas obras mais recentes são *Posthuman Feminism* (2017) e *Posthuman Knowledge* (2019), onde a autora explora as implicações quer da viragem pós-humana para a teoria e prática feministas, quer dos rápidos avanços no nosso conhecimento de sistemas vivos, desde a sua genética aos códigos algorítmicos, aliados à expansão de um conhecimento intensivo e capitalista que impacta a constituição da nossa subjetividade, produção geral de conhecimento e a prática académica das humanidades.

Stephen Lewis é Professor no programa de Terapia Recreativa-TR da Universidade de Clemson, na Carolina do Norte, nos Estados Unidos da América, e especialista em recreação terapêutica certificado desde 2000, com a maioria do seu serviço direto focando em adultos com doença mental grave e persistente. Foi professor assistente na Universidade de Wisconsin, La Crosse (2010-2014). Atualmente, atua como presidente da Comissão LGBTQ da Universidade de Clemson. É editor associado da revista ATRA. Lewis possui uma paixão pela investigação narrativa crítica e os seus tópicos de interesse incluem o estigma da obesidade, questões LGBTQ, justiça social em TR e outros ambientes de lazer, bolsa de estudos para ensino e aprendizagem, participação da comunidade e negociação de restrições de lazer.

Vivian Kinnaird é, desde 2019, CEO (Chief Executive Officer) do Niagara Workforce Planning Board no Canadá. Anteriormente, foi diretora do Departamento de Gestão, Hospitalidade, Turismo e Ambiente no Niagara College (Canadá) e diretora da Faculdade de Gestão e Direito na Universidade de Sunderland (Reino Unido). Tem formação de base na área da Geografia, tendo publicado sobre desenvolvimento global, género e turismo, e ecoturismo.

Leia também

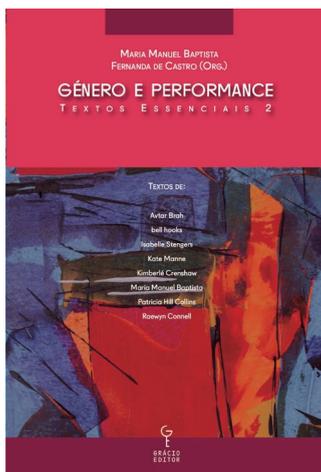


GÉNERO E PERFORMANCE: TEXTOS ESSENCIAIS 1

bell hooks; Christine Delphy; Donna Haraway; Gayatri Spivak; Hélène Cixous; Judith Butler; Luce Irigaray; María Lugones; Monique Wittig; Ochy Curiel; Rosi Braidotti; Simone de Beauvoir.

Maria Manuel Baptista (Org.)
ISBN: 978-989-54215-2-7

Acesso livre em:
<https://estudosculturais.com/gece1>



GÉNERO E PERFORMANCE: TEXTOS ESSENCIAIS 2

Avtar Brah; bell hooks; Isabelle Stengers; Kate Manne; Kimberlé Crenshaw; Maria Manuel Baptista; Patricia Hill Collins; Raewyn Connell.

Maria Manuel Baptista
Fernanda de Castro (Org.)
ISBN: 978-989-54513-6-4

Acesso livre em:
<https://estudosculturais.com/gece2>



Um projeto

GECE
Grupo Género
e Performance

 **cllc**
universidade de aveiro
centro de linguas, literaturas e culturas

Financiamento

FCT Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

O volume que aqui se apresenta nasce de um esforço conjunto na tentativa de democratizar o conhecimento científico com o objetivo de robustecer o estudo de problemáticas que se interseccionam com género, corpos, performances, identidades-subjetividades e democracia.

Este terceiro volume, que reúne 11 textos traduzidos, pela primeira vez, em língua portuguesa, é um projeto do Grupo de Estudos de Género e Performance (GECE) / Núcleo de Estudos em Cultura e Ócio (NECO), do Centro de Línguas Literaturas e Culturas da Universidade de Aveiro.

www.ruigracio.com

ISBN 978-989-54697-9-6



9 789895 469796