

| Revista TEL, Irati, v. 10, n. 2, jul./dez. 2019 - ISSN 2177-6644 |



REVISTA TEL

TEMPO, ESPAÇO E LINGUAGEM



UNICENTRO
PARANÁ

Editores

Oseias de Oliveira
Fábio André Hahn

Revisão e Diagramação

Fernando Bagiotto Botton e Fábio André Hahn

Capa e Design

Samantha de Sousa e Garry Killian (Freepik)

Conselho Editorial

Eugénia Rodrigues, Universidade de Lisboa, Portugal
José Miguel Arias Neto, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Lise Fernanda Sedrez, California State University at Long Beach, Estados Unidos
Juan Guillermo Muñoz Correa, Universidad de Santiago de Chile, Chile
Marcia Menendes Motta, Universidade Federal Fluminense, Brasil
Oseias de Oliveira, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil
Paulo Pinheiro Machado, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
Regina Horta Duarte, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil
Durval Muniz de Albuquerque Jr., Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil
Augusto Nascimento, Universidade de Lisboa, Portugal
Anton Escher, Universität Mainz, Alemanha
Tú Carlos Alfonso Ledesma Ibarra, Universidad Autónoma del Estado de México, México
José D'Assunção Barros, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil
José Augusto Drummond, Universidade de Brasília, Brasil
Hélio Rebello Cardoso Jr., Universidade Estadual Paulista, Brasil
Ely Bergo de Carvalho, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil
Dmytro Teslenko, Oles Honchar Dnipropetrovsk National University, Ucrânia
Pedro Meira Monteiro, Princeton University, Estados Unidos
Christian Brannstrom, Texas A&M University, Estados Unidos
Julio Cesar Arrueta, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina
Eunice Sueli Nodari, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
Francisco Javier Llera, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México
José Adilçom Campigoto, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil
Cláudio DeNipoti, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil
Edson Armando Silva, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil
Hélio Sochodolak, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil
Joseli Maria Silva, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Conselho Consultivo

Durval Muniz de Albuquerque Jr., Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil
Fabiana Schleumer, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil
Francisco Javier Llera, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México
Jair Antunes, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil
Jean Rodrigues Sales, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil
Jo Klanovicz, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil
Joseli Maria Silva, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil
Juan Guillermo Muñoz Correa, Universidad de Santiago de Chile, Chile
Karina Anhezini de Araujo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Karla Karla Rosário Brumes, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil
Luis Fernando Cerri, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil
Regina Chicoski, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil
Ricardo Alexandre Ferreira, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil
Valter Martins, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil
Augusto Nascimento, Universidade de Lisboa, Portugal
Eugénia Rodrigues, Universidade de Lisboa, Portugal
Dmytro Teslenko, Oles Honchar Dnipropetrovsk National University, Ucrânia
José Augusto Drummond, Universidade de Brasília, Brasil
Christian Brannstrom, Texas A&M University, Estados Unidos
Marcia Menendes Motta, Universidade Federal Fluminense, Brasil
Lise Fernanda Sedrez, California State University at Long Beach, Estados Unidos
José Miguel Arias Neto, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
José D'Assunção Barros, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil
Gizele Zanotto, Universidade de Passo Fundo, Brasil
Paulo Pinheiro Machado, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
Ely Bergo de Carvalho, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil
Hélio Rebello Cardoso Jr., Universidade Estadual Paulista, Brasil
Eunice Sueli Nodari, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
Regina Horta Duarte, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil
Ancelmo Schörner, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil
Julio Cesar Arrueta, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina
Pedro Meira Monteiro, Princeton University, Estados Unidos

SUMÁRIO

Apresentação de Dossiê

Gênero, Discursividades e Transversalidades
Viviane Bagiotto Botton; Fernando Bagiotto Botton

Dossiê – Gênero, Discursividades e Transversalidades

Performatividade de gênero. Uma alternativa epistemológica
Jesica Analía Ortiz

Desafios da Teoria Queer: ideologia e ignorância nos axiomas de Eve Sedgwick
Ruan Nunes Silva

Deshacer la especie: Hacia un antiespecismo en clave feminista queer
Anahi Gabriela González

A selvageria das multidões: gênero, psicologia e teoria pós-colonial latino-americana
Fernando Bagiotto Botton

Gênero e autoria feminina em *A Autobiografia de Alice B. Toklas*, de Gertrude Stein
Carolina Fernanda Antunes dos Santos; Beatriz Polidori Zechlinski

Histeria, notas sobre o diagnóstico no Brasil
Viviane Bagiotto Botton

Os sentidos da maternidade no discurso sobre o aborto
Izabel Cristina Soares; Kátia Alexandra dos Santos

A mãe cuidadosa também enterra os seus anjinhos: a mortalidade infantil no Piauí (1889-1945)
Joseanne Zingleara Soares Marinho

Pobreza feminina desvendando suas raízes
Ania Pupo Vega

Artigos

Abordagens do espaço e tragicidade
Marcelo Douglas Nascimento Ribas Filho

As (res)significações do obelisco na praça central de Peabiru, Paraná
Brandon Lopes dos Anjos; Lara Pazinato Nascimento; Caio Gabriel Nogueira

Tradução

A lei do gênero
Jacques Derrida
Tradução de Nicole Alvarenga Marcello e Carla Rodrigues

Resenha

A filosofia a golpes de martelo de Elsa Dorlin: “Se defender” contra o terrorismo de Estado
Bruna Martins Coelho



APRESENTAÇÃO

GÊNERO, DISCURSIVIDADES E TRANSVERSALIDADES

DOI: 10.5935/2177-6644.20190016

Viviane Bagiotto Botton

Fernando Bagiotto Botton

Organizadores do dossiê

Tendo em vista a emergência dos estudos de gênero na atualidade e as demandas sócio-políticas contemporâneas cada vez mais latentes por complexas abordagens sobre a temática, lançamos aqui o dossiê “Gênero, discursividades e transversalidades” que teve como objetivo conjugar diversas pesquisas que utilizam o conceito como categoria de análise e pensar a partir e sobre ele. Esta conjugação, porém, não compreende que uma articulação das Ciências Humanas com o gênero considere apenas aquilo que “aconteceu a homens e mulheres e como eles reagiram a isso, mas sim a respeito de como os significados subjetivos e coletivos de homens e mulheres, como categorias de identidade, foram construídos” (SCOTT, 1994, p. 19). Trata-se sim de uma singular leitura, onde o *gênero* passa a receber delimitações mais precisas, sendo compreendido como “o saber a respeito das diferenças sexuais [...] produzido de maneira complexa no interior de *epistemes*, que têm elas próprias, uma história autônoma (ou quase). Seus usos e significados nascem de uma disputa política e são os meios pelos quais as relações de poder – dominação e de subordinação são construídas” (SCOTT, 1994, p. 12).

Partindo destes pontos, podemos considerar que abordar os estudos de gênero contribui para nossa compreensão a respeito das organizações ético-políticas em distintos recortes sociais e históricos, deslindando relações culturais e, essencialmente, as tramas e fluxos das relações de poder no interior de determinadas sociedades, época e linguagem.

Talvez seja por esse motivo que os estudos de gênero nos últimos anos vêm provocando a ira, violentas críticas e perseguições de diversas ordens por parte de linhagens político governamentais de ultradireita – marcadamente conservadoras quanto às pautas sociais, muito embora (neo)liberais na restrita esfera econômica. Ao inventarem falácias ardilosas com conceitos associados aleatoriamente, como mistura para bala de canhão que bombardeará nas redes sociais, tais como “ideologia de gênero”, provocam a negação da mera possibilidade de existência de certos corpos não heteronormatizados. Com tais falácias fazem do *gênero* um espalho, contra o qual canalizam muitos ódios, que na prática se consolida em violência (real e simbólica) contra as minorias que reivindicam liberdades e direitos civis, tais como movimentos LGBTQ+, movimentos feministas, movimentos contra discriminação racial, e corpos de existência dentre muitos outros. Na construção desse conceito/espantalho, o *gênero* é então concebido como matriz de todos perigos que assomam instituições pretensamente em extinção na sociedade contemporânea, tal como a família monogâmica e a heterossexualidade cis.

O aparente incômodo que o *gênero* representa a esses grupos pode ser pensado a partir da questão básica de que historicamente nossa sociedade se fundou, e ainda se funda, em estruturas patriarcais, misóginas e machistas de composição e relações de poderes que as mantêm e reforçam. O questionamento dessas fundações significa justamente um movimento que ameaça a estrutura básica da constituição de tais relações de poderes e o abalo das estratégias de grupos (ditos) majoritários que sempre se beneficiaram da sustentação dessas estruturas subjetivas e hierárquicas para firmarem os pilares de sua dominação sociossexual, econômica e política. O ódio, a intolerância, a exclusão e *forclusão* de toda diferença, bem como as violências (verbais e morais) são armas nas mãos daquelas agrupações que conclamam a cruzada moral contra estes estudos supostamente defensores dessa “ideologia de gênero”, compreendida como bruxaria, comunismo, satanismo etc. Dessas manifestações não podemos retirar nenhum sentido racional aparente para além do fato de que gênero *é um conceito que prescreve medo* e que, segundo tais percepções, urge ser combatido. Ora, a grande ameaça que um tal conceito pode demonstrar a seus temerários é a capacidade de expor as entranhas íntimas dessas estruturas e relações de poder que são, por definição, excludentes e assassinas, e que ao se fazerem aparentes levam à compreensão de que sua desconstrução é possível e devida, em nome de uma vida com maiores condições de igualdade, cuidado e convivência mútua. O medo do gênero consiste no receio do desnudamento da

potencialidade libertadora que tal conceito articula para cancelar repressões, desvincular ódios, dissipar temores, singularizar individualidades e reprogramar subjetividades. Talvez ainda não tivéssemos detratado tanto o gênero, pelo fato de que nunca se temeu tanto um conceito que pudesse reivindicar a iminência de uma sociedade que está apta (e ansiosa) para *sair do armário*.

Levando em consideração estas premissas, privilegiamos aqui a publicação de artigos que traziam em seu escopo uma perspectiva transversal, compreendendo o gênero enquanto relacional e definido a partir de distintas articulações com estratificações étnico-raciais, socioeconômicas, culturais, etc. Enfatizamos abordagens que consideraram *gênero* em relação a um variado leque de discursos e práticas (políticas, médicas, jurídicas, estatais etc) que são constitutivos de hierarquizações políticas que se pautam por pretensas diferenças sexuais. Nesse sentido, reunimos aqui dez trabalhos autorais de pesquisadores estabelecidos e/ou em formação que alinharam pesquisas históricas, filosóficas, sociológicas, antropológicas, políticas, psicológicas, pedagógicas, literárias e linguísticas; uma resenha crítica do livro *Se Défendre* da historiadora Elsa Dorlin, ainda não traduzido no Brasil; e uma tradução inédita da comunicação *La loi du genre* do renomado filósofo Jacques Derrida, proferida por ele em 1979 no colóquio sobre gênero da Universidade de Estrasburgo. Tudo isso num afã de dialogismo teórico e metodológico que englobou os *estudos de gênero* em distintas abordagens e áreas de conhecimento, narrativas e dimensões espaciais e temporais.

Por fim, ressaltamos que a ideia de realizar um dossiê sobre gênero na Revista Tempo, Espaço e Linguagem surgiu inicialmente no interior do Departamento de História da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO) e se fez possível graças ao apoio dxs Professorxs Dra. Ana Maria Rufino Gillies, Dra. Nádia Guariza e Dr. Oseias Oliveira, que acompanharam o andamento do estágio pós-doutoral (PNPD-Capes) de um de nós, o Dr. Fernando Bagiotto Botton, que vinha sendo realizado na referida Universidade no decorrer do ano de 2018, e que atentos às demandas de muitos alunos do Programa de Pós-Graduação pelo aprofundamento em questões teóricas e metodológicas aplicadas às pesquisas de gênero, propuseram a elaboração do dossier. Somou-se à empreitada outra de nós, a Dra. Viviane Bagiotto Botton, que, no mesmo período, encontrava-se escrevendo um projeto de pesquisa de pós-doutorado referente aos estudos de gênero na área (que atualmente está em andamento no Departamento de

Filosofia na UERJ), de modo que é destas iniciativas, afinidades e também na irmandade de ambos que este dossier se apresenta ao público. Que seja de muito bom proveito.

PERFORMATIVIDAD DE GÉNERO. UNA ALTERNATIVA EPISTEMOLÓGICA

DOI: 10.5935/2177-6644.20190017

PERFORMATIVITY OF GENDER. AN
EPISTEMOLOGICAL
ALTERNATIVE

PERFORMATIVIDADE DE
GÊNERO. UMA ALTERNATIVA
EPISTEMOLÓGICA

Jesica Analía Ortiz*

Resumen: Este artículo realiza un recorrido por la teoría de la performatividad de género propuesta por Judith Butler. Aspira a mostrar como, al interior de los debates en torno a la construcción del género, la performatividad es una alternativa epistemológica que permite sortear tanto posturas esencialistas como constructivistas radicales.

Palabras-clave: Género. Performatividad de género. Judith Butler.

Abstract: This article explores the theory of performativity of gender proposed by Judith Butler. It aspires to show how, within debates about the construction of gender, performativity is an epistemological alternative that allows us to avoid both essentialist and radical constructivist positions.

Keywords: Gender. Performativity of gender. Judith Butler.

Resumo: Este artigo explora a teoria da performatividade de gênero proposta por Judith Butler. Aspira mostrar como, nos debates sobre a construção do gênero, a performatividade é uma alternativa epistemológica que nos permite evitar posições essencialistas e construtivistas radicais.

Palavras-chave: Género. Performatividade de gênero. Judith Butler.

* Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). E-mail: jesica.ortiz.genoud@gmail.com

Interrogar el género

La pregunta por el género, lejos de presuponer la naturaleza del término, lo problematiza. Sin embargo, al problematizar el género no sólo nos orientamos en una dirección que afirma su carácter construido; también es necesario dilucidar los modos y los mecanismos que intervienen en esa construcción. Si el género se construye ¿puede construirse de distinta manera, o su construcción comporta alguna forma de determinismo social que impide que el agente actúe y cambie? En otros términos ¿estamos determinados por el género o podemos elegirlo libremente interviniendo en su construcción? ¿Es el género tan rígido e involuntario que imposibilita la acción de los sujetos? ¿O es variable y volitivo hasta el punto de poder decidir de qué género ser? (BUTLER, 2010).

En la polémica en torno a la construcción del género reaparece el clásico dilema filosófico entre “determinismo” y “libertad”. Así, algunas posiciones han apuntado que el género se construye a partir de una ley o matriz invariable, lo cual comporta cierto determinismo. En una dirección opuesta, otras líneas han argumentado en favor de la variabilidad del género y de la libre elección del mismo. Este último enfoque asume la existencia de un sujeto anterior al género, el cual, mediante un acto deliberado decide acerca de “su” género. Sin embargo ¿existen personas que no hayan tenido un género desde siempre? ¿Es razonable afirmar que un ser humano no era de su género antes de llegar a ser de su género? ¿Cómo se llega a ser de un género? (BUTLER, 2010, p. 224-225). Puede advertirse que la pregunta por la construcción del género involucra a la pregunta por la construcción del sujeto ¿Cómo es que el mecanismo de construcción del género convierte al sujeto en un sujeto “con” género? ¿Cómo –en definitiva– se constituyen los sujetos?

Este artículo realiza un recorrido por la teoría de la performatividad de género propuesta por Judith Butler. En lo que se sigue intentaremos mostrar como, al interior de los debates en torno a la construcción del género, la performatividad se presenta como una alternativa epistemológica que permite sortear tanto posturas esencialistas como constructivistas radicales. Por otro lado, pero valiéndonos del mismo itinerario, analizamos aquellos nudos de la propuesta butleriana que insisten en problematizar el género, el sujeto y la identidad de modo inseparable.

El rechazo del voluntarismo

A pesar de que el pensamiento de Butler ha sido muchas veces ligado con posturas escépticas, es preciso destacar que su labor crítica no supone el desarraigo de los términos abordados; en su trazo no prevalece la destrucción, sino la necesidad de una renuncia metafísica para que los términos en cuestión puedan iniciar nuevos trayectos. Tal vez este sea uno de los motivos para situarla en un contexto teórico donde resuena la crítica de la metafísica. Una crítica que se relaciona con la filosofía de Nietzsche y con una línea de pensadores franceses que se sabe heredero de ella (Foucault, Derrida, entre otros); pero que también se conecta con los movimientos intelectuales del “giro lingüístico”. Si Austin fue el punto de partida para problematizar la concepción tradicional del lenguaje¹, Nietzsche fue quien le propició los elementos para realizar la crítica del sujeto moderno. De esta manera, ambas modalidades de crítica reunidas en la teoría performativa permitieron cuestionar la esencia del sujeto generizado y explicitar el proceso mediante el cual éste se conforma a partir de una constante tensión entre poder y resistencia, lingüística y corporal².

Cuando Butler publicó *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990), uno de sus principales objetivos fue desarrollar una crítica del esencialismo de género para dar paso a otro modo de comprensión que destacara su carácter construido. Así, la teoría de la performatividad de género surgió para poner de manifiesto que no hay

¹ Durante las primeras décadas del siglo XX, filósofos y lógicos abocados al estudio del lenguaje, consideraron que la única función de un enunciado era representar un estado de cosas o describir algún hecho con verdad o falsedad. Dado que en aquél contexto el lenguaje sólo servía a la ciencia en la medida en que permitía “decir” algo acerca del mundo, las investigaciones filosóficas tomaron como modelo los enunciados que estaban regidos por su vínculo con el valor de verdad. Consecuentemente, aquellas expresiones que no presentaban estas características fueron consideradas pseudoafirmaciones o excepciones sin importancia y en efecto, relegadas del ámbito científico-filosófico. Tomando distancia de aquella corriente filosófica, las reflexiones de Austin formaron parte de una línea de pensamiento que privilegió como objeto de estudio al lenguaje ordinario; de allí que sus preocupaciones teóricas hayan estado dirigidas hacia el lenguaje empleado en contextos habituales. Esto de algún modo explica por qué los estudios de Austin tomaron como punto de partida aquellas expresiones ignoradas del campo científico. En tal sentido, la distinción entre enunciados constatativos y expresiones realizativas se efectuó, en parte, para tratar aquellos “fracasos” como clase independiente. Mérito de Austin fue haber advertido que al realizar una promesa, una apuesta o un juramento, las palabras pronunciadas no están regidas por la dicotomía verdadero/falso, sino que realizan una acción o en su defecto fallan en su intento. A este tipo de expresiones Austin las denominó “realizativas” o “performativas” (*performative utterances*) y refieren a una acción o un hacer de las propias palabras (Véase: AUSTIN, 2008. p. 41-52).

² Luego de la publicación de *El género en disputa* y, tras la afirmación de la construcción de la materialidad del sexo, Butler se vio ante la necesidad de repensar la compleja relación entre cuerpo y lenguaje para evitar que su pensamiento sea enmarcado dentro del constructivismo radical o monismo lingüístico. El abordaje de esta problemática ocupa gran parte de *Cuerpos que importan*.

esencia interna de género, sino una construcción llevada a cabo por un conjunto de actos, que en su repetición, producen la ilusión de una naturaleza fija y estable. Desde este marco, el género deja de ser un “hecho” para convertirse en un “efecto” producido por la reiteración de distintos actos corporales y lingüísticos. Sin embargo, el género no es un efecto producido por la voluntad de un sujeto existente con anterioridad, sino el efecto inconcluso de normas que también producen a ese sujeto. Para la norteamericana no es posible afirmar la construcción performativa del género sin afirmar la construcción performativa del sujeto, de allí el rechazo del enfoque voluntarista.

Pese a que la filósofa ha insistido sobre este punto a lo largo de toda su obra, la teoría de la performatividad de género se prestó al equívoco de ser pensada bajo la categoría de la acción gobernada por un sujeto dotado de intención libre (BURGOS, 2003). Tal vez por ello, en posteriores publicaciones se dedicó a despejar los malentendidos a los que dio lugar su primera obra feminista. Al respecto señalaba:

El malentendido sobre la performatividad del género es el siguiente: que el género es una elección, un rol o una construcción que uno se enfunda cada mañana. Se asume, por lo tanto, que hay un «alguien» que precede a ese género, alguien que va al guardarropa del género y deliberadamente decide de qué género va a ser ese día. Ésta es una explicación voluntarista del género sexual que presupone un sujeto intacto previo a la asunción del género. El significado de la performatividad del género que yo quería transmitir es bastante diferente. El género es performativo puesto que es el efecto de un régimen que regula las diferencias de género. En dicho régimen los géneros se dividen y se jerarquizan *de forma coercitiva*. Las reglas sociales, tabúes, prohibiciones y amenazas punitivas actúan a través de la repetición ritualizada de las normas [...] No hay sujeto que preceda y realice esta repetición de las normas (BUTLER, 2002, p. 63-64).

El sujeto pensado por Butler es un sujeto que no es libre de evitar las normas, sino que es producido por ellas mediante un trabajo de repetición. En la medida en que son ejecutados o actuados por individuos concretos, los actos de género son actos individuales; sin embargo, dado que la actuación es siempre la repetición de una historicidad, también son actos colectivos. Por ello, en varias oportunidades, la filósofa ha señalado que el acto de género no es un acto único, sino una actuación incesante, y por tales motivos la *performatividad* no puede reducirse a la noción de *performance*³:

³ Si bien en el segundo prefacio (1999) de *El género en disputa* la propia Butler manifestó que la teoría de la performatividad ha oscilado entre lo lingüístico y lo teatral, no obstante, en posteriores publicaciones, sobre todo a partir de *Cuerpos que importan*, pareciera desligarse de la noción de “performance” e

[...] la actuación como «acto» limitado se diferencia de la performatividad en que esta última consiste en la reiteración de las normas que preceden, constriñen y exceden a quien las representa y, en este sentido, no puede ser considerada como un producto de la «voluntad» o de una «elección» de quien la lleva a cabo [...] Es un error reducir la performatividad a la *performance* (Ibíd. p. 69).

[...] la *performance* es una parte crucial de la performatividad, sucede también algo más: la *performance* de género está también limitada por normas que yo no elijo. Opero dentro de normas que me constituyen. Hago algo con ellas. Esas normas son la condición de posibilidad de mi *agencia*; son el límite y la condición al mismo tiempo (BUTLER apud PÉREZ NAVARRO, 2008, p.42).

Al igual que la performatividad lingüística⁴, la performatividad de género nos pone en contacto con la reiteración o citación de normas que nos preceden y exceden. Tanto el poder del lenguaje como el poder del género no son propiedad de un sujeto que habla y actúa; por el contrario, el poder traspasa la intención y la elección del sujeto para reposar en la reiteración de un discurso o norma de género que no se elige. Esto quiere decir que la existencia del sujeto ya está decidida por el género; es el género el que interpela al sujeto para constituirlo, y no el sujeto el que decide acerca de su género. En palabras de Butler:

En este sentido, *género* no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género (...) El género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción (BUTLER, 2010, p.84).

La performatividad indica que sólo hay acciones o actuaciones de género sin un sujeto anterior que realice o sostenga esa acción. Pero, si bien el sujeto se constituye por el género a partir de esa repetición obligatoria, debemos tener en cuenta que la repetición

inclinarse por la “performatividad lingüística”. Al respecto, en un estudio reciente, Magdalena de Santo analiza la doble semántica que encierra la teoría de la performatividad butleriana y sistematiza los dos tipos de discursos (*art performance* y *performatividad lingüística*) que en la obra de Butler se encuentran reunidos y fusionados en el concepto de performatividad (Véase: DE SANTO, 2015. p. 203-236).

⁴ Si bien la performatividad lingüística irrumpe en el contexto filosófico a partir de la teoría de los actos de habla de J. Austin, es preciso señalar que en el marco butleriano tal concepto recupera el desplazamiento derridiano en torno a la noción de “iterabilidad”. Mientras que en la performatividad austiniana la presencia de la intencionalidad en el acto ilocucionario conserva la figura de un sujeto que dispone del lenguaje de modo instrumental; desde el planteo derridiano la performatividad es pensada como “cita y repetición” de una escritura que desborda la voz del hablante.

no está regida por la lógica de lo idéntico y, en tal sentido, las normas están expuestas a su fracaso. Que las normas se repitan no quiere decir que sean réplicas o imitaciones de lo mismo, por ello la repetición abre espacios para la resignificación y para la transformación de tales normas. Asimismo, la obligatoriedad de repetir las normas pone de manifiesto que el sujeto no está completamente presente, constituido y estable. Por el contrario, la performatividad señala que el sujeto es un efecto inconcluso; un efecto siempre abierto y apto para reelaborarse. En tanto que efecto, el sujeto no desaparece; por ello frente a la preocupación de una supuesta desaparición de la posibilidad de agencia, es posible advertir que la performatividad en Butler, si bien se opone al voluntarismo e invalida al sujeto soberano, no por ello deja de sostener y reivindicar los agenciamientos políticos que muevan la acción transformadora.

La recepción nietzscheana

Como señalamos, el pensamiento de Butler no se dirige hacia la destrucción de los términos que cuestiona, sino que continúa la senda abierta por aquellos pensadores interesados en quebrar los presupuestos de la metafísica de la sustancia. De allí que su teoría de género se perfila de acuerdo con la crítica nietzscheana:

El reto que supone reformular las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia deberá considerar la adecuación de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que «no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo» (Ibíd. p. 84-85).

Bajo la tradición metafísica, ha sido un supuesto habitual considerar que detrás de todo acto del lenguaje preexiste un sujeto que origina ese acto. Aquél sujeto operaba como una sustancia definida y completa; era la causa de todo efecto, la garantía de toda acción y el fundamento de todo pensamiento. Frente a este supuesto, la genealogía nietzscheana se encargó de desfundamentar aquél sujeto:

Lo que me separa más profundamente de los metafísicos es esto: yo no acepto que sea el «yo» lo que piensa: antes bien, considero el *yo mismo como una construcción del pensamiento*, del mismo rango que «materia», «cosa», «sustancia», «individuo», «fin», «número»: por tanto sólo como *ficción regulativa*, con cuya ayuda se introduce, se *introduce ficticiamente* en un mundo del devenir, una especie de estabilidad [...] El

pensamiento es el que pone el yo: pero hasta ahora se creía, como el «pueblo», que en el «yo pienso» se encuentra algo inmediatamente cierto y que este «yo» está dada la causa del pensamiento, por cuya analogía nosotros «entenderíamos» todas las restantes relaciones causales. Por muy acostumbrada e imprescindible que pueda ser ahora aquella ficción, esto no prueba nada respecto a su carácter ficticio [*Erdichtetheit*]: algo puede ser condición de vida, y *a pesar de ello falso* (NIETZSCHE, 2010, p.781).

Desde la perspectiva nietzscheana no hay entidad que opere como centro; todo se revela superficie, incluso, el propio sujeto. Esto supone la deconstrucción de la subjetividad entendida como fondo substancial y admite la posibilidad de su reconstrucción desde otros modos no anclados con el predominio de lo absoluto. En el caso de Butler el sujeto tampoco es una sustancia dada, no es un “en sí”; por el contrario, sobreviene en la medida en que es posibilitado por el nombre con el que se lo llama. Como puede observarse, tanto para Nietzsche como para Butler, el sujeto es una ficción o una construcción. En tanto que ficción deja de ser una verdad inalterable y en tanto que construcción renuncia al lugar de “lo dado”. Sin embargo, afirmar el carácter ficcional del sujeto no equivale a negar su existencia, en todo caso involucra pensarlo como construcción histórica y contingente, como un derivado susceptible de modificar o reelaborar. Pensar el sujeto como ficción o constructo, implica indagar en los modos en que tal ficción se ha construido, y señalar aquellas configuraciones que, al asentarse, generan el efecto de un sujeto inalterable.

Dentro de este marco genealógico es que debemos comprender la teoría de género butleriana, según la cual: “no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas «expresiones» que, al parecer, son resultado de ésta” (BUTLER, 2010, p. 85). Si la identidad de género deviene a través de la repetición que involucra todo proceso performativo, entonces, ya no resulta posible afirmar que sea idéntica a sí misma:

Pues si el "yo" es un sitio de repetición, es decir, si sólo alcanza la apariencia de identidad a través de una cierta repetición de sí mismo, entonces el yo está siempre desplazado por la repetición que lo sostiene. En otras palabras, ¿puede el "yo" repetirse, citarse, confiadamente o hay siempre un desplazamiento de su momento anterior que establece la no identidad de sí mismo [...] (BUTLER, 2000, p. 94).

De esta forma, la identidad, lejos de ser un soporte fijo, también se revela como efecto inestable del lenguaje; un efecto que, en definitiva, siempre termina corriéndose de las normas que lo habilitan y que incluso puede, en algunos casos, tener lugar a partir de repeticiones subversivas. Este indicio nos ayudará a comprender la “subversión de la identidad” a la que Butler refiere con el título de su primera obra. Sobre ello nos extenderemos en las siguientes páginas⁵, no sin antes realizar un recorrido por aquellos elementos del pensar de Foucault que la autora tuvo en consideración para abordar la constitución del sujeto y las identidades de género en relación con el poder.

El rechazo del constructivismo

“No estoy fuera del lenguaje que me estructura, pero tampoco estoy determinada por el lenguaje que hace posible este «yo»”.

JUDITH BUTLER, *El género en disputa*

Al desafiar la metafísica de la sustancia y rechazar el sujeto previo a la acción, el enfoque de género butleriano se distancia, por un lado, de aquellos estudios feministas que entienden que para la transformación de las relaciones de dominio es indispensable asumir la identidad de un sujeto anterior al poder. Frente a la idea de un sujeto autónomo y liberado de los entramados del poder, la autora, siguiendo a Foucault, declara la imposibilidad de concebir un sujeto dotado de este carácter emancipador. Así, “la crítica feminista también debería comprender que las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende la emancipación crean y limitan la categoría de «las mujeres», sujeto del feminismo” (BUTLER, 2010, p. 48).

Si el sujeto es producido discursivamente y, si a su vez el lenguaje es el sitio donde el poder actúa como discurso, entonces el sujeto también está atravesado por el poder. Sin embargo, una vez declarada la imposibilidad de un sujeto ajeno al poder, Butler afrontó la difícil tarea de dar cuenta de un sujeto que se constituye desde el lenguaje pero sin caer en un determinismo –o monismo– lingüístico. Como bien se ha encargado de señalar, el problema que presenta una posición constructivista –determinista– es que no puede explicar la existencia de sujetos que, aún conformados en el lenguaje, desestabilizan las normas que los constituyen. En otros términos ¿Cómo se resiste a la norma de género cuando esa norma es la que nos constituye como sujetos? ¿Cómo

⁵ Véase el apartado titulado “Resistir la norma. La subversión de la identidad de género”.

explicar la existencia de todos aquellos que, aún emergiendo a partir de las normas, no se ajustan por completo a los esquemas que éstas imponen? Tomando distancia de este enfoque, Butler recurre a Foucault para explicitar el modo en que el poder “produce” ciertos tipos de subjetividades y géneros, a la vez que genera efectos excluyentes. Desde allí aborda la resistencia; una resistencia que emerge como efecto indeseado del poder.

La recepción foucaulteana

Es conocido que Foucault ha distinguido entre dos formas de ejercicio de poder en las sociedades modernas occidentales: la modalidad “disciplinaria”, que tiene por objeto a los individuos, y la “biopolítica” que se despliega desde el Estado hacia las poblaciones. Si bien ambas formas de poder componen el bio-poder, esto es, la regulación normativa de la vida biológica de los individuos, es preciso indicar que en un primer momento, el francés focalizó su estudio en el disciplinamiento de los cuerpos individuales –anatomopolítica del cuerpo humano–, para en un segundo momento centrarse en los controles reguladores de la especie –biopolítica de la población–. Interesa destacar que los análisis de Foucault no persiguen trazar una teoría del poder, sino describir las formas de su funcionamiento en relación con la constitución del sujeto. Sin duda, Butler reanuda la investigación foucaulteana para reforzar su tesis de un sujeto emergido a partir del poder discursivo, pero fundamentalmente para seguir reflexionando sobre la resistencia. La necesidad de atender el aspecto formativo de un poder que somete, pero que a la vez posibilita la agencia del sujeto, es uno de los rasgos más importantes del pensamiento Butler.

En *El género en disputa* como en *Cuerpos que importan* (1993), es posible advertir que su autora recoge algunos aspectos del modelo disciplinario –desarrollado por Foucault sobre todo en *Vigilar y castigar*–, aunque también es notable cierto distanciamiento. *Vigilar y castigar* (1975) le ofrecía una formulación sobre la sujeción, en su opinión, demasiado unilateral y carente de matices. La figura del prisionero allí narrada resultaba mecánicamente construida, y descuidaba la posibilidad de resistir a los efectos de los discursos normalizadores (BURGOS, 2008, p. 252). Para Butler, la relación entre sujeto y disciplina funcionaba en un solo sentido, sólo permitía explicitar la inscripción corporal de la norma, pero no examinaba los modos en que los sujetos podían reaccionar efectuando un desvío en el proceso de inscripción. Este distanciamiento del modelo

disciplinario cobra mayor notoriedad en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997), una obra dedicada a las teorías de la sujeción. Allí manifestaba: “¿Cómo y por qué le niega Foucault capacidad de resistencia a los cuerpos producidos por los regímenes disciplinarios? ¿Cuál es su visión de la producción disciplinaria? ¿Y funciona de manera tan eficaz como él insinúa?” (BUTLER, 2014, p. 101). En efecto, la pensadora admite la teoría de la sujeción del modelo disciplinario en tanto evidencia una relación de poder constitutiva, donde el poder no actúa sobre un individuo que preexiste, sino que lo sujeta en su formación; sin embargo, es el modelo biopolítico, presentado en *Historia de la sexualidad* (1976), el cual le sirve de marco para explorar la conexión entre poder y resistencia en el contexto de la constitución del sujeto generizado.

Es importante aclarar que, si bien el pensamiento de Butler se nutre de diferentes planteos foucaulteanos, en esta oportunidad nos detendremos en aquellos lineamientos en torno a la faz productiva del poder que, por un lado, permitieron a la filósofa analizar el proceso de devenir sujeto con género, y por otro lado, fueron de gran utilidad para pensar la subversión del binarismo de género. Como venimos sosteniendo, la performatividad es el mecanismo que constituye el género, pero también el sujeto, y es en este sentido que debe leerse en relación con una concepción productiva del poder. Concepción que, por otra parte, posibilita una salida del constructivismo al que la pensadora rechaza.

En *La voluntad de saber*, el primer volumen de *Historia de la sexualidad* Foucault señaló que la “hipótesis represiva”, según la cual, a partir del siglo XVII se dejaba ver la imposición de un mecanismo de poder enfocado hacia la represión del sexo y la sexualidad, era inadecuada para dar cuenta del rostro productivo del poder. Interesado no tanto en demostrar la falsedad de esa hipótesis, sino en enmarcarla dentro de la dinámica general de los discursos para buscar las instancias de producción del poder, Foucault nos ponía al tanto de un conjunto de “técnicas polimorfas de poder” que a su entender vehiculizaban una “voluntad de saber” como soporte e instrumento de poder (BURGOS, 2008).

Ciertamente, Foucault se interesó en determinar las formas, los canales y los discursos a través de los cuales el poder se infiltró hasta en las conductas más individuales; rechazando, bloqueando y descalificando, pero también incitando e intensificando determinados tipos de sexualidades ¿Qué se dice, qué puede decirse sobre el sexo y la sexualidad? ¿Cuáles son los efectos de poder de esos discursos? ¿Qué saberes

se han formado a partir de ellos? ¿Cuál es el régimen de poder/saber que sostiene en nosotros al discurso sobre el sexo? Foucault sugería que la voluntad de saber no tuvo como principal objetivo la prohibición y la censura, sino por el contrario, la instalación del sexo y la sexualidad en el discurso. El saber/poder insistía en hablar sobre el sexo y la sexualidad, pero de otro modo; para obtener otros efectos: disponer del deseo y de los placeres, reglamentar el sexo y las prácticas sexuales. Se trataba de una incitación a los discursos completamente regulada, donde también se disponía de los silencios y las discreciones.

En efecto, la concepción tradicional del poder, aquella que entiende el poder como mecanismo esencialmente jurídico ligado con la ley que prohíbe, no es la adecuada para comprender el éxito de su funcionamiento:

[...] me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente de productivo en el poder. Cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder con una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición. Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que, de hecho va más allá, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir (FOUCAULT, 1992, p. 185-186).

Para Foucault, el poder no reside en ningún punto determinado, sino en innumerables puntos; no es una institución ni una estructura, tampoco es una potencia de la que algunos estarían dotados. Las relaciones de poder no se comprenden bajo la lógica binaria de dominadores y dominados, más bien se conciben como relaciones de fuerzas múltiples que atraviesan los aparatos y las instituciones, sin localizarse en ellos (FOUCAULT, 2008, p. 88-93). Esta es la dimensión productiva del poder; un poder que, al estar en todas partes, obstaculiza su identificación. El éxito del poder radica en el encubrimiento de la lógica de su funcionamiento. Por ello la hipótesis represiva ha sido la más aceptada, pues, bajo el velo de la represión se oculta el dispositivo de incitación a la sexualidad. La supuesta liberación sexual también está estructurada por el poder:

“Ironía de este dispositivo de sexualidad: nos hace creer que en él reside nuestra liberación” (Ibíd. 152).

Por tales motivos, la resistencia no se concibe a partir de un sujeto que se “libera” y se opone a un poder que prohíbe la sexualidad, porque ésta es un dispositivo que posibilita su existencia normalizada. La resistencia no está en una posición de exterioridad respecto del poder, y sin embargo:

Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, *un* lugar del gran Rechazo –alma de revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario–. Pero hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder [...] nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los individuos, cortándolos en trozo, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreducibles (Ibíd. p. 92).

La proliferación de los nudos de resistencia foucaulteanos sirve a Butler para explicitar el funcionamiento del poder performativo; un poder normalizador que también introduce las condiciones para su propia subversión. En este sentido, podemos sostener que a diferencia del constructivismo, la filósofa puede defender un sujeto que se constituye en el entramado de poderes discursivos, y que a su vez comporta cierta capacidad de acción producida por el movimiento performativo de la repetición. En síntesis, entender que las relaciones de poder/discurso son las causantes de formar cuerpos sexualmente diferenciados, lejos de presuponer un fatalismo determinante, supone una oportunidad para la transformación. Butler valiéndose de esta pérdida ontológica, y advirtiendo que la red de poder que produce la relación causal entre sexo/género/deseo es la misma que produce subjetividades, partirá de aquellos sujetos sexualmente incoherentes para demostrar que la resistencia ha tenido lugar en el marco de las identidades de género.

Resistir la norma. La subversión de la identidad de género

“Nuestra misma existencia rompe, de alguna manera, con los determinantes del género. La deconstrucción de las dicotomías jerarquizadas que se nos imponen es nuestra meta. En otras palabras, quiero decir que el travestismo constituye un giro hacia el no identitarismo”.

LOHANA BERKINS, *Un itinerario político del travestismo*

La dependencia inicial que el sujeto mantiene con el lenguaje ha supuesto el quiebre del paradigma moderno dando paso a sujetos que se constituyen y dependen de “otros” para existir; sujetos sociales, contingentes y alejados de presupuestos absolutos. Por ello, si el sujeto moderno acudía al sostenimiento de la identidad para afirmar (se) y reafirmar sus propiedades, Butler, por su parte, nos conecta con un sujeto que no es idéntico a sí mismo, ni es estable, ni internamente coherente; por el contrario, es un sujeto que se abre a la alteridad. En este sentido, la pensadora cuestiona la identidad para reformularla de un modo en que lo no-idéntico, lo diferente, no sea anulado por ella. No en vano ha preguntado:

¿Qué significado puede tener entonces la «identidad» y cuál es la base de la presuposición de que las identidades son idénticas a sí mismas, y que se mantienen a través del tiempo como iguales, unificadas e internamente coherentes? Y, por encima de todo, ¿cómo configuran estas suposiciones los discursos sobre «identidad de género»? Sería erróneo pensar que primero debe analizarse la «identidad» y después la identidad de género por la sencilla razón de que las «personas» sólo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a normas reconocibles de inteligibilidad de género (BUTLER, 2010, p. 70-71).

De acuerdo con lo anterior podemos señalar que cuando la autora piensa la “identidad” lo hace en términos de “identidad de género”. Esto supone que la identidad, lejos de ser un atributo de la persona, se gesta y se conserva por los mismos mecanismos reguladores que administran el género. Precisamente por ello, cuando se cuestiona el género de alguien, también se está cuestionando su inteligibilidad como sujeto. En efecto, si la identidad de género, se configura desde un marco de inteligibilidad cultural

denominado –por Butler– “matriz heterosexual”⁶, el cual estableciendo una determinada relación entre sexo, género y deseo, da por sentado la coherencia y continuidad de ciertos sujetos ¿Qué sucede con aquellos seres incoherentes y discontinuos que no se ajustan a tal matriz? Señala Butler:

La matriz cultural –mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género –exige que algunos tipos de «identidades» no puedan «existir»: aquellas en las que el género no es «consecuencia» del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son «consecuencia» ni del sexo ni del género [...] precisamente porque algunos tipos de «identidades de género» no se adaptan a esas reglas de inteligibilidad cultural, dichas identidades se manifiestan únicamente como defectos en el desarrollo o imposibilidades lógicas desde el interior de ese campo (BUTLER, 2010, p.72-73).

Sin embargo, la proliferación de identidades inestables pone en evidencia que la articulación del género no obedece a una ley inalterable, sino a una norma cultural con posibilidades de modificación. Butler recurre a la figura del travestismo en tanto imagen que permite reconocer los mecanismos de producción de género como unidad ficticia. La travestida –señala Butler –se burla del modelo que expresa el género, así como de la idea de una verdadera identidad de género; los actos de la travestida alteran la distinción entre la anatomía y el género; rompen la cadena causal entre el sexo y el género; muestran el carácter diferente de los elementos de género que erróneamente se han naturalizado como una unidad mediante la ficción de la coherencia heterosexual (BUTLER, 2010, p. 267-269).

En la travestida Butler encuentra el sexo y el género desnaturalizados, y al mismo tiempo percibe la estructura imitativa que supone asumir un género, pues lo que está puesto en juego es un mecanismo de imitación que destruye toda idea de original. En otros términos, la travestida imita al género, pero al hacerlo efectúa un desplazamiento, esto es, cita sus normas pero en un contexto no convencional, lo cual provoca un efecto desnaturalizador que devela que el género es un ideal normalizador imposible de alcanzar.

⁶ La expresión “matriz heterosexual” refiere a la red de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos. Con ella, Butler describe un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable, donde masculino expresa hombre y femenino expresa mujer.

Consideraciones finales

A través del recorrido realizado mostramos como la propuesta butleriana se posiciona como alternativa epistemológica que permite soslayar la polaridad entre esencialismo y constructivismo. Al analizar los antecedentes teóricos de los que Butler es tributaria – recepción nietzscheana y foucaultea – expusimos, además, el modo en que la filósofa problematiza las categorías de género, sujeto e identidad, exponiendo las razones que hacen que estos tres conceptos no puedan pensarse de modo separado. Tal vez sea en este punto donde el rechazo del voluntarismo cobra mayor relevancia. No obstante, ante la necesidad de desligarse de cualquier resto metafísico y, a riesgo de incurrir en una personificación del lenguaje, del poder y de las normas que termine revitalizando una metafísica del sujeto, también efectúa un rechazo del constructivismo radical. A partir de lo expuesto, podemos sostener que la apuesta performativa da cuenta de una tensión irresoluble; permite reflexionar sobre los modos en que el género, el sujeto y la identidad se construyen, y también permite pensar los límites de esa construcción.

Referencias

- ABELLÓN, P. Y DE SANTO M. **Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler**. Villa María: Eduvim, 2015.
- AUSTIN, J. **Cómo hacer cosas con palabras**. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- BURGOS, E. "Hacia la libertad. Contra la violencia. La apuesta de Judith Butler", en GARCÍA MARZÁ, D. y GONZÁLEZ, E. (eds.) **Entre la Ética y la Política: Éticas de la Sociedad Civil**. Publicacions de la Universitat Jaume I, Col·lecció e-Humanitats, 1, Libre Electrónica, 2003, p. 750-768.
- _____. **Qué cuenta como una vida**. La pregunta por la libertad en Judith Butler. Madrid: A. Machado Libros, 2008.
- BUTLER, J. "Imitación e insubordinación de género" en **Revista de Occidente**. N° 235. España, 2000.
- _____. "Críticamente subversiva" en MÉRIDA JIMÉNEZ, RAFAEL M. (ed.) **Sexualidades transgresoras**. Una ontología de estudios queer. Barcelona: Icaria, 2002.
- _____. **Lenguaje, poder e identidad**. Madrid: Síntesis, 2004.
- _____. "Performatividad, precariedad y políticas sexuales" en **AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana**. Vol. 4, no. 3, 2009.
- _____. **El género en disputa**. El feminismo y la subversión de la identidad. Madrid: Paidós, 2010.
- _____. **Cuerpos que importan**. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós, 2012.

_____. **Mecanismos psíquicos del poder.** Teorías sobre la sujeción. Madrid: Cátedra, 2014.

_____. **Deshacer el género.** Barcelona: Paidós, 2015.

CÓRDOBA, D. “Identidad sexual y performatividad” en **Athenea Digital**. N° 4, 2003.

FEMENÍAS, MARÍA L. **Judith Butler:** Introducción a su lectura. Buenos Aires: Catálogos, 2003.

FOUCAULT, M. **Microfísica del poder.** Madrid: La piqueta, 1992.

_____. **Vigilar y castigar.** Nacimiento de la prisión. Madrid: Siglo XXI, 2002.

_____. **Historia de la sexualidad I:** La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI, 2008.

NIETZSCHE, F. **Fragmentos póstumos [1882-1885]. Vol. III.** Madrid: Tecnos. 2010.

PÉREZ NAVARRO, P. **Del texto al sexo.** Judith Butler y la performatividad. Barcelona: Egales, 2008.

Recebido em: 26 de junho de 2019.

Aprovado em: 14 de novembro de 2019.

DESAFIOS DA TEORIA QUEER: IDEOLOGIA E IGNORÂNCIA NOS AXIOMAS DE EVE SEDGWICK

DOI: 10.5935/2177-6644.20190018

QUEER THEORY CHALLENGES:
IDEOLOGY AND IGNORANCE IN
EVE SEDGWICK'S AXIOMS

DESAFÍOS DE LA TEORIA QUEER:
IDEOLOGIA E IGNORANCIA EN
LOS AXIOMAS DE EVE SEDGWICK

Ruan Nunes Silva *

Resumo: Proponho neste trabalho pensar em pontes entre a teoria queer e as discussões sobre ideologia, conhecimento e ignorância com o intuito de trazer à tona como o debate queer se nutre das lacunas das ideologias de competência (CHAUI, 2008). As relações entre os temas supracitados são centrais na discussão dos axiomas propostos por Eve Sedgwick (1990) como instrumentos de reflexão sobre a teoria queer na contemporaneidade.

Palavras-chave: Teoria queer. Eve Sedgwick. Ideologia. Ignorância.

Abstract: In this paper I aim to think of connections among queer theory and the discussions of ideology, knowledge and ignorance with an eye to highlighting how queer debates feed themselves on the gaps of ideologies of competence (CHAUI, 2008) The intertwining of the aforementioned themes plays a central role in the discussion of the axioms proposed by Eve Sedgwick (1990) as instruments of reflection on queer theory in contemporary times.

Keywords: Queer theory. Eve Sedgwick. Ideology. Ignorance.

Resumen: Propongo en este trabajo pensar en puentes entre la teoría queer y las discusiones sobre ideología, conocimiento e ignorancia con la intención de traer a la superficie como el debate queer se nutre de las lacunas de las ideologías de competencia (CHAUI, 2008). Las relaciones entre los temas antes citados son centrales en la discusión de los axiomas propuestos por Eve Sedgwick (1990) como instrumentos de reflexión sobre la teoría queer en la contemporaneidad.

Palabras clave: Teoría Queer. Eve Sedgwick. Ideología. Ignorancia.

* Professor de Língua Inglesa e Literaturas de Língua Inglesa da Universidade Estadual do Piauí - UESPI. Doutorando em Estudos de Literatura na Universidade Federal Fluminense - UFF. E-mail: ruan.nunes@hotmail.com

Primeiros passos

A teoria queer e suas interpretações parecem ter se tornado uma bomba-relógio na sociedade brasileira nos últimos anos. A fala mais comum associada ao campo é o termo “ideologia de gênero” que se torna onipresente não apenas nos setores religiosos, mas também nos cenários políticos e educacionais. Não surpreende que sob os discursos da “ideologia de gênero” seja facilmente localizada a falácia de que existem profissionais da educação, em especial professores e professoras, que buscam encontrar meios de doutrinar estudantes com o intuito de fazê-los abrir mão dos valores morais e éticos. Falar sobre sexualidade se tornou um monstro à espreita que poderia minar todas as supostas boas relações firmadas entre a sociedade e a estrutura familiar. Surge então a dúvida: como burlar a ideologia dominante – esta que nos diz que a teoria queer é uma ameaça à família – e dialogar com sociedade? Como demonstrar que a teoria queer se preocupa em demonstrar que a diferença deve ser respeitada e que não há uma pregação do fim do que se compreende por homens e mulheres? Como localizar espaços de resistência para que a teoria queer reverbere não apenas no currículo acadêmico, mas também na nossa rotina?

Partindo da própria preocupação política com o termo ideologia, proponho neste trabalho pensar em pontes entre a teoria queer e as discussões sobre ideologia com o intuito de trazer à tona como o debate queer se nutre das lacunas das ideologias e que, seguindo as reflexões Eve Sedgwick, não há necessariamente algo a temer quando falamos sobre queer. Os axiomas propostos por Sedgwick em seu seminal *Epistemology of the Closet* ilustram as relações (negligenciadas) entre ideologia, conhecimento e ignorância, destacando como a teoria queer não é um projeto teórico isolado do mundo. Pelo contrário, ela se torna uma forma de lidar com a realidade justamente por examinar de que maneiras as sexualidades, sua preocupação fundamental, se dá dentro do regimento heteronormativo do que chamamos convencionalmente de sociedade.

Ideologias, conhecimento e ignorância: relações

Em sua leitura sobre a história da ideologia, a filósofa Marilena Chauí (2008) enfatiza a importância de enxergar as questões de classe como essenciais para a produção de uma leitura dominante que serve aos grupos sociais. Para Chauí, assim como para

Engels e Marx, não se pode pensar em ideologias sem relacionar a consciência dos sujeitos humanos como produtores e produtos de suas existências. Isso significa, em outros termos, lembrar que a história é práxis, ou seja, mediados por “um modo de agir no qual o agente, sua ação e o produto de sua ação são termos intrinsecamente ligados e dependentes uns dos outros” (CHAUÍ, 2008, p. 23). A consciência dos lugares sociais ocupados por diferentes sujeitos fornece uma leitura de como esses indivíduos são distintos em suas organizações e fabricados por elas.

Chauí (2008) ressalta que reconhecer a consciência dessa produção pela práxis pode se tornar uma força motora para mudanças sociais, especialmente quando os envolvidos nas produções percebem que estão reiterando certas práticas para manter no lugar determinados valores. Há uma miríade de exemplos que demonstram essa quebra com as leituras hegemônicas: a compreensão dos feminismos plurais, as discussões sobre o racismo institucionalizado no país, a implementação de lei tipificando a violência doméstica como crime etc. Através de lutas e engajamentos sociais, as leituras do mundo e da sociedade são lentamente erodidas pelos questionamentos e interrogações. De modo sucinto, determinadas ideologias produzidas e sustentadas são destituídas de suas posições inquestionáveis.

Seguindo a reflexão de Chauí, tais questionamentos surgem da sociedade civil e de suas negociações com o que se convencionou chamar de ideologia invisível. É através da sociedade civil que as relações sociais são reproduzidas e reposicionadas na interação com as instituições que produzem discursos próprios como a família, a escola, a imprensa, a igreja, a polícia etc. As ideias destas instituições são interpretadas e avaliadas de acordo com seus espaços e membros que, nem sempre, estão conscientes de seu papel ativo na reiteração das posições. Isso significa dizer que “os indivíduos não podem perceber que a realidade da classe decorre da atividade de seus membros” (CHAUÍ, 2008, p. 76). Curiosamente, reside a problematização da ideologia justamente nesse intervalo curto entre notar ser membro e notar produzir a própria condição de ser membro.

Através de intelectuais – aqui compreendidos como aqueles que produzem os discursos e não necessariamente aqueles envolvidos com práticas acadêmicas – que confirmam discursos religiosos, morais, políticos etc como a prática “normal” ou “certa”, surge a aceitação de ideologias que não só separam a sociedade em estratos, mas também fabricam a alienação do sujeito. Sendo compreendida não como um processo

social, mas como o resultado da ação dos sujeitos, a alienação não pode ser interpretada apenas como um desvio da verdade justamente por ser uma questão tão objetiva quanto subjetiva. Objetiva por ser produto de alguma ação humana que produz a diferença e subjetiva por englobar processos inconscientes de não saber lidar com a interpretação daquela diferença.

Retornando aos intelectuais que produzem discursos, várias são as instâncias que povoam o imaginário dos sujeitos: se eu trabalhar muito, terei sucesso; se eu me dedicar ao meu emprego, serei valorizado; se a pessoa não é bem-sucedida, ela é preguiçosa; se a pessoa foi violentada, ela não estava se portando adequadamente. Essas frases exemplificam tipos distintos de ideologias que alimentam o pensamento de muitos indivíduos na sociedade. Ao negar as contradições em cada instância, muitos deixam escapar a análise de como essas condições são fabricadas em contextos e mantidas em seus lugares pela própria sociedade. Chauí (2008) afirma que uma classe é hegemônica não por deter os meios de produção e o poder do Estado em seus discursos oficiais, mas principalmente, na contemporaneidade, porque “suas ideias e valores são dominantes, e mantidos pelos dominados até mesmo quando lutam contra essa dominação” (CHAUÍ, 2008, p. 102). Surge aí a nomenclatura de ideologia invisível, porém Marilena Chauí discorda da forma como o termo é empregado e sugere que o termo utilizado seja “ideologia da competência.”

Ao sugerir a ideologia da competência, Chauí requer que analisemos como somos ensinados a nos relacionar com o mundo e com os outros. Através dos discursos da competência, baseados em percepções da maneira correta de existir, somos educados e disciplinados sobre tudo ao nosso redor. Aprendemos sobre a alimentação correta com nutricionistas, mesmo que a leitura seja apenas uma forma gordofóbica de se existir. Aprendemos sobre como é importante pensar no consumo consciente da água com o discurso ecológico, porém negamos a importância da política e seus usurpadores do meio ambiente na Amazônia. Aprendemos que precisamos nos amar antes de amar o outro, porém o discurso psicológico e sociológico da autoajuda nos envia mensagens de que existe a felicidade verdadeira a ser alcançada. Em outras palavras, “aprendemos” ironicamente sobre como nossas existências são qualificadas como válidas ou não dentro desses discursos da competência. Daí a necessidade de questionar como a ideologia “fabrica histórias imaginárias que nada mais são do que uma forma de legitimar a dominação da classe dominante” (CHAUÍ, 2008, p. 121), justamente por enxergar nessa

estrutura as rachaduras que permitem que diversos sujeitos, nas mais distintas situações, sejam “indisciplinados” em suas existências.

Seguindo as palavras da professora aposentada da UFRGS Guacira Lopes Louro, os sujeitos que são indisciplinados subvertem e desafiam a fronteira apelando para o exagero e ironia, trazendo à tona a arbitrariedade das divisões e dos limites (LOURO, 2016, p. 20). A ironia é que, ao localizarem como as ideologias da competência funcionam, estes sujeitos encontram maneiras de pensar e existir que discordam da hegemonia, resultando em tensões que demonstram a instabilidade das categorias que se acreditavam inquestionáveis. Estas tensões serão uma força motor por trás da teoria queer em sua política de antinormalização.

Concordando com Berthold Schoene (2008) quando o teórico afirma que a teoria queer não está preocupada apenas com a homossexualidade como objeto de pesquisa, faz-se essencial sublinhar que a teoria queer se dedica à investigação dos conflitos e dos prazeres das sexualidades em geral (SCHOENE, 2008, p. 292). Assim, estudar as expressões queer na sociedade é estar atento aos modos como as sexualidades em suas variadas formas estão sujeitas ao controle da heteronormatividade, uma ideologia da competência per se. “O maior oponente do ‘queer’ é,” nos lembra Schoene, “não a heterossexualidade, mas o sistema da heteronormatividade” (SCHOENE, 2008, p. 295).

Por se opor ao sistema da heteronormatividade, a teoria queer indaga como as nossas identidades são resultados de alinhamentos coercitivos que subjugam todos os sujeitos aos mesmos imperativos regulatórios (SCHOENE, 2008, p. 297). Isso significa dizer que os discursos das ideologias da competência ao nosso redor nos incentivam a aceitá-los como formas de inteligibilidade social. Entretanto, aceitar – objetivamente ou não – esses discursos significa que algo é negado e deixado de lado. O ato de ignorar algo então não é uma atitude neutra e isolada, sendo produzida pelo próprio conhecimento. Contrário ao que se comumente associa, o ato de ignorar se torna simbólico da produção e aceitação de conhecimentos. Ecoando as palavras de Guacira Lopes Louro, é preciso admitir que a ignorância “pode ser compreendida como sendo produzida por um tipo particular de conhecimento [...] ou por um modo de conhecer” (LOURO, 2016, p. 52), estabelecendo que a ignorância daquilo que nos é diferente é uma forma de conhecer a própria heteronormatividade.

A relação entre conhecimento e ignorância não é uma simples interpretação binária. Segundo Eve Sedgwick (1990), regimes de verdade alimentam as noções do que

seria verdadeiro ou falso, certo ou errado em determinados espaços. Enquanto em alguns lugares a possibilidade de casamento entre pessoas do mesmo sexo biológico é viável e aceita, em outros tal ideia vai contra os discursos religiosos, por exemplo. Para Sedgwick, essa preocupação em sustentar que determinados conhecimentos são verdadeiros – e outros falsos por consequência – é uma ilustração da relação entre conhecimento e ignorância, dois conceitos essenciais que balizam a formulação dos setes axiomas propostos por Sedgwick em *Epistemology of the Closet*, publicado em 1990. Estes axiomas serão aqui discutidos e revisados com o intuito de suscitar indagações sobre a política queer através do olhar de Sedgwick, ainda pouco traduzida no país.

O queer de Sedgwick

Herdeira das discussões de Foucault sobre a verdade em *A Microfísica do Poder*, Sedgwick questiona como a percepção de certos conhecimentos como certos ou errados produz regimes de verdade que institucionalizam discursos sobre as práticas sociais. Conforme afirmado por Foucault (2014), cada sociedade possui seu regime de verdade que acolhe discursos que, por sua vez, não são isentos de interesses políticos e econômicos. A noção de regimes de verdade se baseia nas escolhas de discursos, por exemplo, científicos que circulam em materiais educacionais e nas mídias com o intuito de não deixar evidente os debates ideológicos ali presentes. Em *Epistemology of the Closet*, Sedgwick não se esquivava de analisar como esses regimes de verdade têm produzido leituras que se recusam a notar a construção de sujeitos queer como sintomáticos não da contemporaneidade, mas como existências históricas: esses sujeitos sempre existiram. Surge então a pergunta: de que maneiras essas personagens queer foram deixadas de lado na história a ponto de não representarem mais uma leitura válida nas mãos de muitos estudiosos não apenas das literaturas, mas das ciências em suas variadas vertentes?

A teórica estadunidense ressalta que a escolha de quais conhecimentos sustentar como certos ou verdadeiros é uma decisão que resulta na ignorância: outros conhecimentos se tornam errados e, portanto, invalidados. Os regimes de verdade não seguem as mesmas leis abstratas ou mesmo uma linha de raciocínio lógica. Um exemplo breve seria a recente conclusão do STF sobre criminalizar a homofobia e a transfobia. Grupos contrários argumentam que tal decisão promoverá a destruição do conceito de família, por eles compreendida como um núcleo composto por um homem e uma mulher, além de também questionarem como as práticas religiosas poderão ser acusadas

de homofóbicas ou transfóbicas. Enquanto a criminalização da homofobia e da transfobia se torna uma realidade no país que mais mata sujeitos LGBTQ+ conforme informam os dados do Grupo Gay da Bahia, o uso do nome social para pessoas trans e até mesmo os banheiros sem gênero ainda são tratados como temas polêmicos em espaços educacionais e ambientes de trabalho. Nas redes sociais chega a circular uma imagem que indaga sobre como a população brasileira consegue chamar Anitta e Silvio Santos pelos nomes artísticos e não pelo nome de batismo, sugerindo, portanto, que o nome social de pessoas trans é um tema da mesma alçada. Ao negar o debate sobre a criminalização da homofobia e sobre o uso do nome social, é notável na discussão o papel da ignorância, não como uma forma pejorativa de ofensa, mas sim uma escolha consciente de que outros conhecimentos não são válidos. Reside aí o questionamento de Sedgwick: “Ignorance is ignorance *of a knowledge*” (SEDGWICK, 1990, p. 8). Impedir que outras pessoas possam existir partindo do pressuposto que um conhecimento é mais importante que outro é corroborar a exclusão e segregação de grupos minoritários.

Repensar o que significa na contemporaneidade a recusa de conhecimentos que podemos aqui chamar de Outro – no sentido empregado por Thomas Bonnici como “aquele cuja referência se encontra fora do ambiente daquele que fala” (BONNICI, 2005, p. 54) – é uma estratégia de uma política queer que busca desestruturar determinadas bases sociais. Não é apenas por uma preocupação interpretada nas redes sociais como pseudoanarquista de encerrar qualquer tipo de organização, porém a política queer busca evocar dos questionamentos como determinados conhecimentos são ignorados através de escolhas que optam pela tática de não os abordar por considerá-los ora inferiores, ora insuficientes como instrumento de análise. A própria definição de conhecimentos como Outro é problemática, afinal, ao não se falar de X que seria a outra ponta de um binarismo, não estaríamos então ainda falando de X? Não estaria X no “ambiente daquele que fala” mesmo que através de um silêncio? Estamos diante de uma perspectiva foucaultiana da própria questão da sexualidade: quanto mais se busca evitar falar, mais se fala sobre ela.

O fato da ignorância surge como representativa de como as sociedades escolhem – nem sempre consciente, mas também não inocentemente – quais ignorâncias são úteis. Seguindo essa linha de raciocínio, Sedgwick (1990) ironiza que é um fato fantástico na discussão da sexualidade que a escolha do gênero pelo qual os sujeitos se sentem atraídos seja a forma de diferenciação e definição das orientações ou preferências sexuais. Em

outras palavras, a escolha pelo gênero para discutir a sexualidade se sobrepõe à miríade de outras questões que também são essenciais na sexualidade como certas áreas e zonas do corpo como erógenas, a frequência de atos, as relações de idade e poder, os investimentos simbólicos etc. (SEGDWICK, 1990, p. 8). Pensar que a sexualidade é apenas definida por uma “escolha” de qual gênero é atraente ou não é concordar com a ignorância na produção de sentidos, explicitando que existe uma relação entre o não falar sobre as outras partes que compõem também a sexualidade e os discursos de regimes de poder.

Como a tarefa da teoria queer é revelar as incoerências entre as ditas estáveis relações entre sexo, gênero e sexualidade (JAGOSE, 1996, p. 3), faz-se essencial que as discussões propostas por leitores e teóricos queer se centrem nesse apagamento de conhecimentos. Transformando esse desvelar dos regimes de verdade em uma estratégia política, a teoria queer pode se transformar em um instrumento de resistência. Ela se torna uma lente pela qual podemos analisar e questionar as estruturas sociais enquanto a arte em suas variadas formas se torna o território de contestação, em especial aqui a literatura como ferramenta para evidenciar a referida relação entre ignorância e conhecimentos.

Reconhecendo aqui as contribuições inestimáveis de Judith Butler para a discussão e elaboração da teoria queer, é importante reconhecer as propostas de Eve Sedgwick cujos *insights* promovem uma desmistificação da teoria queer – embora não assim nomeada por ela à época – como uma empreitada não necessariamente deslocada da literatura. Butler aborda textos literários e fílmicos em suas investigações, porém o silêncio sobre a obra de Sedgwick parece contribuir com a leitura da teoria queer como uma instituição acadêmica e complexa. Conforme já delineado acima, as análises de Sedgwick reverberam a partir de lugares comuns tidos como indiscutíveis e é a partir destes que seus axiomas parecem se desenvolver com o intuito de indagar até que ponto os projetos anti-homofóbicos dos anos 1980 teriam reverberações no futuro – onde nos encontramos agora como leitores e autor.

Os sete axiomas: ideologia, conhecimento e ignorância

Os axiomas propostos por Sedgwick são sete e, apesar de diferentes em suas propostas objetivas de discutir identidade, literatura e/ou preconceito, dialogam com o

projeto anti-homofóbico¹ de *Epistemology of the Closet*. A diversidade das discussões se revela frutífera para pensar de que maneira a teoria queer tem se alimentado desses axiomas sem necessariamente destacar que a preocupação fora inicialmente teorizada de maneira organizada por Sedgwick. Para a teórica, escolher não saber implica em reconhecer tacitamente que as relações do armário – o conhecido e o desconhecido, o explícito e o não explícito sobre as definições homo e hetero – servem como potência para atitudes reveladoras sobre o que fazemos em relação aos tópicos de gênero, sexo e sexualidade (SEDGWICK, 1990, p. 3). O ato do armário, assim como as propostas axiomáticas, é compreendido como uma performance de um silêncio que constitui o discurso de nossa história por vezes tratado como oficial em suas leituras que essencializam e excluem. Leituras tais que os axiomas a partir de agora negociam como formas de reler a nossa história e promover debates sobre o presente.

O primeiro axioma tratado afirma que as pessoas são diferentes uma das outras – “People are different from each other” (SEDGWICK, 1990, p. 22). Partindo deste senso comum de que todas as pessoas são diferentes, Sedgwick não está propondo uma revisão daquilo que já sabemos. Pelo contrário, ao chamar atenção para tal ideia emitida com bastante frequência, a teórica destaca como é comum escolher a ignorância da própria afirmação, afinal, somos todos sujeitos diferentes por diversos motivos, porém mesmo acreditando nesta perspectiva, optamos por negociar que a sexualidade não deve ser diferente já que seríamos todos humanos. Em outras palavras, o senso comum nos diz que somos todos diferentes, porém, acreditamos que somos deveríamos ser todos iguais. Surge aí a contradição do que significa ser igual e diferente dentro de uma sociedade que alimenta a percepção de que somos todos iguais perante a lei.

Como Sedgwick trata da sexualidade a partir de um ponto de vista anti-homofóbico, ela sublinha a importância de que devemos colocar como as nossas sexualidades diferem. A reflexão da teórica reside na discussão das sexualidades, porém é amplamente perceptível em outros campos. Para alguns sujeitos, a sexualidade não se estende para além dos órgãos genitais, porém para outros ela nem mesmo precisa dessas áreas. Para determinados sujeitos, a ideia de práticas sexuais ruins é aversiva, mas para outros a quantidade e a qualidade não importam. Alguns pensam bastante sobre sexo enquanto outros pouco dedicam suas mentes ao tema. Alguns apreciam cenas sexuais

¹ Vale citar que em 1990 Sedgwick utilizava o termo anti-homofóbico, porém, atualmente, caberia repensá-lo como uma pluralidade de investidas contra diversos preconceitos contra sujeitos LGBTQ+.

com certo teor de ordem ou script de como acontecer, porém outros apreciam a espontaneidade dessas cenas. Todas essas diferenças tratadas por Sedgwick ressaltam como nossas sexualidades são diferentes e que exatamente por este motivo deveríamos encarar a diferença como marca que vai além do senso comum. Se nossas sexualidades são tão diferentes, porque não seríamos então sujeitos diferentes? Qual a intenção de uma ideologia da competência ao dizer que o prazer está apenas nos órgãos genitais? Pensar sobre essas perguntas indica que Sedgwick não traz nada novo, porém aponta a escolha de como não lidamos com essas diferenças no dia-a-dia de maneira objetiva.

Para Sedgwick, a diferença – *différ(a/e)nce* – como elemento-chave das próprias leituras pós-estruturalistas e pós-modernas pode ter perpetuado nuances da diferença como formas de separar determinados grupos. Um exemplo discutido apresentado é a própria operação com termos que ela diz fetichizados como “a mãe”, “o pai” ou “o Édipo” na teoria psicanalítica justamente por buscarem criar determinadas essências de sujeitos distintos. Desse modo, por mais diferentes e distintos que sejamos, estaríamos todos interligados às categorias que nos explicariam de maneira breve. Enquanto a crítica de Sedgwick não tem a intenção de desmerecer as análises psicanalíticas ou invalidar tais agrupamentos, é importante ressaltar as contribuições desta teoria na formação de discursos (intra)psicanalíticos que podem também ter contribuído para rever a diferença como celebração ao apagar outras diferenças. Não por acaso Sedgwick cita projetos como as críticas marxista, feminista e pós-colonial pelo foco que podem ter auxiliado na desconstrução de determinados sujeitos ao custo de agrupar certos indivíduos e apagar outros. Residem aí as demandas da terceira onda feminista e também da própria teoria queer enquanto instrumentos de investigação social, especialmente na linha de contemporização de análises pós-coloniais após a análise e criação do essencialismo estratégico nas mãos da teórica e crítica indiana Gayatri Spivak. Retornemos, entretanto, ao axioma e sua relação às sexualidades.

Apenas dizer que todos seriam diferentes e buscar heterogeneizar as sexualidades pouco contribui para um mundo menos preconceituoso em relação aos grupos minoritários. Conforme se pode notar na discussão do parágrafo anterior, as sexualidades como apenas um elemento do sujeito geram debates longos e por certas vezes contraditórios. Afirmar uma heterogeneidade dos sujeitos e demandar uma sexualidade única e exclusivamente baseada em órgãos genitais é não conseguir cumprir o próprio trato esperado pela afirmação do senso comum que compõe o primeiro

axioma. Não por acaso os debates de Paul Preciado e sua contrassexualidade geram efeitos que reverberam nos discursos sociais, especialmente quando Preciado desloca o foco da sexualidade de seu aparato de pênis e vaginas para focar no cu (e não ânus!). Ao evidenciar um lado ignorado do popular senso comum, Sedgwick evoca a importância de que as diferenças não apenas de raça, gênero e classe sejam consideradas, mas também aquelas relacionadas à sexualidade, o que nos leva ao segundo axioma.

O segundo axioma proposto afirma que o estudo da sexualidade não é coextensivo ao estudo de gênero e que, da mesma forma, as indagações (*inquiry*) anti-homofóbicas não são coextensivas às indagações feministas, porém não sabemos definir de antemão como estas áreas serão diferentes (SEGDWICK, 1990, p. 27). Não se pode negar que muitas das teorizações herdadas dos estudos gays e lésbicos e praticadas pela teoria queer advêm das manifestações feministas, aqui compreendidas em múltiplas formas como teorias, arte, literatura, política etc. As discussões de sexo e gênero, de papéis sociais, de tecnologias normalizadoras de gênero etc forneceram e ainda fornecem formas de investigação para os teóricos queer, especialmente em lugares onde a teoria parece estar abrindo terreno.

Ao sinalizar que o estudo da sexualidade não se estende no mesmo espaço de tempo e lugar que os estudos feministas, Sedgwick aponta que, embora tenham pontos em comum, as áreas se distinguem em suas preocupações. Os feminismos – marcadamente no plural – hoje em dia demonstram sua força ao ainda promover debates sobre as posições sociais não apenas das mulheres, mas colocando em xeque certas naturalizações dos homens ao se dedicarem ao gênero como construção do masculino e do feminino. Os estudos das sexualidades não necessariamente dialogam com todas as estruturas feministas, especialmente quando pensamos no aspecto do feminismo radical, por exemplo. Caso se opte por mapear diferentes teorias da sexualidade, os *continuums* serão diferentes em suas preocupações e não há necessariamente um problema nesta diversidade. Uma análise seguindo as discussões foucaultianas compreende a reprodução como o meio de uma linha entre o sexo cromossômico e a sexualidade, interpretando assim que o gênero não está em necessária discussão por focar na sexualidade. Já uma análise feminista radical, conforme sugerida por Sedgwick, compreende que a reprodução e suas relações estão em ambas as pontas do continuum justamente por serem biológicas e culturais, informando desta forma a opressão do sujeito mulher.

Apesar de negociarem termos e relações, não podemos prever ainda de que maneiras os estudos das sexualidades se relacionarão com os estudos feministas no futuro, especialmente ao considerarmos a preocupação da teoria queer com os sujeitos considerados estranhos e atípicos da sociedade. Como pensar nos sujeitos trans que burlam as fronteiras do que se compreende por sexo cromossômico e, portanto, desafiam o pensamento de que nascer homem ou mulher define a nossa própria linha de vida? Um exemplo recente dessa problemática foi a acusação de transfobia contra Chimamanda Ngozi Adichie, escritora nigeriana e ativista política, ao responder em entrevista para um canal na Inglaterra que enxergava mulheres trans e cis como distintas em suas identidades. O fato foi interpretado como se Adichie não considerasse mulheres trans como *mulheres* por ela não ter verbalizado inicialmente a sua preocupação com os níveis de opressão. Após a controvérsia, a escritora explicou sua leitura de que as opressões sofridas por mulheres cis e trans são distintas e que nenhuma deveria ser hierarquizada, porém os comentários surgiram em polvorosa nas redes sociais tanto para elogiar quanto para criticar a escritora.

As posições feministas da autora de *We Should All Be Feminists* se tornaram uma forma de rotulá-la como porta-voz do movimento feminista enquanto a própria autora sinaliza que existem diversas formas do que se compreende por feminismo, evidenciando que até mesmo as pessoas trans, sujeitos da teoria queer por exemplo, podem estar engajados na luta antipreconceito contra minorias e não estar necessariamente ligados ao movimento feminista. As políticas identitárias se tornam pós-identitárias em tempos de teoria queer justamente por negociarem que nossas identidades estão sendo erodidas lentamente e em constante movimento (HALL, 2006), ou seja, se somos seres contraditórios em nossas posições e atos nem sempre conscientes, o que dizer de nossas formulações teóricas cujo destino ou ponto final é imprevisível? Dessa forma, apontar os eixos nos quais as teorias feministas e a teoria queer dialogam é uma estratégia de subversão da primeira em suas instâncias ainda homofóbicas ou transfóbicas, por exemplo. As analogias prévias de que o feminismo seria a teoria enquanto o lesbianismo seria a prática alimentaram leituras de como as relações homoafetivas entre homens eram a marca de uma supremacia masculina na teoria. Os escritos de diversas escritoras lésbicas como Adrienne Rich e Audre Lorde fornecem as ferramentas para a discussão do lesbianismo como prática feminista no contraste que elas elaboram em relação à matriz masculina do mundo, porém, indagamos atualmente de que maneiras essas

elaboraões não podem ter fomentado essencialismos de mulheres que se identificam como lésbicas ou até mesmo as bissexuais que habitam um terreno pouco tratado nas teorias.

Ao discutir as práticas feministas e os estudos gays e lésbicos, Sedgwick trata do terceiro axioma que nos informa que “não pode haver *a priori* uma decisão sobre como fará sentido conceituar identidades gays e lésbicas juntas – ou separadamente” (SEDGWICK, 1990, p. 36). Se depreendemos do segundo axioma que os estudos das sexualidades não são coextensivos aos estudos de gênero, é inegável que até mesmo as identidades compreendidas como gays e lésbicas se tornem alvos de discussões. Se ecoando as palavras de Denilson Lopes (2002), é preciso que se nomeie antes que alguém o faça, as identidades gays e lésbicas precisam de suas nomeações para existirem, porém é o dever da crítica não tentar homogeneizar esses grupos. Se previamente poder-se-ia teorizar pela crítica feminista que a experiência lésbica era o epítome da resistência, atualmente os feminismos negociam novas possibilidades de agência desses sujeitos.

A partir dos anos 1970, segundo Sedgwick, novos desafios às identidades gays e lésbicas surgiram como as políticas de raça e classe, a crise e o ativismo da AIDS, popularização de lições de saúde tanto de sujeitos cis e trans. As contribuições pós-1970 possibilitam repensar de que formas as próprias noções do que é ser gay ou lésbica podem (ou não) ter formatado sujeitos sob as expectativas de uma sociedade homogeneizadora. Isso significa, em outras palavras, repensar o projeto dos estudos sexuais não diretamente subordinado aos estudos de gênero – segundo axioma – mas sim como relacionados. É comum que hoje se possa questionar quão distintas são as experiências de sujeitos gays e lésbicas, afinal, o que significa ser um homem gay branco de classe média e um homem trans gay negro periférico? Por mais que tais políticas pós-identitárias sejam específicas ou até mesmo perigosas em algumas negociações – especialmente sobre argumentar ou tentar hierarquizar opressões – é vital que essas possibilidades sejam visibilizadas e a pergunta que surge é: será que faz sentido falar sobre sujeitos de grupos minoritários juntos ou separados? Lutar pela causa lésbica sem definir necessariamente quais mulheres lésbicas estão nesse grupo é viável? As respostas para tais indagações continuam a surgir e promover saudáveis argumentações contra e a favor das definições. Conforme a própria Sedgwick afirma, as histórias das continuidades teóricas devem sempre estar abertas às interrogações (1990, p. 39). Talvez por tal motivo não se possa negar a importância de que não há como discutir os homens gays sem

necessariamente pensar nas mulheres lésbicas, não em oposição binária, mas como pessoas engajadas em lutas antipreconceito particularmente semelhantes em alguns aspectos.

As lutas contra a homofobia e a transfobia representam novas formas de aparar as arestas das ignorâncias selecionadas ao ignorar conhecimentos. Isso significa que essas lutas quando territorializadas em espaços privados e públicos podem desmistificar os essencialismos advindos das discussões sobre a natureza da homossexualidade. Pensar sobre a origem da homossexualidade parece tomar proporções ainda gigantescas nas sociedades: seria algo inato ou adquirido? *Nature or nurture*, como se diz em inglês? Seria algo definido por nossa biologia ou seria algo construído passo a passo ou em circunstâncias inconscientes?

O quarto axioma sugere justamente a problemática dessas discussões: “Os debates imemoriais e aparentemente ritualizados sobre inato ou adquirido (*nature or nurture*) acontecem sobre um *background* instável de suposições e fantasias tácitas sobre inato ou adquirido” (SEDGWICK, 1990, p. 40). A discussão sobre as sexualidades enquanto construções biológicas ou sociais domina um território que podemos configurar como perigoso nos estudos das sexualidades. Salta aos olhos o perigo que é justamente uma busca insaciável pela resposta de que sujeitos não-heterossexuais seriam diferentes por alguma determinação genética (inato) ou por alguma questão social que não está explícita aos nossos olhos (adquirido). Descobrir o que torna um sujeito desviante da ideologia hegemônica significa não necessariamente compreender apenas o que torna diferente, mas sim buscar mais métodos para “colocar na linha” os indisciplinados.

Discutir como as sexualidades seriam essencialismos ou construções pode não promover os debates contra os preconceitos que se espera justamente pelos interesses por trás dessas buscas. Tais projetos que buscam explicar a origem da homossexualidade negociam ainda com uma preocupação política de que sexualidades não-heteronormativas poderiam, portanto, ser consertadas ou apagadas. Em outras palavras, seria uma reforma do indivíduo que não se encaixa na matriz heterossexual das sociedades ocidentais. Um exemplo atual é a propagação de falas de psicólogos que afirmam ser possível “curar” sujeitos gays, derivando daí o termo “cura gay” através da qual o sofrimento de sujeitos homossexuais poderia ser eliminado ao se encaixarem no perfil heteronormatizado socialmente. O perigo desses discursos é justamente por promover, com respaldo pseudocientífico, que é possível localizar a origem e a causa da

homossexualidade, possibilitando a organização social através de uma limpeza daqueles cujas sexualidades são periféricas, conforme Foucault (1990) afirma. As eleições para o Conselho Federal de Psicologia em 2019 têm demonstrado a força dessas afirmações com grupos a favor de procedimentos da “cura gay” ganhando terreno e espaço justamente pelas contradições sociais sobre o que as sexualidades significam.

Existe, entretanto, um sinal de questionamento justamente herdado das análises foucaultianas. A busca pela resposta da causa da homossexualidade indicaria justamente também a origem da heterossexualidade, ou seja, o terreno subversivo que se abre contra as práticas de cura gay. É neste território que a teoria queer tem buscado operar com leituras que não querem essencializar as sexualidades por acreditar que a pluralidade é o que fomenta as diferenças. Tal qual o primeiro axioma – as pessoas são diferentes umas das outras – é importante que se localizem estratégias para reverberar não o medo ao que é distinto, mas sim o reconhecimento como parte de celebrações.

Conforme Sedgwick (1990) aponta, a busca pela origem da homossexualidade é pautada politicamente por ideais de limpeza social, especialmente no que ainda se compreende por doenças sexualmente transmissíveis onde os grupos de riscos são descritos único e exclusivamente como homoafetivos. Apagam-se aí as relações heterossexuais sem o uso de proteção nas quais as ISTs não se tornam objetos de atenção justamente por uma matriz heteronormativa que enxerga nelas uma prática naturalizada de sexualidades normais. A crise da AIDS nos anos 1980 ainda reverbera no imaginário popular no qual apenas sujeitos gays seriam o grupo de risco, logo, a lógica de curar esses sujeitos da homossexualidade nos levaria ao fim da AIDS e a um mundo organizado pela matriz heterossexual.

Semelhante discussão proposta pelo quarto axioma surge com o quinto que afirma que a “busca histórica por uma grande mudança de paradigma pode obscurecer as condições presentes da identidade sexual” (SEDGWICK, 1990, p. 44). Para a autora, existem problemas nas leituras sobre as mudanças de paradigmas nas discussões de Michel Foucault em *A História da Sexualidade* e de David Halperin em *One Hundred Years of Homosexuality*, duas referências nos estudos das sexualidades. Sedgwick compara as negociações que ambos os teóricos buscaram realizar em seus estudos com o intuito de localizar a própria história da homossexualidade. Enquanto que o modelo de Foucault é fundamentado pelas formas como o gênero é transitivo – um homem feminilizado e uma mulher virilizada, o modelo de Halperin discute de que maneiras os sujeitos homens se

diferenciariam apenas na sexualidade por manterem a aparência e a atitude de homens heterossexuais, logo gênero intransitivo.

Por mais ricas e influencias que tais leituras sejam, é perigoso pensar apenas na busca pelo momento no qual uma mudança paradigmática tenha acontecido em relação ao que se compreende pelas sexualidades periféricas, para utilizar um termo de Foucault. A preocupação é genuína, porém pode acabar por abarcar sentidos que deveriam estar sendo discutidos atualmente. Isso significa repensar como estas mesmas sexualidades se encontram na contemporaneidade e de que maneiras elas resistem à referida matriz heteronormativa. A busca por um paradigma pode tornar a leitura das facetas contemporâneas parte de uma crítica essencialista baseada em percepções de como determinados comportamentos são ou não aceitáveis. Os processos de desnaturalização propostos tanto por Foucault quanto por Halperin não podem se sobrepor aos estudos que buscam ressaltar as identidades sexuais atuais como válidas. O que Sedgwick propõe não é ignorar as contribuições daqueles teóricos, mas sim evidenciar que é necessário desnaturalizar tanto o passado quanto o presente sem propor sentidos de como as sexualidades contemporâneas deveriam ser através de localizações no passado de determinados comportamentos.

O sexto axioma – o mais próximo do fazer literário – afirma que “a relação dos estudos gays com os debates no cânone literário são, e devem ser, tortuosos” (SEDGWICK, 1990, p. 48). A teórica sugere que, ao contrastar determinadas obras do cânone, é possível enxergar traços que não eram previamente salientados em leituras baseadas em determinados arcos. O elogio sobre a formação de novos cânones é justamente a preocupação em encorajar releituras do que tem sido considerado o grande cânone nas mãos da crítica literária.

O olhar encorajado por Sedgwick não é unânime como ela mesma reconhece ao relatar o que estava em voga nos currículos acadêmicos à época da publicação de *Epistemology of the Closet* e que, infelizmente, ainda é a prática comum nos dias atuais: “Não pergunte. Você não deveria saber” (SEDGWICK, 1990, p. 51). Muitos acadêmicos negam as contribuições que a teoria queer poderia trazer ao mundo literário por temerem que as obras fujam de análises tão canônicas quanto as obras. A possibilidade de subtextos homoafetivos parece ainda ser compreendida como uma agressão ao material literário sagrado, logo não se pode pensar que determinadas falas, descrições ou linguagens possam remeter ao mundo das sexualidades dissidentes. A prática de tratar

algumas leituras como insuficientes ou menores tem sido uma forma de invisibilizar as identidades, trazendo à tona a importância do projeto da teoria queer como crítica desse silêncio. Como diz o popular lema: *We're queer and we're here*. Não é aceitável que as nuances literárias queer sejam tratadas como inferiores ou mesmo superiores não apenas no mundo acadêmico, mas no âmbito das artes. A proposta não é uma relativização vazia, mas sim destacar que existiram, existem e existirão sujeitos cujas identidades sexuais estão sendo constantemente trabalhadas também no fazer literário. As leituras que a teoria queer possibilita nos dias atuais sugerem que o caminho da investigação é tortuoso, porém não impossível. Desvendar as maneiras como sujeitos foram interpretados com intuítos políticos de apagamento ou segregação é a tarefa da formação não necessariamente de um cânone LGBTQ+ – *precisamos de um cânone?* – mas da indagação do que pode compor o tradicional cânone ocidental nas palavras do crítico Harold Bloom.

O sétimo e último axioma afirma que “os caminhos da alo-identificação tendem a ser estranhos e recalcitrantes. O mesmo se dá com o caminho da autoidentificação” (SEDGWICK, 1990, p. 59). A compreensão de identificar-se com a diferença e poder compreender a si mesmo é essencial não apenas na forma como compreendemos a teoria queer nas suas críticas à sociedade, mas também na discussão da subjetividade do sujeito. Sujeitos considerados queer passam por indagações acerca de suas características baseadas na heteronormatividade e seu modelo binário: assumimos as identidades que nos são oferecidas, seja por nos identificarmos *como* ou *com* determinada expectativa.

Sedgwick narra a sua própria experiência para ilustrar os “caminhos estranhos e recalcitrantes” ao explicar seus interesses em trabalhos antihomofóbicos, mesmo sendo uma mulher, o que, segundo algumas políticas identitárias essencialistas, limitaria sua área de atuação e suas indagações. Entretanto, Sedgwick se afirma como uma mulher obesa sem intenções de ter filhos e que, em determinados regimes de verdade, seria ora judia ora uma pervertida sexual. Ao indagar de que maneiras sua própria localização dentro e fora de círculos é problemática, Sedgwick ilustra que a subjetividade em sua formação não é uma questão de preto e branco, afinal, as áreas cinzas fomentam ainda mais as discussões de que identificar-se como X não é apenas compreender-se como X, mas também não se identificar com aquilo que não é X – “After all, to identify *as* must always include multiple processes of identification *with*. It also involves identification *as against*” (SEDGWICK, 1990, p. 61). O mero ato de se identificar não é uma prática

isolada em si, sendo, portanto, fomentada também por aquilo do qual buscamos nos dissociar para que não sejamos “mal interpretados”.

Pensar sobre o que somos nos força a analisar os grupos nos quais atuamos e, de certa forma, pertencemos. Acredito que seja possível argumentar que as preocupações de Sedgwick em relação ao processo de identificação com grupos tenham dado lugar a uma percepção não mais de grupos minoritários sem estruturas de resistência ou isolados socialmente. As políticas de representação e representatividade de grupos minoritários têm forçado a sociedade a questionar determinados aspectos como direitos, presença política e representações na mídia. Entretanto, estamos ainda longe de poder celebrar estes ganhos no país que mais mata sujeitos LGBTQ+ conforme estudos do grupo Gay da Bahia que coleta e publica relatórios anuais com números alarmantes. Desta forma, é inevitável que os debates sobre com que estruturas nos identificamos possam nos levar a pensar que os caminhos não são tão simples e que criam desconfortos, especialmente quando sujeitos queer que não são necessariamente gays, lésbicas ou bissexuais se tornam o alvo da discussão. Entra aí a controvérsia sobre quais sujeitos seriam ou não queer e como estes caminhos de auto- e aloidentificação são complexos.

Em uma sociedade que sugere que o prazer anal é uma prática homossexual, qualquer sujeito hetero que sinta prazer nessa área há de rechaçar sua própria sexualidade por não ser incentivado a questioná-la com base na valorização da diferença. O resultado é uma identificação *como* sujeito hetero e *com* a matriz heteronormativa, demonstrando que há um temor em ser associado ao mundo LGBTQ+ justamente por reconhecer elementos no tratamento destes sujeitos que repelem as práticas de “boa vizinhança” social. O processo de identificação se torna ainda mais complexo quando raça, classe e até mesmo nacionalidade entram como distinções que, supostamente, provariam certas superioridades dentro de grupos. Entra aqui o recente caso de um humorista e YouTuber que se casou com outro homem e cujo convite de casamento reverberou por diferentes mídias. O que deveria ser uma celebração da união se torna palco de indagações sobre identificações justamente pelo humorista optar por não beijar seu marido no próprio casamento em respeito aos convidados e que, além disso, gostaria que a sociedade os enxergasse como dois irmãos ou dois homens e não um casamento gay. O pacto firmado entre o humorista e o receio de ofender seus convidados não limitara o beijo entre pessoas consideradas heterossexuais no evento, o que nos leva a questionar sobre como os processos de autoidentificação são complexos a ponto de se

quebrar a normativa social do beijo no casamento não por desejo de quebrar e infringir a norma – seria bem queer admitir tal ato – porém com o receio de ofender convidados que estavam em um casamento. Trocam-se os sujeitos que estrelam o casamento, mas se perpetua a divisão das identidades sexuais. Não há nada de queer na descrição deste casamento justamente por ele se encaixar no que se compreende por homonormatividade.

Retornando ao sétimo axioma, questionar que nem sempre nossos processos de identificação se dão de maneira consciente significa abrir espaço para de que modos a agência dos sujeitos necessita ser encorajada. Sedgwick indica que sua intenção não é fechar o diálogo com uma resposta final; pelo contrário, ela desejava criar “canais de visibilidade” para contestar a espetacularização de homens gays na cultura (SEDGWICK, 1990, p. 60). Trazendo sua discussão para o mundo contemporâneo no século XXI, tais “canais de visibilidade” dialogam não mais apenas com os homens gays – nunca dialogaram apenas, porém *Epistemology of the Closet* tematiza apenas obras de homens sobre homens, área de pesquisa de Sedgwick – mas hoje os canais de visibilidade dialogam também com lésbicas, bissexuais, trans, assexuais, heteros, *middle ground*, gênero fluído, *queer*. Surgem as possibilidades da identificação com a diferença – a aloidentificação como parte de nosso desenvolvimento subjetivo como forma de expressão de identidades sem medo de julgamentos.

Conclusão

A discussão de temas como ideologia, conhecimento e ignorância pautados nas leituras dos axiomas de Sedgwick fornece uma reflexão sobre temas que estão ainda em alta na sociedade: gênero, sexo, sexualidade, feminismos etc. Vale notar que os axiomas de Sedgwick não são necessariamente pautas que fugiram dos debates de feministas e teóricos queer, porém são propostas que precisam ainda ser aprofundadas nos debates sobre o que esperamos de um futuro no qual sujeitos que não compactuam com as normas possam existir. Pensar sobre quem pode ou não existir não deveria mais ser uma discussão em pleno século XXI, porém os diálogos entre teoria e prática demonstram que há um caminho ainda a ser trilhado.

A proposta deste trabalho é discutir de que maneiras as relações entre ideologia, conhecimento e ignorância permeiam os axiomas de Sedgwick que, por sua vez, oferecem uma forma de ler a teoria queer não mais como um instrumento distante da

realidade social. Espera-se, portanto, ter oferecido, mesmo que não tão concisamente, uma reflexão sobre as negociações entre a teoria queer e suas expressões no mundo dos sentidos comuns: somos mesmo todos iguais ou seria a diferença um elemento a ser renegociado na sociedade como inerente de todos os sujeitos?

Referências

- BONNICI, Thomas. **Conceitos-chave da Teoria Pós-colonial**. Maringá: EdUEM, 2005.
- CHAUÍ, Marilena. **O que é Ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A Microfísica do Poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality**. Volume I: An introduction. New York: Vintage, 1990.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2006.
- JAGOSE, Annamaria. **Queer Theory: An introduction**. New York: New York University Press, 1996.
- LOPES, Denilson. **O Homem que Amava Rapazes e Outros Ensaios**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.
- LOURO, Guacira Lopes. **Um Corpo Estranho: Ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- SCHOENE, Berthold. Queer politics, queer theory, and the future of identity: spiralling out of culture. In: ROONEY, Ellen (Ed.). **The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemology of the Closet**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990.

Recebido em: 22 de junho de 2019.

Aprovado em: 03 de novembro de 2019.

DESHACER LA ESPECIE: HACIA UN ANTIESPECISMO EN CLAVE FEMINISTA QUEER

DOI: 10.5935/2177-6644.20190019

DESFAZER A ESPÉCIE: RUMO A
UM ANTIESPECISMO FEMINISTA
QUEER

UNDOING SPECIES: TOWARDS A
QUEER FEMINIST ANTIESPECISM

Anahi Gabriela González*

Resumen: El presente artículo aborda algunas convergencias entre apuestas animalistas, feministas y disidentes sexo-genéricas. Siguiendo a Paul B. Preciado, se argumenta que el *feminismo no es un humanismo*, para posteriormente discutir algunos presupuestos de ciertos feminismos antiespecistas. Asimismo, se reflexiona sobre la potencia de la noción “alianza multiespecies” a fin de reconfigurar redes de interdependencia que reclamen el desmontaje del dispositivo de lo humano: su producción especista, racista, capacitista y cisheteropatriarcal.

Palabras clave: Feminismos. Teoría queer. Animalidade. Posthumanismo. Antiespecismo.

Abstract: This article addresses some convergences between animalist, feminist and sex-gender dissident stances. Following Paul B. Preciado, I will argue that *feminism is not a humanism*, in order to analyze some prejudices of certain anti-speciesism feminisms. Likewise, I will explore the capacity of the notion of "multispecies alliance" to re-configure networks of interdependence that demand the dismantling of the human device: its speciesist, ableist, racist and cis-heteropatriarchal production.

Keywords: Feminisms. Queer theory. Animality. Posthumanism. Anti-speciesism.

Resumo: Este artigo aborda algumas convergências entre as apostas animalistas, feministas e dissidentes de sexo-gênero. Seguindo Paul Preciado, será argumentado que o *feminismo não é um humanismo*, para depois explorar e discutir certas perspectivas feministas anti-espéciesistas. Também, será explorado o poder da noção de "aliança multiespecífica" para reconfigurar redes de interdependência que exigem o desmantelamento do dispositivo do humano: a sua produção especista, racista, capacitista e cis-heteropatriarcal.

Palavras-chave: Feminismos. Teoria queer. Animalidade. Pós-humanismo. Antiespecismo.

* Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnica (CONICET). Doctoranda en Filosofía en cotutela entre la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) y la Université Paris VIII. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan. Actualmente es una de las directoras de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* y Profesora Titular de Ética de la Universidad Nacional de San Juan. Email: anahigabrielagonzalez@gmail.com

El feminismo es un animalismo. O por decirlo de otro modo, el animalismo es un feminismo expandido y no-antropocéntrico.

Paul B. Preciado, “El feminismo no es un humanismo” (2014)

I. Introducción

El interrogante por lo humano como ‘norma de poder’, desplegado por múltiples perspectivas, ha implicado una revisión de las jerarquías de subordinación ejercidas contra aquellos cuerpos que no responden a su ideal normativo. En efecto, lo humano siempre ha sido una ficción negociable que ha delineado sus límites excluyendo múltiples formas de vida, a saber, mujeres cis y trans, personas con diversidad funcional, intersexuales, maricas, lesbianas, hombres trans, indígenas, enfermos, cuerpos racializados, animales no humanos; en suma, todos aquellos cuerpos subalternizados. De ahí que las teorías feministas, los estudios de género y de la disidencia sexo-genérica, así como los estudios posthumanos, animalistas y antiespecistas, entre otros, llamen la atención sobre la tarea urgente de revisar y dismantelar las normas de poder capacitistas, cis-heterosexistas, coloniales, racistas y antropocéntricas, que perpetúan una labor de dar muerte sobre los cuerpos animales y sub-humanizados.

Más aún, si uno de los ejes de la producción de lo ‘humano’ ha sido la oposición y la frontera con lo animal, a su vez, dichos ‘cuerpos desechados’ de la modernidad han sido pensados en el límite de lo que cuenta como humano. Esta deshumanización operó como legitimadora de continuas e innumerables exclusiones, pero además “disparó exploraciones, invenciones y reconfiguraciones, líneas creativas que testean los límites de lo humano y de eso que llamamos ‘un cuerpo’, sus relaciones con otros cuerpos, su existencia como viviente entre otros vivientes” (GIORGI, 2015). Así lo revelan las insurrecciones de diversos movimientos de resistencia política, que han redundado no sólo en un desvanecimiento de la dicotomía jerárquica hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexual/homosexual, sino también en el desmoronamiento de los binomios humano/animal y cultura/naturaleza, al punto de que se reivindica “el advenimiento de un mundo no sólo postgénero, sino también posthumano o no-humano” (EDITORIAL, 2016, p. 11). En este sentido, cada vez son más profundas las

cercanías entre los feminismos, los estudios de género, la teoría queer, y las perspectivas antiespecistas.

Por un lado, los feminismos emprendieron una deconstrucción de la noción de Hombre: el (supuesto) genérico ideal humano se presenta como el lugar de lo no-marcado, pero, paradójicamente, dicha categoría se encuentra anclada históricamente. En efecto, el sujeto humano coincide, en su esquema ideal, con los cis-varones heterosexuales, racionales, blancos, europeos, letrados y propietarios. Lo cual ha tenido por consecuencia que las mujeres no sean concebidas como plenamente humanas históricamente. Además, los deseos, corporalidades, prácticas y sexualidades disidentes también han supuesto una resistencia a las normas de lo humano. Como señala Gabriel Giorgi, las experimentaciones con la identidad de género y con el sexo anatómico “ponen en cuestión también la pertenencia a la especie: *salirse del género normativo es siempre, en alguna medida, salirse de la especie*; la reconocibilidad de la especie humana pasa por tener un género legible, identificable” (GIORGI, 2013, p. 7). De este modo, si lo humano se ha develado como una categoría atravesada por jerarquías de subordinación, lo animal ha sido una instancia para indicar las experiencias de subordinación de las subjetividades identificadas como ‘mujeres’ y de aquellos cuerpos que desestabilizan el binarismo de género y la diferencia sexual.

Por otro lado, las apuestas anti-especistas emergieron como una miríada de indagaciones sobre las estructuras de dominación que sostienen la explotación de los demás animales, señalando la existencia de normas de poder análogas a las experimentadas por otros cuerpos subordinados. Así pues, el término ‘especismo’, por analogía a los conceptos de sexismo, racismo, clasismo u homo-lesbo-transfobia, ha intentado dar cuenta de ese orden de dominación ejercido sobre aquellos vivientes que son reunidos bajo el término ‘animal’. Particularmente, la conexión entre las apuestas feministas y las antiespecistas se han consolidado con la publicación del libro de Carol Adams, titulado *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (2000). En esta perspectiva, se indagaron las interrelaciones entre sexismo y especismo en los modos en que animales y mujeres se encuentran disponibles para la soberanía cis-hetero masculina; en la jerarquía de género presente en las prácticas de explotación animal como la caza, las corridas, la pesca, la producción (y el consumo) de carne, leche y huevos, entre otras. Con ello, en el encuentro entre las perspectivas feministas y los estudios animales, emergieron diversos conceptos para abordar la interseccionalidad

entre antropocentrismo y androcentrismo, por ejemplo: “referente ausente”, “política sexual de la carne” y “proteína feminizada” de Carol Adams (2000, 2016, 2017), a la vez que fueron retomadas algunas nociones propuestas por Jacques Derrida (2005), tales como “carno-falogocentrismo” y “virilidad carnívora”. Finalmente, se llamó la atención sobre al binarismo de género presupuesto en algunas de dichas reflexiones.¹

En el contexto de este marco general de discusión, se abordan aquí, en términos provisorios, algunas convergencias entre apuestas teórico-prácticas animalistas, feministas y disidentes sexo-genéricas. En un primer momento, siguiendo a Paul. B. Preciado, se argumentará que el *feminismo no es un humanismo*, en tanto todas aquellas formas-de-vida que difieren de la norma humana, cis-masculina, heterosexual, capacitista y blanca, son situadas en el campo de lo menos-que-humano o in-humano. Luego, por analogía a la operación que realiza Judith Butler en *El género en disputa* (2007), se sostendrá la relevancia de articular *una genealogía política de la ontología de la especie*, para posteriormente discutir con ciertas perspectivas feministas que han trazado vínculos entre la sujeción animal y la subordinación de las subjetividades feminizados. Finalmente, se explorará la potencialidad de la noción “alianza multiespecies” a fin de reconfigurar redes de interdependencia que reclamen el desmontaje del dispositivo de lo humano.

II. El feminismo es un animalismo

No queremos ser más esta humanidad
Susy Shock, “Hojarascas” (2017)

En septiembre del 2014 Paul B. Preciado publicó un texto llamado “El feminismo no es un humanismo”. Allí afirma que el Renacimiento europeo, la Ilustración y la Revolución Industrial se sostienen sobre “la reducción de los cuerpos no blancos y de las mujeres al estatuto de animal y de todos ellos (esclavos, mujeres, animales) al estatuto de máquina re-productiva” (PRECIADO, 2014). En pocas palabras: los cuerpos racializados, animalizados y feminizados, producidos en contraposición de lo humano-blanco-masculino, no han sido considerados (plenamente) humanos a lo largo de la historia. Actualmente, dichas formas-de-vida aparecen como cuerpos apropiables para el

¹ De ahí el surgimiento de diversas apuestas por un transfeminismo antiespecista en Argentina, España y otros lugares.

sostenimiento y la reproducción del orden de poder que Donna Haraway (1995, p. 341) denominó “el patriarcado capitalista blanco”², pues el Hombre, a través de una Razón pretendidamente desencarnada, se ha arrojado a la conquista de la naturaleza y de sus Otros naturalizados, en medio de un continuo despliegue del capitalismo. Precisamente el humanismo, al ubicar la Forma-Hombre en el lugar de lo trascendente y de lo no-mediado, reitera el punto de vista del Dios-Uno, “cuyo ojo produce, se apropia y ordena todas las diferencias” (HARAWAY, 1995, p. 189).

Es sabido que a partir de la segunda mitad del siglo XX el ideal del “Hombre”, como *ratio* universal, entra en crisis. No sólo el postestructuralismo desarrolló su divisa antihumanista, sino que también estallaron diversas apuestas teórico-prácticas feministas, antirracistas, queer, ecologistas, antiespecistas, entre otras, que cuestionaron los principios fundadores de la Ilustración y su Razón cis-heteropatriarcal. Michel Foucault (1966, p. 15) indicó que en el corazón del humanismo se encuentra la teoría del *sujeto* y su soberanía³, la cual, siguiendo a Rosi Braidotti, ha proporcionado el criterio básico de referencia para el establecimiento de quienes cuentan como humanos (2017, p. 22). La creencia en la Modernidad como el punto culminante de la ‘evolución humana’ se vincula con la perspectiva eurocéntrica del progreso a través de una Razón supuestamente universal. La “muerte del hombre”, anunciada por Foucault (1966, p. 15), formalizó la crisis epistemológica y política de la ficción humanista que pensó al Hombre en el centro de la Historia (BRAIDOTTI, 2017, p. 22): este emergió como una invención occidental en nombre de la cual se justificaron sistemáticas violencias.

Así también, la crítica feminista a los dispositivos patriarcales y sexistas de control reveló que el ideal de lo humano ha coincidido, como se señaló, con los varones cisgénero heterosexuales, es decir, con “aquellos a los que se les asignó género masculino en el nacimiento” (PRECIADO, 2018). Al develarse dicha jerarquía de género se deslegitimó la pretensión que el Hombre, en tanto ideal normativo, asumía al hablar en nombre de la ‘Humanidad’ (COLAIZZI, 1990, pp. 14-15). Por ende, los feminismos se han configurado como un “marco de interpretación de la realidad que visibiliza el género como una estructura de poder” (COBO, 2014, p. 8), esto es, que patentiza el

² El cual es también especista, heterosexual, cissexista y capacitista.

³ Para el filósofo francés el humanismo ha inventado las soberanías sometidas que son: “el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y «adaptada a su destino»)", (FOUCAULT, 1994, p. 226).

funcionamiento de dispositivos que re/producen regularmente la superioridad de los cuerpos producidos como ‘varones cis heterosexuales’ y, por tanto, la subordinación de todos aquellos cuerpos que no responden a dicho patrón normativo. Al respecto, en “Carta de un hombre trans al antiguo régimen sexual”, Preciado señala que, al hablar como hombre-trans y tráfugo del género, se des-identifica de los ideales hegemónicos de masculinidad y de feminidad, a los cuales define de la siguiente manera:

Podríamos decir, leyendo a Weber con Butler, que la masculinidad es a la sociedad lo que el Estado es a la nación: el detentor y usuario legítimo de la violencia. Esa violencia puede expresarse socialmente como dominio, económicamente como privilegio, sexualmente como agresión y violación. Al contrario, la soberanía femenina sólo se reconoce en relación con la capacidad de las mujeres para engendrar. Las mujeres son sexual y socialmente súbditas. Sólo las madres son soberanas. En este régimen, la masculinidad se define necropolíticamente (por el derecho de los hombres a dar la muerte), mientras que la feminidad se define biopolíticamente (por la obligación de las mujeres a dar la vida) (PRECIADO, 2018).

Los conceptos de “régimen sexual”, “patriarcado”, “sexismo”, “sistema de sexo-género”⁴, en sus variaciones, están orientados precisamente a especificar una estructura de poder que mantiene sistemáticamente la posición de privilegio de los sujetos reconocidos como “hombres” (es decir, aquellos sujetos que responden a la masculinidad dominante), mientras recluye a los cuerpos identificados como “mujeres” al denominado espacio de lo privado, las cuales, siendo despojadas de toda elección sobre sus cuerpos, son ‘reducidas’ a roles reproductivos y domésticos. Como dice Iván Ávila, en el contexto de las sociedades de normalización, a las mujeres se les moldea un cuerpo y una identidad al servicio del mundo androcéntrico, que es a su vez un mundo capitalista (2015, pp. 60-78); su trabajo doméstico es apropiado sin ser asumido como trabajo, sino que es considerado como el lugar esencial de dichos sujetos, predispuestos ‘naturalmente’, se nos dice, a ocuparse de los demás. La soberanía masculina hegemónica (blanca y heterosexual) implica, así, un ejercicio de control sobre los cuerpos feminizados (y otros cuerpos subalternos) a fin de desplegar y sostener su orden de dominación y privilegio.

⁴ Término acuñado por Gayle Rubin en su conocido texto *El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política del sexo”* (1975).

Asimismo, el concepto de “interseccionalidad”, propuesto por el *Black feminism*, ha promovido la necesidad de desarrollar análisis oblicuos, vinculando el género con otro tipo de categorías de subordinación, como raza, clase, orientación sexual, capacidad, o ubicación geopolítica (Cfr. VIVEROS VIGOYA; 2016; ÁVILA, 2011; LUGONES, 2008). Desde una perspectiva interseccional, se patentiza que el Hombre del humanismo es, además de varón cisgénero, el ciudadano blanco europeo, jefe de una familia heterosexual, letrado, sano, neurotípico, delgado, con un cuerpo-productivo, etcétera. Tal ideal normativo de lo humano ha desempeñado un papel insoslayable en la construcción de un patrón de civilización que equipara a Europa con la universalidad de la Razón y el Progreso. Por esta razón, María Lugones propuso el concepto de “Sistema Moderno/Colonial de Género” para referirse al modo en que diferentes opresiones se intersectan luego del proceso de conquista y colonización de la denominada ‘América’. Así, Lugones afirma que el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y el patriarcado, son características del ‘lado visible’ de la organización colonial/moderna del género. Las mujeres no-blancas fueron estereotipadas de tal manera que se distanciaron de la caracterización de la mujer blanca burguesa europea. Aquellas, las colonizadas, pasaron a ser vistas como sexualmente agresivas y lo suficientemente fuertes para realizar cualquier tipo de trabajo (LUGONES, 2008, p. 94)⁵.

Más aún, en el campo de los feminismos postestructuralistas y de la teoría queer, se visibilizó que ‘el género’ es un dispositivo que se caracteriza también por la naturalización del dimorfismo sexual, a la par que establece la obligatoriedad de la heterosexualidad. En el ya clásico libro *El género en disputa*, Judith Butler propone una labor genealógica para desmontar el régimen heteronormativo que establece una relación causal (y expresiva) entre el sexo, las prácticas sexuales, el género y el deseo, lo cual otorga inteligibilidad a los cuerpos e identidades que se ajustan a dichas reglas de ‘coherencia’:

⁵ En palabras de la autora: “En el desarrollo de los feminismos del siglo XX, no se hicieron explícitas las conexiones entre el género, la clase, y la heterosexualidad como racializados. Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recluidas al espacio privado, y como sexualmente pasivas. Pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyen a la mujer blanca y burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solamente no explicitó sino que ocultó la relación. Empezando el movimiento de «liberación de la mujer» con esa caracterización de la mujer como el blanco de la lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el sentido blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueron blancas” (LUGONES, 2008, p. 94).

Esa heterosexualidad institucional exige y crea la univocidad de cada uno de los términos de género que determinan el límite de las posibilidades de los géneros dentro de un sistema de género binario y opuesto. Esta concepción del género no sólo presupone una relación causal entre sexo, género y deseo: también señala que el deseo refleja o expresa al género y que el género refleja o expresa el deseo (BUTLER, 2007, p. 80).

En otros términos, la normalización heterosexual de los cuerpos constituye un dispositivo que los clasifica bajo el binomio mujer-varón, en tanto expresión de una supuesta diferencia sexual biológica, lo cual se supone que debe determinar los deseos y las prácticas sexuales. Será justamente a través de una “genealogía política de las ontologías del género” (BUTLER, 2007, p. 67), a saber, de una deconstrucción de la apariencia sustancial del género en sus actos constitutivos, como Butler le hará frente al régimen heterosexual⁶. El desmontaje de dicho dispositivo está orientado a poner en ‘disputa’ la supuesta esencialidad de las normas y leyes de género, mostrando su carácter contingente. Lo cual queda patentizado por aquellas formas-de-vida, ‘incoherentes’ o ‘discontinuas’, que no responden a los principios normativos sexuales y genéricos, a saber, “aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las practicas del deseo no son «consecuencia» ni del sexo ni del género” (BUTLER, 2007, p. 73). De modo que las normas de género, así como las normas de raza, de clase (y de especie, habría que añadir), no sólo producen la legitimación de determinados sujetos, sino que arrojan a los cuerpos subalternizados a zonas de inhabitabilidad. En palabras butlerianas:

En la medida en que las normas de género (dimorfismo ideal, complementariedad heterosexual de los cuerpos, ideales y dominios de la masculinidad y la feminidad adecuadas e inadecuadas, [...]) determinan lo que será inteligiblemente humano y lo que no, lo que se considerará ‘real’ y lo que no, establecen el campo ontológico en el que se puede atribuir a los cuerpos expresión legítima. Si hay una labor normativa positiva en *El género en disputa* es poner énfasis en la extensión de esta legitimidad a los cuerpos que han sido vistos como falsos, irreales e ininteligibles (BUTLER, 2007, p. 28-29).

Los deseos, los cuerpos y las sexualidades disidentes marcan el límite de lo que cuenta como humano, a saber, el umbral que delimita las vidas meritorias de duelo frente

⁶ Según la autora: “Una genealogía política de las ontologías del género, si es exitosa, deconstruirá la apariencia sustancial del género en sus actos constitutivos, a la vez que localizará y dará cuenta de esos actos dentro de los marcos obligatorios establecidos por las diferentes fuerzas que custodian la apariencia social del género” (BUTLER, 2007, p. 67).

a las que no. Al respecto, Giorgi ha indicado que existe algo entre inhumano e irreal en los cuerpos no-normativos: los desafíos a la norma sexual y de género (así como a la norma racial y de clase) “funcionaron, casi aritméticamente, como desafío a una humanidad hecha y derecha” (GIORGI, 2015). Dichas normas distribuyen diferencialmente el reconocimiento, estableciendo qué cuerpos, deseos e identidades sexo-genéricas merecen ser vividas y cuáles han de ser desechadas o patologizadas. (MATTIO, 2010, p. 165). De ahí que el desmantelamiento butleriano de las normas de género se dirija a extender el campo de legitimidad a los cuerpos disidentes, enfrentando así “a las condiciones insostenibles en que las minorías sexuales y de género viven” (BUTLER, 2017, p. 40). Mostrar su carácter histórico, visibilizar esos ámbitos de vulnerabilidad e inhabitabilidad política y cultural, permitirá “establecer condiciones más incluyentes que cobijen y mantengan la vida que se resiste a los modelos de asimilación” (BUTLER, 2006, p. 17). En tal sentido, la autora sugiere que es preciso aprender “a vivir y abrazar la destrucción y la rearticulación de lo humano en aras de un mundo más amplio” (BUTLER, 2004, p. 60).

Si podemos concluir que el *Hombre*, en tanto entidad ideal y modelo normativo, ha estado orientado a sostener prácticas de jerarquización, clasificación y normalización, se comprende entonces que para Preciado el feminismo no sea un humanismo. En efecto, a pesar de los lazos que han unido al feminismo occidental con el humanismo de la Ilustración, actualmente, el sentido de pertenencia a una humanidad común ha entrado en crisis. De ahí que el animalismo debe, como también indica Preciado, las “raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo” (2014). Ahora bien, si para este el único cuerpo *que importa* “es el cuerpo soberano, blanco, heterosexual, sano, seminal” (PRECIADO, 2014) quizás pueda afirmarse, en compañía del autor, que el *feminismo es un animalismo*. En este sentido, tal vez la apuesta por lo animal pueda devenir una instancia decisiva y transversal para desmantelar los dispositivos humanistas que se vuelcan sobre las formas de vida y las clasifican-jerarquizan dentro de ciertas taxonomías (como varón/mujer, hombre/animal, naturaleza/cultura, blanco/negro). Lo animal surge, entonces, como una instancia estratégica para pensar políticas de resistencia y dislocación ante el régimen cis-heterocentrado y patriarcal (Cfr. GONZÁLEZ, 2018).

III. Deshacer la ficción humana: hacia una *genealogía política de la ontología de la especie*

El animalismo es el viento que sopla. [...] Los humanos, encarnaciones enmascaradas del bosque, deberán desenmascararse de lo humano y enmascararse de nuevo con el saber de las abejas.

Paul B. Preciado, “El feminismo no es un humanismo” (2014)

En las perspectivas críticas antiespecistas la problematización del estatus del ‘animal’ ha implicado una crítica a la ficción humanista que ubicó en el eje central al Hombre, mientras que situó al resto de los vivientes bajo su dominio. El ‘giro animal’ en el pensamiento contemporáneo emerge precisamente para desplazar el antropocentrismo y dismantelar los dispositivos de dominación, usufructo y exterminio del otro animalizado, a saber, instituciones tales como las granjas industriales, zoológicos, bioterios, circos, entre otras. De este modo, los Estudios Críticos Animales proporcionan un marco teórico que visibiliza la *especie* como estructura de poder. De ahí que el ‘especismo’ pueda concebirse como un dispositivo de saber/poder que sostiene la posición de dominación del Hombre respecto a los codificados como ‘animales’.

El ‘discurso de la especie’ tal como lo denomina Cary Wolfe, sostiene la especificidad absoluta de lo humano, la cual redundante en superioridad y dominio sobre los otros vivientes (Citado por GIORGI, 2011, p. 2). En efecto, el especismo es una institución que se basa en el acuerdo tácito de que la trascendencia plena de lo ‘humano’ requiere el sacrificio del ‘animal’, lo que a su vez hace posible una economía simbólica sacrificial que Derrida denominó un ‘matar no criminal’ (2007). Así, la vida de los animales se encuentra actualmente disponible bajo todas sus formas: para alimentación y entretenimiento, como lugar de experimentación científica, cosmética y militar, pero además es vida disponible en términos simbólicos y conceptuales, en tanto los animales son reducidos, muchas veces, a metáforas de lo humano (YELIN, 2013). El sacrificio animal emerge, de este modo, como una clave determinante de lo propiamente ‘humano’. En palabras de Giorgi: “para producir la excepción humana, para producir lo humano como excepción respecto de las otras criaturas vivientes, un animal, o lo animal, tiene que morir” (GIORGI, 2011, p. 2).

Por ende, el especismo puede ser entendido como un dispositivo de poder que ubica al Hombre como medida superior, mientras re/produce la inferiorización sistemática de los vivientes no-humanos. Se trata de un orden de dominación que,

basado en la supuesta excepcionalidad humana, despliega un conjunto de discursos/prácticas de subordinación hacia las formas-de-vida denominadas ‘animales’ (GONZALEZ & ÁVILA, 2014; ÁVILA, 2013, 2016). Dicho dispositivo produce lo ‘propiamente humano’ en base a una diferencia jerárquica respecto de los vivientes ‘animales’. Dicha diferencia ontológica es también una distinción política que sostiene y delimita la comunidad ‘humana’ en cuanto tal. La vida animal aparece como esencialmente disponible, es decir, “políticamente irreconocible o abandonada” (GIORGI, 2011, p. 2). Sin embargo, autores como Donna Haraway, Giorgio Agamben, Jacques Derrida y Rosi Braidotti, entre otros, se han ocupado de visibilizar que las diferentes características que sirvieron históricamente para delimitar lo ‘propio’ de lo humano se encuentran sujetas a múltiples desplazamientos y oscilaciones. El Hombre aparece como una ‘ficción política’ que, al contraponerse al animal, reduce la compleja heterogeneidad de una multiplicidad de seres a un lugar homogéneo y completamente *sacrificable*. De acuerdo con Haraway:

Ni el lenguaje, ni el uso de herramientas, ni el comportamiento social, ni los acontecimientos mentales logran establecer la separación entre lo humano y lo animal de manera convincente. Mucha gente ya no siente la necesidad de tal separación. Más aún, bastantes ramas de la cultura feminista afirman el placer de conectar lo humano con otras criaturas vivientes. Los movimientos de defensa de los derechos de los animales no son negaciones irracionales de la unicidad humana, sino un reconocimiento claro de la conexión a través de la desacreditada ruptura entre la naturaleza y la cultura (HARAWAY, 1995, p. 257).

En este punto podemos indicar que el desmantelamiento de la institución del especismo convoca a *una genealogía política de la ontología de la especie*, dirigida a rastrear el binomio humano-animal como un principio político de normalización de los vivientes. Dicha genealogía mostraría que las nociones de humano y animal son ficciones políticas construidas dentro de una red de instancias semióticas y materiales, patentizando así su carácter contingente y normativo. En efecto, no hay una naturaleza esencial de lo humano, en todo caso lo que hay es la producción de una ficción que se constituye en ideal normativo, de acuerdo con la cual “todos los otros pueden ser evaluados, regulados y asignados a su correspondiente posición social. Lo humano es una convención normativa” (BRAIDOTTI, 2016, p. 105) que se utiliza como instrumental a las prácticas de exclusión. Asimismo, como ha mostrado Derrida, tampoco hay una esencia universal

de lo 'animal' que agrupe en un solo conjunto homogéneo e indiferenciado a los vivientes⁷. Frente a la homogeneización de la diversidad animal, el filósofo propondrá la categoría de *animot*, la cual se refiere a la “irreductible multiplicidad viva de mortales” (DERRIDA, 2008, p. 58). En definitiva, la tarea de historización y deconstrucción de dichos términos implica situarlos en una trama de significaciones, normalizaciones corporales y discursivas, que los tornan contingentes y, por tanto, permiten pensar otras posibilidades de existencia allende el régimen antropocéntrico.

En compañía de Tom Benton, puede sostenerse que una vez cuestionada la aparente diferencia ontológica entre humanos y animales, la cuestión estructural a resolver es cómo se construye el animal para nuestra utilización (Citado por WADIWEL, 2016). Al respecto, Wadiwel sostiene que, así como el cuerpo de las mujeres es producido de acuerdo con diferentes técnicas, en el contexto de regímenes patriarcales disciplinarios y normativos, los animales domésticos también son sometidos a una transformación material y fabricación específica de su cuerpo para crear uniformidad, homogeneidad y previsibilidad (WADIWEL, 2016). Así, en el capitalismo avanzado los animales devienen recursos disponibles, a partir de una serie de técnicas convergentes que fabrican al animal como mercancía universal y uniforme, en beneficio de ciertas formas de vida humanas⁸. Como indica Braidotti:

Los animales proporcionan material vivo para los experimentos científicos. Éstos son manipulados, maltratados, torturados y genéticamente recombinados, de modo tal que resultan productivos para nuestra agricultura biotecnológica, para la industria cosmética, farmacéutica y química y para otros enteros sectores económicos. Los animales son incluso malbaratados como productos exóticos y alimentan el tercer mayor mercado ilegal del mundo actual, después de droga y armas, antes que las mujeres. Ratas, ovejas, cabras, bovinos, porcinos, pájaros, aves de corral y gatos son criados en granjas industriales, encerrados en jaulas y divididos en baterías por unidades de producción (BRAIDOTTI, 2015, p. 18-19).

⁷ En sus palabras: “no hay el Animal en singular general, separado del hombre por un solo límite indivisible. Es preciso afrontar que hay unos 'seres vivos' cuya pluralidad no se deja reunir en una sola figura de la animalidad simplemente opuesta a la humanidad” (DERRIDA, 2008, p. 65).

⁸ Jan Dutkiewicz indica que el producto (el animal) debe ser preconcebido para tener ciertas características biológicas (cierta tasa de crecimiento, alta fertilidad para las “hembras” y una producción específica de carne deseada por los consumidores, etc.); los animales deben entonces criarse de tal manera que se maximice su capacidad biológica para la creación de carne mientras se controla el riesgo que representa su animalidad (prevenir enfermedades, ciertos comportamientos, huidas). Se trata de una maximización de sus capacidades vitales con el interés de aumentar su productividad (DUTKIEWICZ, 2013, p. 296-307).

Finalmente, es importante señalar que el dispositivo especista es funcional a diversas otras opresiones como el capacitismo, el racismo, el heterosexismo, el cissexismo, la xenofobia, el clasismo, etc. En tal sentido, Wolfe indica que mientras la estructura de subjetivización especista permanezca intacta y mientras se dé por sentado institucionalmente una muerte no criminal (DERRIDA, 2007), que habilita la explotación y el asesinato sistemático de los animales no-humanos, entonces el discurso humanista siempre estará disponible para justificar la matanza de las formas de vida en virtud de su especie, género, raza, clase, cultura u orientación sexual (WOLFE, 2003, p. 7). Dicho de otra manera: la estructura sacrificial del animal es susceptible de ser aplicada a otros modos de existencia, lo cual implica que la opresión de clase (capital/trabajo), de raza (blanco/negro), de género (hombre/mujer) o por orientación sexual (hetero/homo), entre otras, no pueden aislarse de la opresión de especie (humano/animal). Esto evidencia, siguiendo a Braidotti, que las barreras entre las especies siempre han sido racializadas y generizadas, lo cual patentiza “la dimensión multiestratificada de ese sistema de opresión en el cual variables superpuestas establecen conexiones transversales entre las diversas desigualdades sexuales, sociales, raciales y de las diferentes especies” (BRAIDOTTI, 2009, p. 156).

Más específicamente, respecto a la relación entre sexismo y especismo, Carol Adams (2000) sostiene que el discurso humanista no sólo hace posible la matanza sistemática de los ‘animales’, sino que además proporciona una estructura simbólica y material que condiciona la representación de las así llamadas ‘mujeres’, vinculando los cuerpos ‘comestibles’ de los animales y los cuerpos ‘sexualizados’ de aquellas dentro de una ‘lógica de dominación’ global (WOLFE, 2003, p. 8), lo que Derrida ha denominado, desde otro lugar, “el carno-falogocentrismo” (DERRIDA, 2005)⁹. Sin embargo, como veremos a continuación, el marco teórico que propone Adams es sumamente cuestionable por su problemática construcción binaria del género, su naturalización de la norma heterosexual, así como por su postura en contra del trabajo sexual.

⁹ Para um abordaje del concepto derridiano de “carno-falogocentrismo” en relación con apuestas feministas puede consultarse mi artículo denominado “Lo animal como lugar de resistencia ante la trama sacrificial de la filosofía” (GONZÁLEZ, 2019).

IV. Los feminismos antiespecistas ante la sujeción animal

Lo que caracteriza a la posición de los hombres en nuestras sociedades tecnopatriarcales y heterocentradas es que la soberanía masculina está definida por el uso legítimo de las técnicas de la violencia (contra las mujeres, contra los niños, contra otros hombres no blancos, contra los animales, contra el planeta en su conjunto).

Paul B. Preciado, “Carta de un hombre trans al antiguo régimen sexual” (2018).

Las conexiones entre sexismo y especismo han sido especialmente tematizadas por el feminismo en la última parte del siglo XX. De hecho, el Movimiento de Liberación Animal se ha presentado como una continuación de las luchas feministas y antirracistas (ÁVILA, 2016, p. 351). No se trata sólo de que todas son formas de discriminación, sino de que, como dice Ávila, históricamente tienen conexiones explícitas difíciles de ignorar, aunque a veces no se visibilicen (2016, p. 351). En efecto, el denominado por Haraway “patriarcado capitalista blanco” es indisociable de la explotación de aquellos cuerpos considerados apropiables, desechables o mercantilizables, lo cual ha significado el confinamiento de los vivientes no humanos en diversos espacios de dominación, mientras las mujeres han sido reducidas a una propiedad doméstica del Hombre en el espacio disciplinario del hogar.

Los recientes trabajos feministas que cuestionan el lugar abyecto de los animales parten, en algunos casos, de las teorizaciones ecofeministas, un amplio movimiento teórico y activista que se extiende desde mediados de la década de 1970 y que abarca una variedad de enfoques, los cuales convergen en la visibilización de las continuidades entre la subordinación de las mujeres y de la naturaleza. Más aun, el ecofeminismo sostiene que las distintas opresiones se encuentran vinculadas estructuralmente. Al respecto, Karen Warren ofrece la siguiente definición del campo en cuestión: “el ecofeminismo es un término paraguas que captura diversas perspectivas multiculturales sobre la naturaleza de la conexión dentro de los sistemas sociales de dominación” (1994, p.1). Así, Val Plumwood, Greta Gaard, entre otras autoras, han indicado que los dualismos que estructuran las relaciones de subordinación colocan del lado de la ‘naturaleza’ a los cuerpos feminizados, racializados o animalizados; mientras que el polo masculino, a saber, “la perspectiva del Amo” (PLUMWOOD, 1993), incluye la cultura, la razón, el

espíritu, lo universal. Así también, Gaard lo explica de la manera siguiente: la posición de superioridad auto-atribuida del varón cisgénero, heterosexual, blanco y occidental, reposa sobre la diferencia establecida entre sí-mismo y los Otros, la cual es una línea de demarcación infranqueable: los varones cisgénero no pueden permitirse estar asociados a comportamientos emocionales, bajo la pena de ser ‘indignos’ del gran proyecto de conquista mundial del capitalismo (MAULPOIX & Le DONNÉ, 2017, p. 72; Cfr. GAARD, 1993). Las ‘entidades’ situadas del lado de la naturaleza no pueden acceder a la categoría de ‘Sujeto’ ya que son concebidas como objetos.

Específicamente, las feministas veganas y las ecofeministas animalistas denuncian que las mujeres han sido históricamente cuerpos animalizados, a la vez que señalan la importancia de un enfoque de género en la estructuración de las relaciones entre los humanos y los demás animales. Así, desde la publicación de *The Sexual Politics of Meat*, Carol Adams ha presentado un enfoque feminista del veganismo basado en el argumento de que, en Occidente, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, existe una conexión histórica y cultural entre el consumo de carne y el poder masculino. Su trabajo propone un enfoque interseccional que conecta la violencia sexista contra las ‘mujeres’ a la violencia especista contra los ‘animales’, estableciendo que estas subordinaciones se refuerzan entre sí. Este enlace histórico se despliega, a juicio de la autora, en un ciclo de objetivación, fragmentación y consumo, a partir de *la estructura del referente ausente*. En sus palabras:

A través de la matanza, los animales se han convertido en referentes ausentes. Los animales tanto su nombre como su cuerpo, son transformados en ausentes como *animales* para existir como carne. Las vidas de los animales preceden y permiten la existencia de carne. Si los animales están vivos, no pueden ser carne [...]. Sin animales no habría consumo de carne y, sin embargo, están ausentes del acto de comer carne, porque han sido transformados en alimento (ADAMS, 2016, p. 123-124).

Por un lado, los animales no humanos devienen referentes ausentes a través del proceso de ser asesinados y convertidos en ‘alimento’ y por medio del lenguaje que renombra al animal sacrificado como ‘carne’. Este desplazamiento de sentido contribuye al silenciamiento de la violencia que se ejerce contra sus vidas. Para decirlo en términos butlerianos: “la desrealización del ‘Otro’ quiere decir que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro” (BUTLER, 2004, p.60), lo cual implica que no hay ningún daño ya que son cuerpos desrealizados, vidas ya negadas. El referente

ausente, para Adams, funciona de modo análogo en la subordinación de los otros humanos subalternizados: por ejemplo, las mujeres, si se codifican como cuerpos violables, se elimina en el lenguaje “el hecho de que otra persona está actuando como sujeto/agente/autor de la violencia” (ADAMS, 1991, p. 136). Por otro lado, los animales no humanos se convierten en referentes ausentes cuando se utilizan como metáforas de la experiencia humana de subordinación (ADAMS, 2000, p. 53)¹⁰.

Por ese motivo Adams complejiza la “cuadrícula de especies” propuesta por Wolfe, a saber, su concepción de que necesitamos pensar en términos más complejos que el dualismo humano/animal para cuestionar la metafísica dominante. Al respecto, en *Animal Rites* el autor identifica cuatro términos: humano humanizado, humano animalizado, animal humanizado, animal animalizado (WOLFE, 2003, p. 101). Por un lado, en la cultura occidental “el humano humanizado ha sido el hombre blanco, con derecho a voto, dueño de la propiedad” (ADAMS, 2017, p. 91), mientras los humanos animalizados son los cuerpos subalternos que no responden a dicho ideal. Por otro lado, los animales humanizados son los denominados ‘animales de compañía’, eximidos del régimen sacrificial, en contraste con los ‘animales animalizados’ de las granjas industriales, bioterios, zoológicos, circos. Sin embargo, Adams señala que dicho cuadro pierde de vista las categorías de sexo/género que operan en el dispositivo especista. Es preciso añadir, a su juicio, las categorías de mujer animalizada y animal feminizado para visibilizar las categorías de género que operan en las relaciones con los otros animales y la manera en que las actitudes especistas influyen en el trato hacia las ‘mujeres’. Con ello, el análisis de Adams visibiliza que, entre las especies animales, las clasificadas como ‘hembras’, viven sus vidas bajo el máximo sometimiento para la producción de lácteos y huevos, siendo forzadas justamente al trabajo de reproducción, lo cual convoca a atender a los dispositivos de engenerización volcados sobre los demás animales.

Ahora bien, a pesar de que es posible identificar una tendencia dominante que reduce sujetos feminizados, cuerpos no-normativos y animales a corporalidades subordinadas, cabe notar que el trabajo de Adams, al inscribirse en la tradición feminista radical, asume una visión binaria de las categorías de hombres y mujeres, al tiempo que

¹⁰ Por lo dicho hasta aquí son claras las resonancias entre algunas tesis sostenidas por Adams con ciertos desarrollos en torno a la cuestión animal presentes en la obra de Derrida, particularmente entre la noción de “política sexual de la carne” y el concepto derridiano de “carno-falocentrismo”. Se trata de nociones que abordan ciertas tendencias que caracterizan la constitución del sujeto propiamente humano, a la vez que sugieren posibles vínculos entre apuestas políticas de transformación social (Cfr. ADAMS & CALARCO, 2016, p. 31-53).

incluye argumentos contra la pornografía y el trabajo sexual (HAMILTON, 2016). Se considerarán a continuación ambos presupuestos.

En primer lugar, al sostener un esquema dualista donde los hombres aparecen vinculados al consumo de ‘carne’, sea real o simbólicamente, mientras las mujeres y los animales aparecen como objetos de consumo, la autora invisibiliza a otras identidades no normativas (mujeres trans, hombres trans y otros modos de habitar el sexo/género). En efecto, para Adams el sistema de género está implícito en las relaciones humanas/animales (ADAMS, 2016, p 46), debido a que la ingesta de carne es vinculada de forma unívoca a la masculinidad e incluso al buen desarrollo intelectual, mientras la dieta basada en vegetales ha sido asociada a lo femenino, a la debilidad física y a la falta de ‘desarrollo’ intelectual de los pueblos no occidentales. Sin embargo, al asociar el consumo de carne a ‘masculinidad’ en términos universales, el análisis de Adams pierde de vista que dicha distribución diferencial de los ‘alimentos’ supone una normalización sexo-genérica de los cuerpos, donde lo que está en juego es la reiteración de la norma masculina cisgénero, blanca y heterosexual¹¹. Es la virilidad concebida en dichas coordenadas hegemónicas la que se construye en la cultura occidental, y no de forma universal, como estrechamente ligada “al consumo de carne y el control de otros cuerpos” (ADAMS, 2016, p 46). En suma, el enfoque de Adams no considera a las masculinidades no normativas, es decir, trans, no binarias o lésbicas, entre otras, que puedan establecer relaciones diferenciales con el consumo de carne, al tiempo que su trabajo asume que las mujeres son un grupo indiferenciado, convirtiendo así al género, en la unidad primaria para analizar las relaciones de poder (Cfr. DECKHA, 2012)¹².

En segundo lugar, como argumenta Hamilton, al sostener que existe una continuidad entre el ciclo de objetivación, fragmentación y consumo de las mujeres, y el descuartizamiento y desmembramiento de los animales, Adams se basa un enfoque anti-pornográfico y anti-trabajo sexual que silencia la agencia de las trabajadoras sexuales¹³. Al esencializar de este modo la experiencia de todas las mujeres, Adams utiliza la vida de

¹¹ Rasmus R. Simonsen ha argumentado que rechazar la carne no solamente implica tomar una posición en contra de la cultura patriarcal: también es, en ciertos contextos, una manera de resistir a la heteronormatividad (SIMONSEN, 2012, p. 51-81).

¹² Respecto al cissexismo de Adams véase HAMMER (2010a, 2010b)

¹³ Carrie Hamilton se hace eco de las palabras de Mirha-Soleil Ross para cuestionar los argumentos de Adams: “Si alguien va a empezar a escribir artículos y a desarrollar teorías que vinculen la carne con la pornografía y la prostitución y la llamada objetivación de los cuerpos de las mujeres, entonces insisto en que nosotras -como prostitutas y trabajadoras sexuales- seamos las primeras en ser consultadas sobre estos temas” (ROSS citado en VAUGHN, 2003).

las trabajadoras sexuales como un medio retórico para sus propios fines teóricos altamente abstractos (HAMMER, 2011). En compañía Hamilton, podemos afirmar que su argumento en contra del trabajo sexual va en oposición de cierta “superposición entre la defensa de las trabajadoras sexuales y la defensa de los animales” en ciertos círculos de activistas (HAMILTON, 2016, p. 113). De ahí la necesidad de “contar otras historias feministas veganas” (HAMILTON, 2016, p. 113) que no presupongan la norma de la mujer cisgénero blanca, de clase media, adulta, delgada y heterosexual. Como dice Butler, “la crítica feminista debe explicar las afirmaciones totalizadoras de una economía significativa masculinista, pero también debe ser autocrítica respecto de las acciones totalizadoras del feminismo” (BUTLER, 2007, p. 66).

Para decirlo en pocas palabras: si el feminismo antiespecista asume la identidad y la universalidad del sujeto ‘mujeres’, deja sin cuestionar múltiples exclusiones. Por eso son necesarios abordajes interseccionales que tomen a la identidad de género, la orientación sexual, la ubicación geopolítica, la raza y la clase, entre otras, para cuestionar la estructuración de la opresión basada en la especie. Resuenan aquí las palabras de Preciado:

Mientras la retórica de la violencia de género infiltra los medios de comunicación invitándonos a seguir imaginando el feminismo como un discurso político articulado en torno a la oposición dialéctica entre los hombres (del lado de la dominación) y las mujeres (del lado de las víctimas), el feminismo contemporáneo, sin duda uno de los dominios teóricos y prácticos sometidos a mayor transformación y crítica reflexiva desde los años setenta, no deja de inventar imaginarios políticos y de crear estrategias de acción que ponen en cuestión aquello que parece más obvio: que el sujeto político del feminismo sean las mujeres. Es decir, las mujeres entendidas como una realidad biológica predefinida, pero, sobre todo, las mujeres como deben ser, blancas, heterosexuales, sumisas y de clase media. Emergen de este cuestionamiento nuevos feminismos de multitudes, feminismos para los monstruos, proyectos de transformación colectiva para el siglo XXI. Estos feminismos disidentes se hacen visibles a partir de los años ochenta cuando, en sucesivas oleadas críticas, los sujetos excluidos por el feminismo biempensante comienzan a criticar los procesos de purificación y la represión de sus proyectos revolucionarios que han conducido hasta un feminismo gris, normativo y puritano que ve en las diferencias culturales, sexuales o políticas amenazas a su ideal heterosexual y eurocéntrico de mujer. Se trata de lo que podríamos llamar con la lúcida expresión de Virginie Despentes el despertar crítico del "proletariado del feminismo", cuyos malos sujetos son las putas, las lesbianas, las violadas, las marimachos, los y las transexuales, las mujeres que no son blancas, las musulmanas... en definitiva, casi todos nosotros (PRECIADO, 2016, p. 263).

Finalmente, autoras como Greta Gaard (1999) y Catriona Mortimer-Sandilands (2011), han problematizado el presupuesto heterosexual de diversas corrientes ecofeministas, señalando la necesidad de dismantelar la “naturalización de la heterosexualidad”, la “heterosexualización de la naturaleza”¹⁴, así como la presuposición del dimorfismo sexual. Dicho cuestionamiento es una tarea urgente para los antiespecismos, pues las experimentaciones científicas y otros modos de explotación animal, tienen como supuesto el régimen heterosexual, así como el determinismo biológico del binomio macho-hembra en el mundo ‘animal’ (ÁVILA, 2011, p. 8). De ahí la importancia de pensar animalismos transfeministas que problematicen cómo la naturalización del dimorfismo sexual y la presuposición de la heterosexualidad han sido funcionales a la normalización y la explotación de los vivientes animales. También es importante que aborden los modos en que las sociedades occidentales han deshumanizado a aquellos cuerpos que no responden a las rígidas normas de lo cis-hetero-patriarcal. En palabras de Preciado: “Se trata de volver a poner en cuestión la epistemología binaria y la naturalización de los géneros, al afirmar que existe una multiplicidad irreductible de sexos, géneros y sexualidades” (PRECIADO, 2018), es decir, la cuestión es resistir a las normas que trazan los límites del reconocimiento, para así apostar por mundos más habitables.

V. Alianzas multiespecies

Dicen capital humano. Decimos alianza multiespecies.

Paul B. Preciado¹⁵, “Decimos revolución” (2013, p.10)

En manada, cada perra es capaz de morder, de organizarse para vivir fuera del hogar.

Paul B. Preciado y Virginie Despentes, “Prólogo”. En: *Devenir Perra* (2009, p. 10)

¹⁴ Para Alice Gabriel si el ecofeminismo tiene como una de sus tareas ampliar su capacidad de diagnóstico interseccional, para pensar y actuar teniendo en cuenta el cruce entre las diferentes opresiones, el ecofeminismo ha de ser *queer* (GABRIEL, 2011, p.167-174.)

¹⁵ Dice Preciado (2015): “Por mi parte, yo he empezado el año pidiendo a mis amigos cercanos, pero también a aquellos que no me conocen, que cambien el nombre femenino que me fue asignado en el nacimiento por otro nombre. Una deconstrucción, una revolución, un salto sin red, otro duelo. Beatriz es Paul.” Por ese motivo sus textos anteriores a 2015 serán referenciados como Paul B. Preciado.

Giorgio Agamben (2006) indicó que la política occidental es co-originariamente biopolítica, pues establece cesuras sobre la base de las vidas que se “hacen vivir” (*bios*) frente a las que pueden matarse (*zoê*). En otros términos: la política occidental supone un ejercicio de administración sobre la vida, definido por la ‘sub-humanización’ de determinados cuerpos que son ubicados en posiciones de vulnerabilidad. La distribución diferencial de la precariedad, como ha mostrado Butler (2002, 2004, 2009), funciona produciendo ‘cuerpos que importan’, vidas que gozan de protecciones, frente a aquellos que no importan, esto es, vidas que pueden ser sacrificadas para asegurar el mantenimiento de la comunidad política. Es justamente la condición de ser ‘cuerpos desechables’ una de las razones que han posibilitado tejer diversas alianzas entre los feminismos, las apuestas en torno a la disidencia sexo-genérica, las perspectivas animalistas y las antiespecistas. En resonancia con lo aquí dicho Preciado afirma lo siguiente:

Somos los jacobinos negros y maricas, las bolleras rojas, los desahuciados verdes, somos los trans sin papeles, los animales de laboratorio y de los mataderos, los trabajadores y trabajadoras informático-sexuales, putones diversos funcionales, somos los sin tierra, los migrantes, los autistas, los que sufrimos de déficit de atención, exceso de tirosina, falta de serotonina, somos los que tenemos demasiada grasa, los discapacitados, los viejos en situación precaria. Somos la diáspora rabiosa. Somos los reproductores fracasados de la tierra, los cuerpos imposibles de rentabilizar para la economía del conocimiento (PRECIADO, 2013, p. 12).

Es menester, pues, establecer alianzas oblicuas entre todas aquellas formas de vida desechadas por la ficción humanista. Apostar por otros modos de habitar lo común entre cuerpos y por otras políticas de lo viviente que no reproduzcan esa “matriz inmunitaria y sistemáticamente violenta del individuo (neo)liberal, capitalista, propietario, su cuerpo privatizado y conyugalizado” (GIORGI, 2014, p. 41). Si, como indica Butler, las concepciones normativas de lo humano producen, a través de diversos procesos de subordinación, una multitud de “vidas inhabitables” (BUTLER, 2004, p. 17), el reconocimiento de la vulnerabilidad común puede ser un punto de partida para dismantelar la ficción del sujeto autónomo, en tanto la precariedad señala la exposición recíproca, ese existir fuera de sí, en relación con los otros de quienes dependemos para

existir (GIORGI, 2017, p. 7-11): la supuesta independencia del Sujeto soberano es refutada por los históricos Otros del ideal humanista¹⁶.

En *Marcos de guerra* (2009) Butler utiliza el término *precarity* (precaridad) diferenciándolo de *precariousness* (precariedad) a fin de sostener que, aunque toda la vida corporal sea vulnerable a la violencia, existe un cuidado diferencial de la vida de acuerdo con marcos de reconocimiento que diferencian entre vidas habitables e inhabitables. *Precairity*, entonces, refiere a aquella condición “políticamente inducida” por la cual ciertas poblaciones “están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (2009, p. 46). De este modo, la filósofa feminista argumenta que la conexión de las vidas en base a su exposición diferencial a la precariedad es un lugar privilegiado para pensar alianzas ético-políticas. En sus palabras: “la precariedad -ese término generalizado y, en cierto sentido, mediador- podría operar, está operando ya, como un campo en donde se pueden establecer alianzas entre ciertos grupos que, aparte de ser considerados desechables, no tienen mucho más en común” (BUTLER, 2017, p. 34). La precaridad nombra la condición de subordinación compartida por aquellos que no responden a las ‘normas de lo humano’, es decir, aquellos cuerpos marcados por la subalternidad: animales no humanos, maricas, lesbianas, mujeres cis y trans, cuerpos empobrecidos, racializados, entre otros.

Las alianzas que partan de la premisa de la interdependencia y de la vulnerabilidad común invitarían a procesos de resistencia contra aquellos dispositivos normalizadores, a fin de tejer redes que enfrenten los regímenes de subordinación que sentencian las jerarquías sobre lo viviente. De acuerdo con Preciado, nuestra mayor urgencia no es defender lo que somos, “sino rechazarlo, des-identificarnos de la coerción política que nos fuerza a desear la norma y a repetirla. Nuestra *praxis* productiva es desobedecer las normas de género y sexuales” (PRECIADO, 2018), lo cual conllevaría, además, desobedecer las normas de lo humano, horadar el presupuesto de la especie como norma de reconocimiento. De ahí que sea urgente reflexionar sobre el lugar transversal que ocupa la deconstrucción de ‘lo animal’, para dismantelar la maquinaria humanista, interrogando tanto las normas sexo-genéricas, así como, en términos más generales, las cesuras biopolíticas que definen modos de vida legítimos e ilegítimos.

Asimismo, la deconstrucción del dispositivo de lo humano no implica solamente horadar las distribuciones diferenciales, sino también poner en juego apuestas ético-

¹⁶ Para este tema remito a GONZÁLEZ, ÁVILA & GÓMEZ (2017).

políticas alternativas que potencien las alianzas multiespecies: modos de lo común hospitalarios y habitables en los que no hay una propiedad que delimite un espacio de lo común, sino la promesa de construir otros modos de existir con y entre los otros en la diferencia radical (GONZÁLEZ, 2019). Las alianzas multiespecies, como las denomina Preciado, convocan a otras formas de tejer el espacio de lo común, a la reinención de otros mundos, donde sean posibles espacios de cuidado que conduzcan a la redistribución de la precariedad colectiva. Es en esas apuestas, por alianzas, ensamblajes y agenciamientos entre formas de vida, que será posible reconfigurar redes de interdependencia que socaven la norma humana: su producción especista, capacitista, racista y cisheteropatriarcal. El animalismo nos arroja, entonces, al tiempo de lo *imposible*:

El cambio necesario es tan profundo que parece imposible. Tan profundo que es inimaginable. Pero lo imposible es lo que viene. Y lo inimaginable es lo debido. ¿Qué fue más imposible o más inimaginable: el esclavismo o su abolición? El tiempo del animalismo es el tiempo de lo imposible y de lo inimaginable. Nuestro tiempo: el único que tenemos (PRECIADO, 2014).

Referencias

- ADAMS, Carol & CALARCO, Matthew. “Derrida and *The Sexual Politics of Meat*”. En: POTTS, Annie (Ed.) **Meat Culture**, Leiden: Brill, 2016, p. 31-53.
- ADAMS, Carol, “The social construction of edible bodies and humans as predators. Ecofeminism and the eating of animals”. **Hypathia**, No. 6, 1991, p. 134-137.
- ADAMS, Carol. **The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory**. New York: Continuum, 2000.
- _____. “Proteína feminizada: significado, representaciones e implicancias”. En: ANDREATTA, María; PEZZETTA, Silvina; RINCÓN, Eduardo. (Eds.). **Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla**. La Plata: ELECA, 2017, p. 72-97.
- _____. **La política sexual de la carne**. Una teoría crítica feminista vegetariana. Madrid: ochodoscuatro ediciones. 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer I El poder soberano y la nuda vida**. Valencia: Pretextos, 2003.
- _____. **Lo abierto**. El hombre y el animal. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- ÁVILA GAITÁN, Iván Darío. “‘Animales’, ‘Humanos’, ‘Mujeres’ y Otras Ficciones”. **Antroposmoderno**, 2011. Disponible en: [<https://drive.google.com/file/d/0B-y5KF1dSBZ4aEJBVjMxOGxKV28/view>]

_____. “El cuidado feminista como biopolítica afirmativa”. En: **Memorias de las mesas de trabajo del Seminario Internacional Género y Cuidado: Teorías escenarios y políticas**. Bogotá, 2015, p. 60-78.

_____. "De La Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa (seguido de Ética, política y animalismo)" En: **La cuestión animal(ista)**. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2016, p. 47-74.

_____. **De la isla del Doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político**. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2013.

BRAIDOTTI, Rosi. “Four Theses on Posthuman Feminism”. En: GRUSIN, Richard (ed.). **Anthropocene Feminism**. London: University of Minnesota Press, 2017, p. 21-48.

_____. “Lo posthumano no es enemigo de lo humano”. Entrevista realizada por Eva Muñoz. **Revista de Occidente**. N°426, 2016, p. 101-114.

_____. **Metamorfosis**. Hacia una teoría materialista del devenir. Madrid: Akal, 2005.

_____. **Transposiciones**. Sobre la ética nómada. Barcelona: Gedisa. 2009, p. 191.

_____. **Lo posthumano**. Barcelona: Gedisa, 2015.

BUTLER, Judith. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. **El género en disputa**. Barcelona, Paidós, 2007.

_____. **Cuerpos aliados y lucha política**. Hacia una teoría performativa de la asamblea. Barcelona: Paidós, 2017.

_____. **Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"**. Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. **Marcos de guerra**. Las vidas lloradas. Buenos Aires: Paidós, 2009

_____. **Vida precaria**. El poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós. 2004.

COBO Bedia, Rosa. **Aproximaciones a la Teoría Crítica Feminista**. Lima: CLADEM, 2014

COLAIZZI, Giulia (Ed.). **Feminismo y teoría del discurso**. Madrid: Cátedra, 1990, p. 14-15.

CY LECERF Maulpoix & LE DONNE Margaux, "Sensibilités climatiques entre mouvances écoféministes et queer". **Multitudes**. 2017/2 (67), p. 66-74.

DECKHA, Maneesha. “Toward a postcolonial, posthumanist feminist theory: Centralizing race and culture in feminist work on nonhuman animals”. **Hypatia**. 27 (3), 5, 2012, p. 27-54.

DERRIDA, Jacques. **Force de loi**. Le “fondement mystique de l’autorité”. Paris : Galilée, 1994.

_____. “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, entrevistado por J-L. Nancy. **Pensamiento de los confines**. 2005, n. ° 17, p. 151-176.

_____. **El animal que luego estoy si(gui)endo**. Madrid: Trotta, 2008.

DUTKIEWICZ, Jan. "Postmodernism, Politics, and Pigs". **PhaenEx: Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture**. 8(2), 2013, p. 296-307.

EDITORIAL del Dossier: "Feminismos, género(s) y anti-especismo". **Revista latinoamericana de estudios críticos animales**. Año 3 Volumen II, 2016, La Plata, p. 10-16.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II**, París: Gallimard, 1994.

_____. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard, 1966.

GAARD, Greta. "Ecofeminism revisited: rejecting essentialism and re-placing species in a materialist feminist environmentalism". **Feminist Formations**. 23(2), 2011, p. 26–53.

_____. "Rumo ao ecofeminismo queer". **Estudos feministas**. v. 7 (n. 1-2), 1999, p. 197-223.

_____. **Ecofeminism: Women, Animals, Nature**. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

GABRIEL, Alice. "Ecofeminismo e ecologias queer: uma apresentação". **Estudos Feministas**. vol.19, n.1, 2011, p.167-174.

GIORGI, Gabriel. "Especies Especiales". **Página 12**. Suplemento Soy, 24 de abril de 2015. Recuperado de: www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-3950-2015-04-24.html

_____. "La lección animal: pedagogías queer". **BOLETIN/17 del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria**. Diciembre de 2013, p. 1-40.

_____. "La vida impropia. Historia de mataderos". **BOLETIN/16 del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria**. Diciembre de 2011, p. 1-22.

_____. "Prólogo". En: DAHBAR, María Victoria; CANSECO, Alberto (beto) & SONG, Emma (Ed.) **¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?** Usos de Judith Butler. Córdoba: Sexualidades Doctas 2017, p. 7-11.

_____. **Formas comunes**. Animalidad, cultura y biopolítica. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.

GONZÁLEZ, Anahí Gabriela & ÁVILA GAITÁN, Iván. "Resistencia animal, ética, perspectivismo y políticas de subversión". **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**. La Plata, Año I, Vol I, 2014, p. 35-50.

_____. "Cuerpos (animales) que importan. Apuntes provisionarios sobre la muerte del Hombre". **Anacronismo e irrupción**. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna. Vol. 8, núm. 15, 2018. Recuperado de: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/2814>

_____. "Lo animal como lugar de resistencia ante la trama sacrificial de la filosofía". **Ágora: Papeles de filosofía**. Vol. 38, N° 1, 2019, p. 101-122. Recuperado de: www.usc.es/revistas/index.php/agora/article/view/4563

GONZÁLEZ, Anahí; ÁVILA, Iván & GÓMEZ Jannia. "Devenires del cuidado: materialismo inmanente, afecto y hospitalidad". En: NAVARRO, Alexandra & GONZÁLEZ, Anahí Gabriela (Ed.). **Es tiempo de coexistir: Perspectivas, debates y**

otras provocaciones en torno a los animales no humanos. La Plata: LECA, 2017, p. 146-159. [Disponible en: <http://bit.ly/coexistir>]

GRUEN, Lori & WEIL, Kary. "Animal Others: Editors' Introduction". **Hypatia**. 27(3), 2012, p. 477-487.

HAMILTON, Carrie. "Sex, Work, Meat: The Feminist Politics of Veganism". **Feminist Review**. 114(1), 2016, p. 112-129.

HAMMER, Ida. "The biotic woman: Talking about transphobia and ecofeminism with Ida Hammer". 19 de Febrero de 2010a, Recuperado de: <https://www.bitchmedia.org/post/the-biotic-woman-talking-about-transphobia-and-ecofeminism-with-ida-hammer>

_____. "The oppression of universal assumptions: Rhetoric vs. Reality". 11 de marzo de 2011. Recuperado de: <http://veganideal.mayfirst.org/content/oppression-universal-assumptions-rhetoric-vs-reality>

_____. The sexual politics of Carol J. Adams. 17 de Mayo de 2010b. Recuperado de: <http://veganideal.mayfirst.org/content/sexual-politics-carol-j-adams>

HARAWAY, Donna. "Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco". **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**. Año III Vol. 1, 2016, p. 15-26.

_____. **Ciencia, cyborgs y mujeres**. La reinención de la naturaleza. Madrid: Cátedra, 1995.

LUGONES, María. "Colonialidad y Género". En: **Tabula Rasa**. Revista de Humanidades. No. 9, julio-diciembre 2008, p. 73-101.

MATTIO, Eduardo. "Vulnerabilidad, normas de género y violencia estatal: ontología social y política sexual en la última Judith Butler". **Pensamento plural**. n. 7, julio/diciembre, 2010, p. 159-172.

MORTIMER-SANDILANDS, Catriona. "Paixões desnaturadas? Notas para uma ecologia queer". **Revista Estudos Feministas**. 19 (1), 2011, p.175-195. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2011000100014>

PLUMWOOD, Val. **Feminism and the Mastery of Nature**. London: Routledge, 1993.

PRECIADO Paul B. "Catalunia trans". **Parole de Queer**. 2015. Recuperado de en: <http://paroledequeer.blogspot.com.br/2015/01/catalunya-trans-por-paul-b-preciado.html>.

PRECIADO, Paul B. & DESPENTES, Virginie. "Prólogo". En: ZIGA, Itziar. **Devenir Perra**. Barcelona: Melusina, 2009.

PRECIADO, Paul B. **Testo Yonqui**. Sexo, drogas y biopolítica. Buenos Aires, Paidós, 2016.

_____. "Decimos revolución". En: SOLÁ, Miriam & URKO, Elena (Ed.). **Transfeminismos**. Epistemes, fricciones y flujos. Txalaparta: Tafalla, 2013.

_____. "Le féminisme n'est pas un humanisme". **Libération**. 26 de septiembre de 2014. Recuperado de: www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309

_____. "Lettre d'un homme trans à l'ancien régime sexuel". **Libération**. 16 de enero del 2018. Recuperado de: www.liberation.fr/debats/2018/01/16/lettre-d-un-homme-trans-a-l-ancien-regime-sexuel_1622879

RUBIN, Gayle. "The Traffic in Women". En: REITER, Ravna (ed.). **Toward an Anthropology of Women**. Nueva York: Monthly Review, 1975, p. 157-210.

SHOCK, Susy. "Hojarascas", con fotografías de "M.A.f.I.A.". Buenos Aires: Editorial Muchas Nueces, 2017.

SIMONSEN, Rasmus R. "A Queer Vegan Manifesto". **Journal of Critical Animal Studies**. Volume 10, Issue 3, 2012, p. 51-81.

VAUGHAN, Claudette. "Shaking things up: 'Queer rights/animal rights'". Mirha-Soleil Ross entrevistada por Claudette Vaughn". **Vegan Voice**. 2003. September-November, reimpreso en *Satya*, October. Disponible en: <http://www.satyamag.com/oct03/ross.html>

VIGOYA, Mara Viveros. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". **Debate Feminista**. 52 (2016), p. 1-17.

WADIWEL, Dinesh Joseph. "Like One Who is Bringing his Own Hide to Market", **Angelaki**. 21:2, 2016, p. 65-82.

WARREN, J. Karen. **Ecological Feminism**. Londres y Nueva York: Routledge, 1994.

WOLFE, Cary. **Animal Rites**. American Culture, the Discourse of Species and Posthumanist Theory. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

YELIN, Julieta. "Para una teoría literaria posthumanista. La crítica en la trama de debates sobre la cuestión animal". **E-misférica**. Nueva York, vol. 10, 2013, p. 1-92.

Recebido em: 25 de junho de 2019.

Aprovado em: 03 de dezembro de 2019.

A SELVAGERIA DAS MULTIDÕES: GÊNERO, PSICOLOGIA E TEORIA PÓS- COLONIAL LATINO- AMERICANA

DOI: 10.5935/2177-6644.20190020

THE SAVAGERY OF THE CROWDS:
GENDER, PSYCHOLOGY AND
LATIN AMERICAN POSTCOLONIAL
THEORY

LA SELVAGERIA DE LAS
MULTITUDES: GÉNERO,
PSICOLOGIA Y LA TEORIA
POSCOLONIAL
LATINOAMERICANA

Fernando Bagiotto Botton *

Resumo: São as massas femininas? Por meio de uma articulação teórica de confrontação política, colocaremos pontos de interconexão entre a teoria da psicologia das massas, criticando sua transversalidade com elementos de misoginia e de eurocentrismo. Num segundo momento, trabalharemos com as formas pelas quais o feminismo latino-americanista pós/de colonial de fins do século XX reverteu a polaridade de gênero leboniana bem como suas hierarquias políticas.

Palavras-chave: Massas. Feminismo. Gênero. Pós-colonialismo.

Abstract: Are the masses feminine? Through a theoretical articulation of political confrontation, we will put points of interconnection between the theory of mass psychology, criticizing its transversality with elements of misogyny and eurocentrism. In a second moment, we will work with the ways in which post-colonial Latin American feminism of the late twentieth century reversed the lebon's gender polarity as well as its political hierarchies.

Keyword: Masses. Feminism. Gender. Postcolonialism.

Resumen: ¿Son las masas femeninas? A través de una articulación teórica de confrontación política, pondremos puntos de interconexión entre la teoría de la psicología de masas, criticando su transversalidad con elementos de misoginia y eurocentrismo. En un segundo momento, trabajaremos con las formas en que el feminismo latinoamericano poscolonial de finales del siglo XX revirtió la polaridad de género lebonianas, así como sus jerarquías políticas.

Palabras-clave: Masas. Feminismo. Género. Poscolonialismo.

* Professor adjunto e Coordenador do curso de História da Universidade Estadual do Piauí – Campus Parnaíba. Doutor em história pela Universidade Federal do Paraná e Universidad de Buenos Aires. Pós-doutor pela UNICENTRO. O presente trabalho foi resultado da pesquisa realizada no Estágio de Pós-Doutorado PNPd com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Email: fernandobotton@phb.uespi.br

O conceito de *massas* num contexto de colonialidade

Analisando a revolucionária *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* de 1789 pode-se concordar, pacificamente, com o fato de que pela primeira vez os direitos fundamentais foram tratados sem distintivos classistas por um documento que operou como uma espécie de certidão de nascimento da contemporaneidade ocidental e sua pretensão de abrangência universal. Auge da modernidade, pela primeira vez traça-se uma perspectiva política extensível universalmente, a todos os povos de todos os confins planetários. Por outro lado, é válido concordar com Lynn Hunt quando atesta:

aqueles que com tanta confiança declaravam no final do século XVIII que os direitos são universais vieram a demonstrar que tinham algo muito menos inclusivo em mente. Não ficamos surpresos por eles considerarem que as crianças, os insanos, os prisioneiros ou os estrangeiros eram incapazes ou indignos de plena participação no processo político [...]. Mas eles também excluía aqueles sem propriedade, os escravos, os negros livres, em alguns casos as minorias religiosas e, sempre e por toda parte, as mulheres (HUNT, 2009, p. 21).

Notoriamente essa declaração universal, que não se afirmava dos direitos *humanos* mas dos direitos *do homem* fundamentaria as futuras cartas da ONU que reivindicam pretensa universalidade dos direitos, ao passo que apenas incluíram a defesa do direito das mulheres em seu estatuto apenas em 1979. Nesse sentido, temos de situar os séculos XIX e boa parte do XX como período de maior ascensão da noção jurídica e epistemológica universal de Direitos Humanos, ao mesmo tempo em que seguia excetuando-se as minorias e as mulheres de tal universalidade (simultâneo às maiores tragédias humanitárias e mais sangrentas guerras mundiais). Gostariamos de ressaltar como fundamental para compreendermos as discussões aqui levantadas a noção de *universalidade*, lançada no ápice do iluminismo europeu de fins do século XVIII, argumento que simultaneamente que fundamentará a exploração das majoritárias minorias (pobres, mulheres, loucos, presidiários, crianças, doentes) pelas minoritárias majorias (homens brancos, europeus, burgueses e esclarecidos) e dos povos não-europeus pelos metropolitanos. O argumento principal é justamente de que há um fardo civilizacional universal apregoado pelo *homem* europeu que lhe dá a missão de ampliar os direitos universais e o humanismo iluminista frente às escuridões do mundo incivilizado e das barbáries que ocorrem também no universo metropolitano europeu.

Se na esfera externa à Europa a colonização ampliou seus tentáculos à tal ponto de apenas a coroa britânica dominar um terço da extensão terrestre mundial, na esfera interna vemos o surgimento de novos conflitos que passam a ser cozidos nesse caldeirão contextual oitocentista. É no seio do contexto de reestruturação social propiciada pelo acontecimento fundante convencionalmente chamado de *Revolução Francesa* que ascendeu simultaneamente a *burguesia* como classe dominante e o *operariado* como um antagonista historicamente constituído, causador de levantes, insurreições, boicotes, greves, motins, barricadas, sabotagens e quebras de maquinarias produtivas no decorrer dos séculos XIX e XX, especialmente no *velho continente*. Não é por acaso que Marx e Engels escrevem seus manifestos em meio a esse cenário cultural. Mesmo que se apregoassem não mais a tarefa de interpretar o mundo, mas de muda-lo (MARX, 2007), os autores estavam bastante submersos em seus contextos históricos para se privarem ao incontornável ato de interpretá-lo, uma vez que apenas se transforma algo que se compreende interpretativamente. Se seus pensamentos reinventaram a revolução, as revoluções simultâneas a eles também impactaram profundamente seus pensamentos. O século XIX e o início do XX são, como bem define Hobsbawm, *a era das revoluções* (2015).

Num intuito reacionário frente a tais revoluções, levantes, escaramuças e sabotagens consideradas pelas elites europeias como manifestações de pura barbárie e sublevação de maiorias sociais contra os pretensos progressos e belezas da modernidade burguesa lançou-se, já em fins do XIX, diversas teorias destinadas a criminalizar tais os levantes públicos, que passaram a definir e afirmar performativamente os contornos do conceito político de *massa*, compreendido como ator político bárbaro e irracional que moveriam tais manifestações sociais em escala mundial. Nesse sentido iminentes nomes da medicina-política da época como Cesare Lomboso, Enrico Ferri, dentre outros mesclaram o positivismo científico, o historicismo universalista historiográfico e a medicina higienista para propor a interpretação de que há efeitos psicológicos nas agrupações coletivas que as tornam organismos de pensamento distintos e perigosos. O mais conhecido nome dessa teorização foi o iminente intelectual francês Gustave Le Bon, até hoje estudado na psicologia como fundador da psicologia social e de muitas bases da ciência política amparada pelas ciências psicológicas. Publicado em 1885, seu livro *a Psicologia das massas* é uma das primeiras grandes obras modernas a se tornarem best-seller internacional, lida, traduzida e apreciada pro praticamente todas as línguas

editoráveis de sua época. Suas teses foram tão impactantes que marcaram o pensamento social de grande parte do século XX, inclusive as últimas fases do pensamento de Freud se basearam num diálogo crítico com o autor (MOSCOVICI, 2013). A premissa fundamental para o conceito de *massa* foi estabelecido por Le Bon da seguinte forma:

Desde o ponto de vista psicológico a expressão massa assume uma significação completamente diferente. Em determinadas circunstâncias, e apenas nelas, uma aglomeração de seres humanos adquire características novas e muito diferentes dos indivíduos que a compõem. A personalidade consciente se esfuma, os sentimentos e as ideias de todas as unidades se orientam em uma mesma direção. Se forma uma alma coletiva, indubitavelmente transitória, mas que apresenta características muito definidas. A coletividade se converte então naquilo que, na falta de outra expressão melhor, designarei como massa organizada ou, se preferível, masa psicológica. Forma u, só ser e está submetida à *lei da unidade mental das massas* (LE BON, 2005, p. 15) [T.do A. Grifos do autor].

Tal lei mental considera que, ao entrar em estado de massa o indivíduo perde sua racionalidade para entrar em um estágio semi-hipnótico em que prima a selvageria, a imponderância e a histeria coletiva, que só poderia ser controlada e comandada pela presença de um líder forte e hipnótico à subjugar as paixões dessa turba irracional.

Baseada em tais pre(con)ceitos, a *Psicologia das Multidões* estabeleceu uma escala de valoração entre os diversos tipos de massas, que mesmo sendo homogêneas, haveriam de variar de acordo com a *raça*. Nessa conformação política as *massas latinas* figuram como mais violentas, irracionais e indecorosas se comparadas às anglo-saxãs:

O autoritarismo e a intolerância são comuns em todas as categorias de massas, mas se apresentam em diversos graus. E aqui reaparece também a noção fundamental de *raça*, dominadora dos sentimentos e dos pensamentos dos homens. O autoritarismo e a intolerância estão desenvolvidos sobretudo nas massas latinas, até o ponto de ter destruído aquele sentimento de independência individual que é tão acentuado entre os anglo-saxões (2005, p. 29) (T.do A.).

Por meio desse argumento que interconecta *raça* e política, muito ao sabor das teorias oitocentistas, as massas latinas seriam completamente incapazes de raciocínio, vontade ou autonomia, nem mesmo em prol de sua própria liberdade, pelo contrário, haveriam de submeter-se a um poder despótico:

Respeitam a força e não lhes impressiona a bondade, considerada simplesmente como uma forma de debilidade. Suas simpatias jamais se orientaram aos chefes paternais, mas aos tiranos lhes vem dominando vigorosamente. [...] o tipo de herói querido pelas massas terá sempre a estrutura de um César. Seduz-lhes sua pompa, sua autoridade lhes amedronta e seu sabre lhes atemoriza (2005, p. 29) [T. do A.].

No interior da formulação racista se aloja um posicionamento misógino que articula metaforicamente a irracionalidade das massas latinas ao elemento feminino, também considerado desprovido de pensamento racional. Nesse sentido, Moscovici pontua que esse recurso não trata apenas de uma figura de linguagem retórica, antes disso, é um fundamento de sustentação de toda a estrutura teórica da Psicologia das Massas:

Chegamos a uma ideia central da psicologia das multidões. Inconstância, crueldade, variações bruscas de humor, em que nos fazem pensar? Em que senão na mulher? [...] Dessas características qualificadas geralmente como femininas, pode-se tirar, pois, uma conclusão que parece resistente ao passar do tempo: a multidão é mulher. Seu suposto caráter emotivo e caprichoso, lunático e veleidoso, à prepara para a sugestão, do mesmo modo que sua passividade, sua submissão tradicional, sua resistência à dor lhe predispõe, à devoção. É cortesã e guardiã do lar, a amante que se conquista e a noiva que se contrai matrimônio (MOSCOVICI, 2013, p. 142).

O elemento misógino da política, não raro presente nas declarações de grandes líderes da época¹, pode ser constatado em diversas passagens de Le Bon: “geralmente, estes reconhecimentos [irracionais] são realizados por mulheres e crianças, isto é: precisamente pelos seres mais impressionáveis. Demonstram o pouco valor que podem ter estes testemunhos em assuntos judiciais” (LE BON, 2005, p. 26). Quanto ao sentimentalismo extremo e as emoções sem ponderação também se traçam paralelos entre mulheres e massas: “A simplicidade e o exagero dos sentimentos das massas os preservam da dúvida e da incerteza. Igual que as mulheres, tendem imediatamente aos extremos. La suspeita enunciada se transforma de maneira imediata em evidencia indiscutível” (LE BON, 2005, p. 27). Por meio dos traços e características psicológicas de descontrole, veleidade, impressionabilidade se travou a conexão entre as massas-

¹ Moscovici aponta que essa articulação massas-mulheres não era uma invenção leboniana “Napoleón las describía como emperador-amante: ‘Yo no tengo más que una pasión, más que una amante: Francia. Yo me acuesto con ella’ [...] la asociación de la mujer, de la multitud y del desorden es otra contante de poca en boca, del rumor político y literario” (2013, p. 143).

mulheres, a partir da insígnia de carência ou falta de personalidade. A consequência óbvia para tais constatações é a absoluta impossibilidade de se conceber uma mulher em posto de liderança, ou sua inversão, um líder afeminado, pois são portadores de características impróprias aos postos de poder, pelo contrário, todos os atributos que legam *personalidade* ao chefe devem ser exclusivamente masculinos.

Por meio desta leitura compreendemos que desde o texto inaugurador da *Psicologia das Massas* de 1885, política imperial e gênero já estavam interseccionados e hierarquizados na mesma trama teórica. Não podemos desvincular a teoria leboniana do contexto imperialista e universalista em que o autor escrevia. Nessa ocasião França, Inglaterra e Alemanha colonizavam mais da metade dos territórios humanamente habitados do planeta terra, afirmar a selvageria das massas latinas, africanas e orientais demonstrava três estratégias políticas. A primeira, e já explicitada, refere-se a uma misoginia profunda que qualifica o elemento feminino como justificativa óbvia e natural para a submissão, a irracionalidade e a selvageria, devendo ser subjugada por um elemento masculino forte e racionalmente superior. A segunda, interna, seria de deslegitimar e desmerecer todos os movimentos de massa e populares de ascensão ao Estado ou questionamento dele, uma vez que estariam contagiadas pela falta de racionalidade e sem nenhum critério racional de discernimento moral entre o certo e o errado. A terceira, externa, seria de justificar o fato de que os *latinos, orientais e negros*, não por acaso aborígenes das colônias européias, seriam menos racionais e, também, hierarquicamente inferiores se comparados numa régua de racionalidade política, devendo ser dominados pela tutela e pelo hipnotismo notável dos grandes líderes franco-saxões a desvendarem suas psicologias e os dominarem de maneira efetiva e legítima, já que tais líderes são possuidores de saberes dos quais os latinos haveriam de ser carentes e demandantes.

Como questionamento a essas lógicas Aníbal Quijano (2005b) trabalha com a noção de *giro decolonial* lançado nos estudos latino-americanistas da última década do século XX e compreende a modernidade de Le Bon como fundada no processo de comunicação entre América e Europa, fundada justamente no período colonial, em seu estágio primário de colonização. Nesse sentido se coloca a crítica dupla, tanto da modernidade quando do eurocentrismo presente nos estudos que eclipsam o passado das comunidades aborígenes e as formulações culturais autóctones em oposição aos valores europeus. A decorrência disso é uma crítica ao *racismo*, conceito que segundo os teóricos

do grupo *Modernidad y Colonialidad* é fundado pela relação Europa-América e colonizadores-colonizados, justamente na justificativa da pretensa e auto-atribuída superioridade cultural dos primeiros com relação aos segundos (mesma superioridade que afirmava a irracionalidade feminina frente à masculina). Nesse mecanismo se sustenta contemporaneamente as estruturas de *colonialidade de poder* tal como estabelecidas nos primeiros e segundos ciclos de colonização e imperialismo, até alcançar os sistemas de controle e disciplinamento contemporâneos.

Nesse sentido podemos compreender que o elemento transversal é indispensável para compreender essa situação, uma vez que gênero, estruturas de poder econômicas e políticas, e subjetivações andam no mesmo sentido político e epistemológico. Desta forma a crítica pós-colonial, mesclada ao feminismo latino-americano nos permite realizar novas leituras e interpretações contemporâneas da teoria de Le Bom. Compreende-se que, tal como a própria experiência colonial se estende aos dias contemporâneos por meio daquilo que se concebe como a *colonialidade do saber*, também a configuração de liderança das massas irracionais e lideranças fortes segue atuando epistemologicamente no pretense desvelar das relações entre indivíduo/sociedade, de forma a estimular novas formas de liderança/condução/governo das massas baseadas em estruturas de poder com características misóginas e patriarcais experienciadas no decorrer do século XX. Ao mesmo passo, essa mesma estruturação dicotômica, hierárquica e pretensamente universalista de saber-poder também justificava a dominação da irracionalidade feminina pelo critério, rigor e cientificidade de uma *ciência dura* positivista e de uma ciência humanista-historicista, que se afirmam absolutamente masculinas e comprometidas com a expansão universal da racionalidade europeia.

Questionamentos feministas pós-coloniais

Tendo em vista, à partir de Wendy Brown (2002), que a constituição e estruturação da ciência política não excluía preceitos de gênero e masculinidade, nos questionamos à partir de uma leitura contemporânea (que parte de um local periférico no interior do nordeste brasileiro na segunda década do século XXI) se ainda é sustentado epistemologicamente e politicamente o argumento de que as *massas*, especialmente as latinas, são femininas. Caso considerarmos a resposta negativa, de que não é mais possível compreender as massas latinas como femininas, tal como defendia Le Bom, a

justificativa mais convincente não advém de avanços teóricos na área da psicologia social, da psicanálise (que fez grandes avanços e muitas crítica à Le Bom) ou da Ciência Política, mas, pelo contrário, das experiência políticas e epistemológicas do feminismo e dos estudos de gênero, especialmente daquele de autoria latina e pós-colonial.

Foi justamente nos anos 80 do século XX que se deu a conformação epistemológica de uma virada cultural, linguística e política acompanhada de acontecimentos mundiais de impacto dramático não apenas na sociedade, mas também na própria produção acadêmica como a ascensão da segunda onda do feminismo, dos movimentos de descolonização (tanto políticos quanto epistemológicos), dos movimentos de direitos dos afrodescendentes etc. Nesse contexto acontecimento intelectual oriundos de colônias europeias como Frantz Fanon (2008) da Martinica, Edward Said (2007) da Palestina e Ramón Grosfoguel (2008) de Porto Rico passaram a questionar a dominação epistemológica mundial em que os saberes-poderes eurocêntricos subjugavam politicamente as discussões acadêmicas do eixo sul do mundo por ocultarem-se por trás de uma manta de pretensão universalismo teórico. Nesse mesmo sentido mulheres feministas oriundas de colônias europeias como Gayatri Spivak (2010) da Índia e Audrey Geraldine Lorde estadunidense com pais migrantes da ilha de Granada, começavam a escrever para além dos muros das grandes universidades dos países economicamente desenvolvidos do eixo norte e passaram a questionar não apenas o caráter exploratório do imperialismo colonialista europeu, mas também suas intrínsecas reverberações de gênero, explicitando aquilo que já estava escancaradamente presente nas teses lebonianas: o fato da própria colonização/opressão ser justificada pelo pensamento colonialista pelo argumento de que as mulheres haveriam de ser irracionais, de que as massas seriam femininas, de que as colônias deveriam ser defloradas da mesma forma que mulheres impuras e indignas (MCCLINTOCK, 2010). Pela afirmação dessa nova onda feminista, de mares mais ao sul, tais associações metafóricas que articulavam as mulheres às colônias, às massas e à barbárie irracional não serviram como meras figuras de linguagens (que por si só já são poderosíssimas) mas também como sustentáculo da própria experiência de exploração colonial, corporal e cotidiana das mulheres em seus cotidianos coloniais. Nesse sentido os contextos patriarcais, misóginos e sociais das experiências femininas do eixo sul do mundo tornaram-se inéditas preocupações teóricas, políticas e culturais por aquilo que recentemente foi nomeado enquanto *feminismo pós-colonial*.

Nesse sentido realizou-se um cruzamento entre os intuítos políticos e epistemológicos do feminismo e estudos de gênero produzido no eixo sul do mundo com as reflexões pós-coloniais preocupadas em denunciar o eurocentrismo extenuante das formulações intelectuais produzidas nas universidades masculinas das grandes metrópoles. Desta forma o *feminismo pós-colonial* incumbiu-se da tarefa de denunciar não apenas o eurocentrismo das formulações acadêmicas europeias e estadunidenses, mas também do próprio feminismo e estudos de gênero ocidentais, brancos, liberais/conservadores e universalistas autocentrados em experiências alheias às mulheres do eixo sul do mundo. Como resultado constituiu-se uma potente crítica que permitiu nova reflexão dentro dos estudos de gênero, que agora abrangerá e multiplicará suas fronteiras e abordagens para um âmbito simultaneamente regionalista (sensível às realidades locais) e cosmopolita (compreendendo a possibilidade de intercâmbios teóricos dentre os eixos sul-norte e sul-sul), percebendo então a variedade de contextos e de demandas que se avolumavam à pauta política e epistemológica feminista.

Não podemos deixar de frisar que o aplanamento desse mapa deve ser complexificado e diversos frisos em escalas cinzentas devem ser acentuados em questionamentos que, a nosso ver, seguem nas pautas políticas e epistemológicas contemporâneas. Em primeiro lugar, esse procedimento crítico exercido em relação à modernidade eurocêntrica e colonialista é justamente um procedimento herdado da própria tradição iluminista universalista europeia, e que muitas vezes essas mesmas mulheres que desenvolvem essas críticas feministas pós-coloniais também se nutrem de pensadores metropolitanos, e em alguns casos passam a lecionar em universidades euro-estadunidenses (o que não desqualifica ou descaracteriza em nada suas formulações). Isso também demonstra como os próprios *centros universitários* euro-estadunidenses já estão apropriando tais discussões, lendo tais teorias e implementando bolsas de estudos para que se amplie o intercâmbio de conhecimentos sul-norte. Isso é positivo? Ampliaria o caráter crítico desse pensamento ou o conformaria? Por outro lado questiona-se se ainda não é possível aprofundar ainda mais o debate para cria-se não apenas uma crítica da modernidade enquanto ferramenta moderna mas, antes, uma própria epistemologia que beneficie o eixo sul-sul como prioritário na construção dos conhecimentos científicos. Isso seria possível? Seria viável? Por fim, e retomando a discussão iniciada na primeira parte do artigo, de que forma seria desejável evadir a um universalismo que, culturalmente aplaina diferenças, mas que juridicamente ainda poderia servir de

argumento em prol de maior equalização social, étnica e de gênero no intercâmbio sul-norte? Afinal de contas, mesmo que o universalismo europeu serviu como tal aplainador cultural, servindo de justificativa para exploração de corpos e terras, ao mesmo tempo os Direitos Humanos são alguns dos poucos códigos jurídicos internacionalmente reconhecidos que apresentam algum tipo de defesa aos direitos das mulheres violentadas, extraditadas, escravizadas, prostituídas e/ou pauperizadas. Longe de serem plenamente eficazes, os Direitos Humanos – frutos do mesmo universalismo europeu que sustentou a colonização e a exploração das mulheres e/ou colonizadas – parecem restar como uma das poucas formas ainda existentes pelas quais se constroem defesas contra estados fundamentalistas-absolutistas, guerras e explorações (físicas, econômicas, políticas e culturais) generalizadas. Desse encadeamento conceitual não sabemos ainda qual estrutura retirar para que não desabe o edifício todo, ou tampouco sabemos se desejamos que tal edifício da modernidade desabe e junto dele a própria possibilidade de realizar a crítica e o direito.

A modo de conclusão, podemos compreender pacificamente que a articulação entre o pensamento feminista latino e o pensamento pós-colonial permitiu que pudéssemos pôr em xeque a teoria leboniana de que as massas são irracionais por assumirem características femininas. Nesse sentido podemos evocar problematizações e valorações políticas, tais como as abordagens evocadas por Arlette Gutier no texto *Mulheres e Colonialismo* (GUTIER, 2004), que problematiza uma série de valorações morais, políticas e cosmológicas da colonização histórica e sua articulação com as hierarquias de gênero. Isso nos permite refletir na imbricação das dicotomias natureza/cultura, barbárie/civilização, outros/europeus, feminino/masculino que estão marcadas pelas metáforas da mulher selvagem, violenta, desmedida e desenfreada, tal como o imaginário das fantásticas comunidades gineocráticas das Amazonas, que acumulavam desígnios de brutalidade e poder ao cavalgarem e descabeçarem aos homens desavisados que por desventura adentravam em seus territórios. O mesmo ideário é mobilizado no tocante às mitológicas tribos canibais, das quais pintores viajantes como o holandês Albert Eckhout que retratava mulheres com pés e mãos humanas armazenadas em cestos alimentícios, prontas para saciar sua fome por carne e sangue. Tais imagens da brutalidade feminina em *terras virgens* se estruturam nas mesmas hierarquias dicotômicas de gênero que sustentam o par leboniano de massas/líder, em que tais massas-femininas em sua turbulência afetiva careceriam da intervenção do líder-

masculino assim como as amazonas e tapuias canibais demandariam a ordem civilizatória europeia em suas estruturas sociais, eróticas e gastronômicas. Compreender os fundamentos dessa articulação nos permite conceber que a teoria das massas que embasaria a quase totalidade das experiências políticas ocidentais do novecentos – tornando-o aquilo que Yves Cohen denomina como *o século dos chefes* (2013) – já comportava em sua raiz uma interconexão entre racismo colonial e hierarquização valorativa de gênero. A reviravolta epistemológica aberta, sem precedentes, pelo feminismo pós-colonial na virada do século XX para o XXI permitiu que, finalmente as ciências política, psicológica e sociológica pudessem ser compreendidas pela extensão completa de seus pressupostos articuladamente racistas e misóginos. Essa chave de leitura não abre apenas um precedente de adição de novas temáticas numa matriz epistemológica já estabelecida, mas sim a possibilidade de questionar essa mesma matriz e possibilitar a abertura de uma revisão/desconstrução de toda psicologia das massas, sociologia das elites e, também, da própria teoria feminista e de gênero questionando-se as traduções culturais e transferências de sentidos para contingências sociais absolutamente alheias àquelas de suas origens, não apenas num intuito civilizatório, mas também colonialista e dominador.

Interessantemente essas imagens femininas coloniais contrastam absolutamente com aquelas percepções eurocêntricas e ocidentais de feminilidade, dotadas de um grande nível de bondade e candura a exemplo primário da Virgem Maria, que deslinda a sequência de estereótipos maternais, benevolentes, caridosos, subservientes e amorosos. Não nos faltam exemplos na história da arte ou na literatura sobre as *rainhas do lar* que sacrificam suas vidas, sonhos e desejos em nome da criação dos filhos e harmonia do teto familiar. Se por um lado o feminismo de cunho mais liberal recentemente conseguiu realizar uma crítica a tais representações de gênero, por outro, não conseguiu ainda desvincular do gênero sua ambição universalista de compreender como mundiais valores culturais absolutamente europeus e eurocêntricos, ao mesmo passo que muitos desses valores, tais como a própria Declaração Universal dos Direitos Humanos ainda se faz uma demanda urgente pela defesa dos direitos das mulheres de regiões *(des)colonizadas*. No meio dessa alçada podemos situar as complexas e muito pouco resolvidas discussões sobre a apropriação cultural, a proibição obrigatória do uso de *burka* em países ocidentais, bem como a mais delicada questão da mutilação genital da Somália ou as milhares de cirurgias privadas de vaginoplastia no Brasil. A dificuldade que a sociedade

ocidental enfrenta a tais certames se deve justamente ao fato de que boa parte dessas decisões são definidas a partir do universo jurídico do campo positivo, fazendo com que uma decisão deva justificar e repetir-se universalmente à todas as demais, independentemente do contexto cultural circundante.

É justamente na demanda dessas questões que se faz urgente o alvorecer desse solo crítico-epistemológico pelo qual se pode expor pesquisas de cunho regional por meio de uma pretensão cosmopolita, uma vez que a pretensa base universalista do projeto primeiromundista de ciência passa a ser tão problematizado; o mesmo podemos pensar com relação aos Direitos Humanos, que por mais que levem essa alcunha, passam a ser compreendidos como *Direitos de Diferentes Humanos*, que precisam ser equanimemente tratados para que, num futuro distante (e até certo ponto utópico) possamos compreender a diversidade de experiências e contingências mundiais pela categoria de “humanidade”, enquanto homogeneidade de pontos de partida sociais, políticas e econômicas. Também a teoria da liderança e o messianismo político do salvador da pátria devem ser pensados como alternativas estrangeiras para a suposta resolução de problemas locais que acabam gerando soluções cada vez mais racistas, misóginas, homofóbicas, transfóbicas às sociedades absolutamente plurais pelas quais vivemos etc. Por fim, e não menos importante, passa o feminismo e os estudos de gênero por uma autocrítica muito fértil (característica tradicional dessas abordagens) ao perceberem a dificuldade de uma implantação universal de seus preceitos e a necessidade de articulação transversal de perspectivas, aliando fatores sociais, econômicos, étnicos e regionais no escopo de sua abordagem de questionamento às hierarquias sociosexuais vigentes. Nesse solo epistemológico-crítico de infindáveis possibilidades, e uma delas é a resposta da pergunta inicial de nossa comunicação: são as massas femininas? Sob esse recente solo político-epistemológico também floresceram pesquisas como as que compuseram o livro *Movimientos de mujeres y lucha feminista en América Latina y el Caribe* (VALDIVIESO ET ALIAE, 2016) já que compreendem os movimentos de luta feminista no interior de um contexto de dominação colonial, compreendendo assim a multiplicidade, potência e relevância política dos múltiplos contextos de movimentos de mulheres latinas, tais como as lutas pela educação sexual e direitos reprodutivos, os movimento lesbico-feministas, os enfrentamentos políticos de mulheres no contexto venezuelano bolivarianista ou as construções identitárias na *Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”* dentre outros, que nos permite concluir que apenas

num contexto político-epistemológico transversalmente misógino, racista, sexista e de aplacamento de diferenças que podemos compreender as mulheres e seus movimentos políticos à partir do universalista e homogeizante conceito de *massa psicológica*.

Para concluir devemos evocar a voz da feminista argentina María Lugones quando escreve sobre uma *resistência* às tramas de poder coloniais dos gêneros:

Ninguém resiste à colonialidade dos gêneros sozinho. Somente é possível resistir a ela com o entendimento do mundo e com uma vivência que é compartilhada e consegue entenrer às próprias ações – garantindo certo reconhecimento. As comunidades, e não os indivíduos, possibilitam o fazer; as pessoas produzem junto de outras, nunca em isolamento (LUGONES, 2019, p. 356).

Ora, se pensarmos não pela lógica leboniana de que a irracionalidade é a característica fundamental do feminino, mas pelo contrário, a capacidade de articulação comunitária e produtiva, então podemos afirmar que as massas – não como massas homogêneas de manobras, mas como fermento de crescimento e retro-alimentação coletiva – são, realmente, femininas.

Referências

- BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 21, 2013, p. 659-688.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos Subalternos. **Estudos Feministas**. Florianópolis, V. 25, 2017, p. 1035-1054.
- BROWN, Wendy. **Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory**. London: Rowman & Littlefield Publishers, 2002
- COHEN, Yves. **Le siècle des chefs**. Une histoire transnationale du commandement et de l'autorité (1890-1940), Paris, Éditions Amsterdam, 2013.
- CONNELL, Raewyn. Social Science on a world scale: connecting the pages. **Sociologies in dialogue**. Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 1-16, jul.-dez. 2015.
- FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. n. 80, p. 115-147, mar. 2008.
- GUTIER, Arlette. Mulheres e Colonialismo - Em nome de Cristo e do rei. In. FERRO, Marc. **O Livro negro do colonialismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 661-671.
- HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HOBSBAWM, Eric. **A era das revoluções**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2015.

LE BON, Gustave. **Psicología de las Masas**. Madrid: Morata, 2005.

LIMA COSTA, Cláudia de; ALVAREZ, Sonia. A circulação das teorias feministas e os desafios da tradução. **Revista Estudos Feministas**. v. 21, n. 2, 2013, p. 579-586.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**. v. 22, n. 3, 2014, p. 935- 952.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. In: DE HOLANDA, Eloisa Buarque (org.). **Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 356-377.

MATOS, Marlise. Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do sul global?. **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, v. 18, n. 36, 2010, p. 67-92.

MARX, Karl. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas, Editora da Unicamp, 2010.

MOSCOVICI, Serge. **La era de las Multitudes: Um Tratado Histórico de las Masas**. Méxio: FCE, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005a, p. 117-142.

_____. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 19, n. 55, p. 9-31, Dec. 2005b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000300002&lng=en&nrm=iso>. Acesso 15/07/2018

SAID, Edward. **Orientalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2007 [1978].

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**. 2012. Disponível em: <http://eces.revues.org/1533>. Acesso em: 15/04/2019.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: EDUFMG, 2010.

VALDIVIESO, Magdalena [et al.]. **Movimientos de mujeres y lucha feminista en América Latina y el Caribe**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2016.

Recebido em: 21 de setembro de 2019.

Aprovado em: 20 de dezembro de 2019.

GÊNERO E AUTORIA FEMININA EM *A AUTOBIOGRAFIA DE ALICE B. TOKLAS*, DE GERTRUDE STEIN

DOI: 10.5935/2177-6644.20190021

GENDER AND FEMALE AUTHORS
IN *THE AUTOBIOGRAPHY OF ALICE
B. TOKLAS*, BY GERTRUDE STEIN

GÉNERO Y AUTORIA FEMENINA
EN *LA AUTOBIOGRAFÍA DE ALICE B.
TOKLAS*, DE GERTRUDE STEIN

Carolina Fernanda Antunes dos Santos *

Beatriz Polidori Zechlinski **

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar as representações de gênero e discutir a questão da autoria feminina na obra *A Autobiografia de Alice B. Toklas*, de Gertrude Stein. Com base na análise da obra e também em algumas correspondências, discutimos as representações de gênero construídas por Stein e a relevância do estudo sobre a autora nas áreas dos Estudos de Gênero e da História das Mulheres. As contribuições da História da Cultura Escrita e da Leitura também foram relevantes para a constituição da pesquisa.

Palavras-chave: Gênero. Autoria feminina. Gertrude Stein.

Abstract: This article aims to analyse the gender representations and discuss the issue of female authorship in *The Autobiography of Alice B. Toklas*, Gertrude Stein. Based on the analysis of this work and also some correspondences, it is discussed the gender representations built by Stein and the importance of the study on the author within the areas of gender study and the women's history. Furthermore, the contributions from the field of history of written culture and reading were equally relevant to the research's formation.

Keywords: Gender. Female authorship. Gertrude Stein.

Resumen: El presente artículo tiene el objetivo de analizar las representaciones de género y discutir la cuestión de la autoria femenina en la obra *La Autobiografía de Alice B. Toklas*, de Gertrude Stein. Con base en el análisis de la obra y también en algunas correspondencias, discutimos las representaciones de género construídas por Stein y la relevancia del estudio sobre la autora dentro de las áreas de los Estudios de Género y de la Historia de las Mujeres. Además, las contribuciones del campo de la Historia de la Cultura Escrita y de la Lectura fueron igualmente relevantes para la constitución de la investigación.

Palavras-clave: Género. Autoria femenina. Gertrude Stein.

* Graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUC-PR
carolfer.antuness@gmail.com

E-mail:

** Professora do curso de História da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUC-PR. Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná – UFPR. E-mail: beatrizpz.bpz@gmail.com

Gertrude Stein foi uma importante autora modernista que viveu durante a *belle époque* parisiense. Nascida em Allegheny (atual Pittsburgh), decidiu mudar-se para Paris em 1903, após desistir de uma formação em medicina, em Johns Hopkins, passando a dedicar sua vida à escrita. Além de escritora, foi colecionadora de arte e dona do salão do apartamento da *Rue de Fleurus*, 27, sua residência, onde reuniu figuras de renome do meio literário e artístico parisiense do início do século XX.

Aos cinquenta e sete anos Stein começou a escrever sua primeira autobiografia, intitulada *A Autobiografia de Alice B. Toklas* (1933). Esse livro se tornou sua obra mais conhecida, sendo um *best-seller* no mesmo ano em que foi lançado. Nele a autora utiliza um artifício literário que a permite discorrer sobre sua própria vida como se fosse a sua companheira, Alice Babbette Toklas. É nisso que consiste a genialidade desta obra em particular. Falar de si utilizando a voz do outro concede à Gertrude Stein uma liberdade ainda maior na criação de seus personagens e em sua própria auto-representação. A liberdade a que nos referimos está relacionada com as subjetividades expressas na obra, em um contexto literário ainda hostil para as mulheres, como observa Elaine Showalter

Woolf protestou contra a censura que corta o acesso das mulheres à língua. Comparando-se a Joyce, Woolf observou as diferenças entre seus territórios verbais: “Atualmente os homens ficam chocados se uma mulher diz o que sente (como faz Joyce). Contudo, uma literatura que está sempre baixando cortinas não é literatura. Tudo o que temos deve ser expresso — mente e corpo —, um processo de dificuldade e perigo inacreditáveis” (SHOWALTER, 1994, p. 39).

Justamente por esse processo onde expressar as subjetividades femininas era considerado muito difícil e, ainda, perigoso, como salientou Virginia Woolf, assumir a voz de Alice Toklas faz com que a narrativa do eu, em Stein, se torne mais leve e livre, principalmente do julgamento do leitor e da crítica. Além disso, de acordo com Moreira, “A autobiografia de Gertrude Stein é mais do que o relato de uma experiência, do que a descrição de uma vida, ela é também a experiência de se ver sob a perspectiva de outro” (2007, p. 92).

O ápice da narrativa se passa principalmente nos primeiros anos que Stein viveu em Paris, em que o apartamento da *Rue de Fleurus*, 27, teve seus momentos mais

agitados, com escritores e pintores modernistas jantando frente a seus quadros, expostos nas paredes da casa de Gertrude Stein. Em *A Autobiografia de Alice B. Toklas*, a autora descreve com habilidade as características físicas e a personalidade dos maiores nomes da *belle époque*, tanto de personagens femininas quanto de masculinas, muitas vezes reforçando os padrões convencionais de gênero de sua época, ao mesmo tempo em que busca reformular esses papéis, principalmente no que diz respeito a construção da personagem principal, que se trata da própria Gertrude. Dessa forma, o estudo a respeito da obra contribui para a reflexão acerca dos papéis de gênero durante a *belle époque*, dentro do circuito intelectual de Paris, compreendendo principalmente as relações entre os indivíduos e os espaços de sociabilidade nos quais estavam inseridos, assim como desenvolvendo questões relativas à intelectualidade e à construção da autoria feminina.

O estudo prévio acerca de outras obras de autoria de Gertrude Stein demonstrou que quando se trata da invenção de seus personagens, muitas vezes a autora desafiou representações convencionais acerca do comportamento de homens e de mulheres nas sociedades ocidentais do início do século XX. Por exemplo, em *Três Vidas*, sua primeira obra publicada, Stein narra a história de vida de três mulheres, “A Boa Anna”, “Melanctha” e “A Gentil Lena”, todas elas mulheres que provinham de classes sociais pouco favorecidas

“A Boa Anna” revela as possibilidades e condições (extremamente restritas) de trabalho da mulher à época, enquanto “A Gentil Lena” delinea o panorama da submissão e passividade femininas em meio às instituições patriarcais do casamento e da maternidade. “Melanctha”, no entanto, é um conto mais ousado que, sem destoar dos outros dois, está repleto de conotações e referências à independência da mulher, visto que a protagonista perambula pelas ruas à procura do conhecimento e da experiência de vida, é uma mulher de pensamentos e visões de mundo muito próprias e não se submete ao pai e nem a nenhum homem com quem se relaciona (ROSSI, 2010, p. 134).

Rossi ainda afirma que, com a publicação de *Três Vidas*, a autora se insere na vanguarda de escritores preocupados em debater sobre a situação da mulher na sociedade, sem “recaírem na moralidade e no sexismo preconceituosos da sociedade patriarcal” (2010, p. 136).

Entretanto, chama a atenção que em sua primeira autobiografia, as personagens femininas, em sua maioria, não rompem com os valores da sociedade parisiense patriarcal. Na autobiografia, a autora escolheu narrar a vida cotidiana das mulheres que,

de certa forma, estiveram presentes em sua vida e a marcaram. Portanto, nos dedicamos a investigar as representações construídas a respeito dessas mulheres, de que forma a autora estabeleceu experiências de alteridade com elas, quais eram suas tarefas diárias, os assuntos que conversavam, seus comportamentos, suas visões de mundo e, sobretudo, a relação que tinham com o gênero masculino. Nessa perspectiva, também é possível conhecer a respeito das mulheres da *belle époque*, quando contrapomos as representações femininas com as de personagens masculinas. É nesse sentido que pretendemos compor a análise da obra.

Todavia, como poderemos observar, as personagens da autora — incluindo ela própria — contêm uma multiplicidade de representações e, ao longo do caminho, tropeçam também em contradições. É o que se pode notar a respeito da construção da personagem Alice Toklas, com quem a autora manteve uma relação homoafetiva de 1909 até o fim de sua vida. Para Vanacker, Stein “simplesmente se reformulou no papel de marido e Alice como a esposa feliz de um casamento heterossexual lésbico paradoxal”¹ (1994, p. 33).

Gertrude Stein deu início à escrita de *A Autobiografia de Alice B. Toklas* em 1932, pouco tempo depois que a Europa havia passado pela catástrofe da Primeira Guerra Mundial. A Guerra ocasionou profundas mudanças na sociedade europeia, a França chegou a perder 10% da população masculina, a maioria ainda jovem e ativa. Esse fato fez com que os papéis masculinos e femininos se modificassem, pois mulheres e crianças tiveram que ocupar lugares antes reservados aos homens e aos adultos devido à ausência dos maridos e dos pais. As mulheres do campo passaram a lavrar a terra e a gerenciar os negócios da família, e nas cidades as fábricas solicitavam os serviços das mulheres e das crianças (PERROT, 2007).

Houve também o surgimento de outros novos cargos para elas no setor terciário, como os de vendedora, secretária, enfermeira, professora primária e atriz. Segundo Mazower, devido a essas circunstâncias, cada vez mais o Estado passou a se tornar substituto da figura paterna, fonte de autoridade e moral, e a intervir contra a figura que surgira durante a guerra, a da “jovem mulher independente e emancipada, com lugar próprio no mercado de trabalho e o próprio salário” (2001, p. 90), associando esse comportamento ao egoísmo e revigorando o papel da mulher como mãe.

¹ She simply recast herself in the role of husband and Alice as the happy wife of a paradoxical lesbian ‘heterosexual’ marriage.

Certamente que o Estado não conseguiu frear as mudanças ocorridas devido à Primeira Guerra. Nesse sentido, a sociedade foi se alterando de uma maneira positiva no que tange à conquista da individualidade das mulheres. O período de 1920 a 1930 ficou conhecido por “Anos Loucos”, especialmente em Paris. Foram anos de “liberação política, liberação dos costumes, afirmação de um safismo andrógino ou de uma extrema feminilidade” (PERROT, 2007, p. 59), que caracterizam a *new woman* da *belle époque*.

Essas transformações se deram por conta do fortalecimento do movimento feminista europeu, que reivindicou principalmente a liberdade sobre o corpo das mulheres, a coeducação dos sexos e o direito sobre os mesmos programas e espaços, que garantiriam certa igualdade. Nesse contexto surgiram personalidades como “Colette e a baronesa de Zuylen, Sylvia Beach e Adrienne Monnier, as famosas livreiras da Rua do Odeon, editoras de James Joyce, e Suzanne Malherbe, também chamada de Marcel Moore” (PERROT, 2007, p. 60). Mulheres que entraram para as universidades e estudaram disciplinas como psicanálise e etnologia, que também se arriscaram na carreira literária ou artística e penetraram nos espaços de sociabilidade masculinos.

Maria Aparecida de Oliveira (2013), em sua tese sobre a representação feminina na obra de Virgínia Woolf, descreve as dificuldades que as mulheres encontraram ao se inserirem na carreira literária, analisando os preconceitos que sofreram e como muitas delas, como Woolf, buscaram se desprender dos modos como os homens escreviam. Dessa forma, o início do século XX se desenhou de uma forma ambígua. Por um lado, as mulheres ganharam mais liberdade e foram aos poucos conquistando os espaços públicos. Por outro, setores conservadores da sociedade foram hostis à liberação das mulheres, se esforçando para relegá-las novamente ao espaço privado.

Vanacker (1994) salienta que, ainda no final do século XIX, era negado às mulheres o gênero da autobiografia. A autora demonstra que em publicações científicas do período, assim como em obras de arte, o imaginário que predominava no circuito intelectual masculino sobre as mulheres era de que todas elas possuíam características iguais, negando que elas tivessem experiências individuais, diferentes umas das outras. Para eles, como poderiam elas tornarem-se seres autobiográficos, se sequer tinham experiências próprias? Restritas à esfera privada pelo discurso hegemônico construído no século XIX, foram por muito tempo proibidas de vivenciar fortes experiências em espaços públicos. Quando se tornaram pessoas autobiográficas, as mulheres desafiaram essas condições e a escrita se tornou um instrumento de poder para elas.

Durante o período modernista, muitas autoras escreveram autobiografias. Entretanto, nesse contexto destacam-se as autobiografias ficcionalizadas, ou seja, que desafiam o modelo esperado do “pacto de verdade” – expressão de Phillipe Lejeune (2008) – e adentram cada vez mais no campo da ficção. Autoras como Djuna Barnes e Zelda Fitzgerald ficaram conhecidas por explorarem esse artifício. Essas escritoras gostavam de “brincar” com o fato de mesclar as personagens com sua vida pessoal, como Barnes fez em *Nightwoods* e em *Ladis Almanack*, enfatizando a ambiguidade das autobiografias modernistas, estando entre ficção e realidade. Vanacker (1994) afirma que esse processo de ficcionalização foi considerado por muitos críticos da época como uma “subversão do gênero”, classificando as obras como de “autoria menor”. No entanto, a autora ressalta que a impessoalidade nas obras do cânone masculino da literatura modernista, como as de T. S. Eliot e Ezra Pound, foram aplaudidas pelos críticos, apontando para a desigualdade entre os gêneros de autoria (VANACKER, 1994, p.47).

Por essas questões, também problematizamos a respeito da autoria feminina. Os estudos feministas, a partir da década de 1970, questionaram o cânone da literatura tradicional que por muito tempo foi restrita ao sexo masculino. Esses estudos ressaltaram que os homens puderam se dedicar à criação literária, enquanto as mulheres eram apenas objetos dos mesmos, sempre representadas nas obras como personagens, mas dificilmente sendo as autoras. Com base nessa discussão, a crítica literária feminista propõe que “o gênero de autoria das obras, o gênero do leitor e as questões relativas ao papel da mulher como leitora e como escritora” (BELLIN, 2011, p. 2), sejam levados em consideração na análise das obras literárias, pois os homens e as mulheres ao longo da história exerceram diferentes papéis na sociedade

[...] a crítica feminista oferece novas possibilidades de interpretação de textos ficcionais ao postular que grande parte da produção e da recepção de obras literárias se organiza em torno de certas configurações de gênero, e que o gênero organiza o enredo e a construção dos personagens (BELLIN, 2011 p. 8).

Dessa maneira, o exercício da autoria está impregnado pelas relações de gênero (como também pelas de raça e de classe), assim como a construção de personagens e o enredo das obras. Quanto à construção das personagens femininas de Stein, em *A Autobiografia de Alice B. Toklas* destacam-se com recorrência as descrições sobre a aparência física e o comportamento feminino ligadas à delicadeza. A representação da

mulher como “fútil” também está presente na obra, em personagens como Fernande Olivier — também chamada de “Madame Picasso” —, visto que os três assuntos de que ela gostava de falar eram chapéus, perfumes e peles. Como se fosse Alice Toklas, Gertrude Stein também narra em sua autobiografia alguns dos momentos vividos no apartamento da *Rue de Fleurus*, 27. Em um deles, quando Toklas conheceu Ethel Mars e Fernande Olivier, descreve

Nessa primeira noite Miss Mars e eu conversamos sobre um assunto (...) o uso da maquiagem. Ela andava interessada em tipos, sabia que existia a *femme décorative*, a *femme d'intérieur* e a *femme intrigante*; sem dúvida Fernande Picasso era uma *femme décorative*, mas o que era Madame Matisse? *Femme d'intérieur*, respondi, e ficou encantada (STEIN, 1984, p.17).

Rago resgata a figura da “melindrosa”, que foi substituída pelo imaginário da mulher ociosa, no século XIX. A melindrosa era a “jovem sem nenhuma densidade, preocupada apenas com frivolidades” (1991, p. 63) e que investia sua disposição na elaboração da própria imagem. Essas mulheres eram consideradas consumidoras fúteis

Se a aparência feminina era colocada em primeiro plano pela própria mulher, preocupada em exhibir-se como figura sedutora, charmosa e sofisticada, sobretudo no caso das mais privilegiadas socialmente, tudo levava e exigia que assim fosse. Cobrava-se dela esse modo de subjetividade. A aparência feminina se transformava em principal foco de observação (RAGO, 1991, p. 62).

O fato interessante é que Stein não se considerava integrante desse universo feminino representado em sua obra. Nos momentos da história em que a feminilidade é colocada em foco, a autora insere, com a narração em primeira pessoa, a companheira Alice Toklas dentro desse universo. Mesmo sendo mulher, na representação de si mesma, ela, Stein, foge aos padrões de gênero de sua época por diversos motivos, um deles é a identificação com aqueles que pertenciam ao círculo masculino, chamados por ela de “gênios”. Em *A Autobiografia de Alice B. Toklas* há uma passagem muito intrigante na qual a narradora (Alice), conta que gostaria de escrever um livro ao qual ela daria o título de “Mulheres de Gênios com Quem já Sentei”

Sentei com mulheres que nem eram casadas com gênios que nem eram gênios de verdade. Sentei com mulheres legítimas de gênios que não eram

gênios de verdade. E sentei com mulheres de gênios, de quase gênios, de projetos de gênios, em suma, sentei muitas vezes e durante muito tempo com várias mulheres e com mulheres de vários gênios (STEIN, 1984, p. 17).

Dentre as “mulheres de gênios” ou dos “projetos de gênios” com quem Alice se sentou estão Fernande Olivier (Madame Picasso) e Eve Picasso, Amélie Matisse, Marcelle Braque, Josette Gris, Bridget Gibb, Hadley Richardson e Pauline Pfeiffer, e as esposas de Sherwood Anderson, de Bravig Imbs e de Ford Madox Ford. A expressão “mulheres de gênios” pode ser compreendida como uma negação a essas personagens femininas da possibilidade de exercício da sua própria intelectualidade.

Durante a era vitoriana no século XIX, os antropólogos “acreditavam que os lobos frontais do cérebro masculino eram mais pesados e mais desenvolvidos do que os femininos, e, conseqüentemente, que as mulheres eram inferiores em inteligência” (SHOWALTER, 1994, p. 32). Portanto, era um discurso naturalista, pautado em ‘descobertas científicas’, e que buscava diferenciar os dois sexos. “Aos homens o cérebro (...), a inteligência, a razão lúcida, a capacidade de decisão. Às mulheres o coração, a sensibilidade, os sentimentos” (PERROT, 1988, p. 177).

A mentalidade a respeito da inferioridade intelectual feminina ainda era muito presente no século XX. Se investigarmos a respeito da formação educacional de algumas das escritoras de destaque durante esse período, vemos que Gertrude Stein teve uma educação privilegiada, estando entre as primeiras mulheres a ingressarem na Universidade de Johns Hopkins, em Harvard, no curso de medicina. Mas, por exemplo, Virginia Woolf e Agatha Christie tiveram uma educação domiciliar. Além do mais, as escolas femininas não ensinavam os mesmos conteúdos que as masculinas. A alfabetização masculina compreendia os estudos dos cânones latino, grego e inglês, que consideravam fundamentais para o aperfeiçoamento da escrita. Segundo Vanacker, esse fato fez com que muitas dessas mulheres se sentissem mesmo inferiores aos homens e, portanto, adentrassem no meio literário com a confiança abalada (VANACKER, 1994, p. 28). Além do mais, durante o modernismo muitos artistas se concentraram em reproduzir imagens misóginas. Na era vitoriana, as mulheres eram representadas em obras de arte como “passivas e silenciosas, o ‘belo sexo’ ou, casos de feminilidade perversa, ativa e principalmente destrutiva”², sendo que “a maior parte da pintura

² Passive and silent, the fair sex, or in case of perverse womanhood active and mainly destructive.

modernista permaneceu dentro dos temas e do conteúdo da pintura anterior. Picasso, Matisse, Braque, Klimt e Klee persistiram nessas imagens misóginas das mulheres como passivas ou cruéis, apesar de seu estilo revolucionário”³ (VANACKER, 1994, p. 31).

Em *Um teto todo seu*, Virginia Woolf, afirma que “as mulheres têm servido há séculos como espelhos, com poderes mágicos e deliciosos de refletir a figura do homem com o dobro do tamanho natural” (2004, p. 54). Ao mesmo tempo em que eram negadas às mulheres as atividades intelectuais ou, ao menos, tornava-se mais dificultoso para elas o status de gênio, cobrava-se das mesmas todo o trabalho vinculado ao lar e que era necessário para que seus parceiros fossem gênios, pois, dessa forma, eles poderiam se dedicar às atividades intelectuais como ler, escrever, pintar, estudar, frequentar os espaços de sociabilidades intelectuais e se relacionar com outros gênios.

Entretanto, nem todas as mulheres representadas por Stein eram donas de casa ou fúteis, algumas delas eram mulheres inteligentíssimas, verdadeiras intelectuais, que inclusive contribuíram para sua carreira literária de alguma forma. Georgiana King escreveu uma importante crítica sobre *Três Vidas*, Mabel Dodge foi uma das pessoas que ajudaram a difundir a obra de Stein e que ganhou *O Perfil de Mabel Dodge*, um dos perfis que Gertrude Stein escreveu sobre pessoas que achava interessantes.

Algumas mulheres, personagens em *A Autobiografia de Alice B. Toklas*, como Mildred Aldrich, uma jornalista e escritora americana, eram intelectuais e donas-de-casa ao mesmo tempo. Stein escreve na autobiografia que ficou impressionada ao visitá-la em seu apartamento e ver que tudo estava em ordem e que ela estava remendando roupas de linho “maravilhosamente bem” (STEIN, 1984, p. 102). Mildred interessava-se e muito pelas obras de Stein, embora ficasse inquieta com algumas. Vivia levando pessoas interessantes ao apartamento da *Rue de Fleurus* e todos se divertiam muito com ela.

Algumas situações no enredo da autobiografia ilustram as profundas mudanças que o movimento feminista havia causado e ainda causava em Paris, principalmente no que tange às expressões das subjetividades femininas e ao comportamento de algumas delas frente a uma situação de misoginia. No final do século XIX e início do século XX, as sufragistas ganharam visibilidade na França, e principalmente em Paris. A Constituição da Segunda República francesa impedia as mulheres de qualquer

³ Most modernist painting stayed within the themes and content of earlier painting. Picasso, Matisse, Braque, Klimt and Klee persisted in these misogynist images of women as either passive or cruel, despite their revolutionary style.

participação na vida política, inclusive na execução de cargos públicos. Uma importante feminista francesa, Hubertine Auclert, escreveu que “o voto não seria suficiente para garantir a igualdade entre os gêneros” (SCOTT, 2001, p.6), já em 1885. O debate estava vivo na França e as reivindicações dos direitos das mulheres não eram levadas a sério pelos homens, segundo Scott

Não é surpresa, portanto, que tentativas de estender esses direitos às mulheres têm sido vistas como abominações contra a natureza. (“É a nossa resignação enquanto homens que Madame Hubertine está nos pedindo?”, gritava um jornalista exasperado em 1877, em resposta à reivindicação de Hubertine Auclert pelo voto feminino). Tais acusações contra as feministas como castradoras soam como um tema persistentemente banal no debate político francês (SCOTT, 2001, p. 19).

Mas, independentemente desse tipo de ataque, as mulheres estavam ganhando espaço no cenário parisiense, fundando clubes e jornais. Em 1848, Eugénie Niboyer editou um importante jornal feminista chamado *Voix des femmes* (BEAUVOIR, 2016, p. 164). Surpreendentemente, em sua autobiografia, Stein demonstra pouca preocupação com a causa das mulheres em sua época. Uma das passagens que exemplificam a falta de preocupação de Gertrude Stein com as reivindicações feministas desse período foi quando Marion Walker, uma amiga de Stein, fez uma visita a ela na casa de campo de Bilignin. Sobre essa ocasião escreveu:

[...] não se encontravam desde os velhos tempos nem tinham se correspondido mas gostavam muito uma da outra e discordavam violentamente a respeito da causa feminista como era costume na época. Não, como Gertrude Stein explicou a Marion Walker, que se importasse absolutamente com a causa feminista ou com qualquer outra causa, o caso era que não tinha nada a ver com isso (STEIN, 1984, p.72).

Walker estudou com Stein em Johns Hopkins, participava de reuniões que debatiam a causa das mulheres e buscava debater com Gertrude Stein a respeito da importância do feminismo. Outra feminista presente na obra é Nellie Jacot, que confrontou Henri Matisse questionando-o sobre as maneiras que ele enxergava Madame Matisse, uma hora como esposa, outra como modelo para seus quadros, assim, passando sempre de uma coisa para outra. Gertrude Stein, por outro lado, não parece compartilhar a visão de Jacot, reafirmando que “Madame Matisse era uma dona-de-casa admirável. O lugar podia ser pequeno mas vivia limpo. Mantinha tudo em ordem, cozinhava

maravilhosamente bem, não deixava faltar nada, e ainda posava para todos os quadros do marido” (STEIN, 1984, p. 34). Dessa forma, percebemos que, embora não esteja alheia aos acontecimentos feministas daquele momento, Stein esquivava-se de enfrentar diretamente o assunto, e, ainda, acaba por reforçar, muitas vezes, a ideia de que não há problema quando as mulheres conformam-se aos papéis de simples donas-de-casa ou companheiras.

Em oposição às personagens femininas, delicadas e dedicadas às tarefas domésticas, as personagens masculinas em *A Autobiografia de Alice B. Toklas* são personalidades que ganham a admiração da autora, como Pablo Picasso, William James ou Guillaume Apollinaire

Guillaume era extraordinariamente brilhante e fosse qual fosse o assunto abordado, independente de estar bem informado ou não, imediatamente compreendia todo o sentido da questão e elaborava-a com espírito e imaginação, levando-a mais longe do que seria possível para os próprios entendedores do assunto e, por estranho que pareça, em geral acertando (STEIN, 1984, p. 52).

Nessa descrição particular que Gertrude Stein faz sobre Apollinaire, vemos que a admiração que tinha por ele não era pouca, e principalmente que essa admiração se dá pelas capacidades intelectuais dele, não pela forma como se vestia, com que cozinhou ou por seus relacionamentos amorosos, como acontece com as personagens do gênero feminino. De fato, os homens estavam mais envolvidos em discussões artísticas e intelectuais, sendo representados com estima por suas ideias e habilidades argumentativas. Porém, de forma a romper com um núcleo exclusivamente masculino, a autora se inclui nesse grupo, mesmo pertencendo ao sexo oposto, ela se coloca como uma exceção em relação às outras mulheres. Em sua autobiografia, Stein está incluída no círculo social masculino e se posiciona quanto a questões referentes ao mundo intelectual e das artes. “Gertrude Stein sempre diz que o cubismo é uma concepção puramente espanhola, que só os espanhóis podem ser cubistas e que os únicos cubistas autênticos são Picasso e Juan Gris” (STEIN, 1984, p.79).

Eles criavam, e ela escreveu sobre a criatividade deles, enaltecendo-os. Esses homens, amigos próximos de Gertrude Stein, serviam para ela como inspiração, assim como ela os inspirou em muitas ocasiões. Deles surgiram livros como *Picasso* (2012), e também *The Life of Juan Gris: the life and death of Juan Gris* (1927), entre outros romances

biográficos e perfis de homens que se dedicou a escrever. Em *A Autobiografia de Alice B. Toklas* há uma passagem interessante sobre um banquete oferecido por Fernande Olivier ao pintor Rousseau. Fernande convidou várias pessoas, escolheu o cardápio, cozinhou e encomendou alguns pratos, tudo para comemorar a aquisição do marido, Picasso, de uma obra de Rousseau. “À cabeceira da mesa via-se a nova aquisição, o Rousseau, coberto por bandeiras e grinaldas” (STEIN, 1984, p. 90). O artista foi recebido por aplausos, a ele fizeram brindes e poemas, como o do próprio Apollinaire *La Peinture de ce Rousseau*. Percebemos nessa passagem da narrativa que a esposa encaixa-se perfeitamente no papel de anfitriã, organizadora do encontro, enquanto os homens são, por um lado, o marido, que é um comprador de obra de arte (além de ser artista ele próprio), e o pintor que está sendo homenageado. São dois locais de maior poder e destaque do que o lugar do feminino na narrativa.

Outras personagens masculinas que recebem atenção significativa na obra são John Lane, Alfred Whitehead e Jean Cocteau. Lane era um rico e importante editor, que ofereceu a ela a oportunidade de publicar seu primeiro livro, *Três Vidas*. O Doutor Whitehead, um intelectual com quem Stein pôde ter encontros muito prazerosos em que conversaram sobre filosofia e história, e cujos momentos foram valiosos, pois deram a ela algumas ideias para seus livros. Cocteau era um escritor francês de quem Stein gostava profundamente e com quem manteve uma amizade por cartas durante muitos anos. Essas figuras masculinas, personagens fictícios e ao mesmo tempo reais, que marcaram a existência da autora de uma forma significativa, despertam a curiosidade a respeito de como essas amizades eram construídas entre integrantes do mundo intelectual e artístico parisiense, do século XX, um meio majoritariamente masculino, com uma mulher, homossexual e escritora norte-americana.

Um número significativo de produções acadêmicas envolvendo Gertrude Stein chama a atenção para a autoconfiança da autora, e também para a forma como era ela vista por seus amigos do sexo masculino, que sempre recorriam a ela quando queriam conselhos. Stein ocupava uma posição central dentro de seu círculo. O próprio Hemingway em seu livro *Paris é uma festa* (1964), demonstra a importância que Miss Stein tinha para ele e para outros intelectuais frequentadores da *Rue de Fleurus, 27*. Para Beauvoir, as fortes relações de amizade estabelecidas entre mulheres homossexuais do meio intelectual que apresentam comportamentos “viris” com os homens do mesmo círculo, são possíveis através da segurança dessas mulheres, que tendo “interesses

comuns com eles (...) nos negócios, na ação ou na arte – trabalha e vence como um deles” (2016, p. 181).

Sua homossexualidade assumida (ao menos em seu círculo de convivência) e o relacionamento com Alice Toklas foram fundamentais para que Stein ascendesse ao status artístico que recebeu. Após mudar-se para o apartamento da *Rue de Fleurus, 27*, Toklas se tornou responsável por todos os afazeres domésticos, pela datilografia dos manuscritos de Gertrude Stein e pela administração da carreira de sua parceira. Por isso muitos pesquisadores atribuem a ela o reconhecimento de Gertrude Stein como escritora, concluindo que sem Alice, Gertrude teria pouco tempo para se dedicar à carreira profissional, tornando praticamente impossível o seu reconhecimento

habituada a ser cuidada e a deixar que os outros realizassem por ela as mínimas tarefas, cuidava apenas de sua produção literária o que não lhe exigia muito esforço, pois seu ritmo de trabalho era lento – ela apenas escrevia e Alice datilografava e traduzia se fosse o caso (GONÇALVES, 2013, p.193).

Mais tarde, em sua segunda autobiografia chamada *Autobiografia de Todo Mundo*, Gertrude Stein disse que “ser gênio leva muito tempo, você tem que ficar sentada por muito tempo, sem fazer nada, absolutamente nada”⁴ (MALCOLM, 2007, p. 40). Como já foi apresentado, nos encontros com amigos e conhecidos, enquanto Stein era integrante do grupo masculino e desenvolvia longas e interessantes discussões com os homens, Alice ficava incumbida da tarefa de entreter as mulheres deles. Na obra, Stein afirma a todo o momento a condição de Alice Toklas como “mulher do gênio”, demonstrando assim uma espécie de subalternidade de sua parceira. É possível estabelecer aqui certa relação com os papéis de gênero que, nessa época, marido e mulher exerciam na vida do lar. A mulher era responsável pelos afazeres domésticos e a administração do lar (PERROT, 2007), enquanto que o homem era o provedor da família, o responsável pelo sustento e ao mesmo tempo o chefe da casa. “Eu vivia dizendo que Gertrude era a chofer e eu a cozinheira” (STEIN, 1984, p.158).

Outra situação, que denuncia a forma como esses padrões de gênero estão presentes na obra, é quando Gertrude Stein conheceu o escritor T. S. Eliot e com ele passou a ter algumas conversas sobre o interesse de publicação de algumas obras. Alice

⁴ “It take a lot of time to be a genius, you have to sit around so much doing anything, really doing anything.”

Toklas, sempre fornecendo suporte para o sucesso de sua parceira, começou a ter conversas com a secretária de Eliot, para arranjam as publicações

Aí começou uma longa correspondência, não entre Gertrude Stein e T. S. Eliot, mas entre a secretária de T. S. Eliot e eu. Nós tratávamos uma à outra de Senhor, eu me assinando A. B Toklas e ela usando as iniciais dela. Demorou muito tempo para eu descobrir que o secretário dele não era homem. Não sei se algum dia ela percebeu que eu também não era (STEIN, 1984, p. 168).

Podemos concluir que apesar das representações ambíguas que Gertrude Stein fez de personagens do gênero feminino, inclusive sobre seu relacionamento homossexual — se colocando no papel de marido e Toklas no papel de esposa —, é importante ressaltar que a subjetividade e a vivência de sua própria personagem rompem com as experiências convencionais do sexo feminino.

Em *A Autobiografia de Alice B. Toklas*, Gertrude Stein encontra na voz de Alice Toklas oportunidade para se criar como quiser, e assim o fez. Já nas primeiras páginas do livro são demonstradas a autoconfiança e autoadmiração de Stein. Como se fosse Toklas, Stein busca construir um olhar do leitor sobre sua intelectualidade, afirmando-se como um gênio

Devo dizer que apenas três vezes em toda a minha vida me deparei com um gênio — e cada vez ouvi uma campainha tocar dentro de mim, sem a menor possibilidade de engano, e também devo dizer que cada um desses casos ocorreu antes que houvesse qualquer reconhecimento geral da qualidade de gênio neles existente. Os três gênios a que me refiro são Gertrude Stein, Pablo Picasso e Alfred Whitehead. Conheci muita gente importante, conheci altas personalidades, mas apenas três gênios de primeira grandeza. E no primeiro encontro, em cada caso, algo despertou dentro de mim (STEIN, 1984, p.3).

Utilizando a voz de sua companheira, ela faz de si mesma uma personagem forte e autoafirmativa, com quem nada de ruim acontece. Até nos momentos mais conturbados, sempre aparece alguém para ajudá-la. Ela representa a sua vida como sendo infinitamente interessante, cercada por figuras ilustres que estavam sempre dispostas a concordar com ela, a difundir sua obra e a elogiá-la. Por exemplo, Harry Gibb não era o único gênio que tinha exemplares dela em mãos e os mostrava a outras pessoas, ou Mabel Dodge, que se emocionava com o trabalho de Stein e o divulgava aos outros. Mas, na vida real, as coisas não aconteceram assim de forma tão harmoniosa.

Existem poucos momentos do livro que denunciam uma provável hostilidade de algumas pessoas quanto a sua obra, como esse

Mas, costuma afirmar, um dia eles, seja lá quem forem, descobrirão que ela lhes interessa, ela e o que ela escreve. E afinal resta-lhe a consolação do interesse permanente da imprensa. Não se cansam de repetir, comenta, que o meu estilo é uma vergonha, mas sempre vivem me citando (STEIN, 1984, p. 62).

Ela admite que existam críticos de sua obra, no entanto, os errados eram eles que não percebiam o seu talento. Mas Gertrude Stein não gasta páginas de sua autobiografia para dizer aos leitores sobre como não era reconhecida no meio literário, e sim para convencê-los de que ela valia à pena.

Os escritos de Stein podem ser divididos em duas fases, a fase experimental e uma fase de produção mais popular. As obras da fase experimental, como *The Making of Americans*, não fizeram sucesso com o público e principalmente com os editores. Estes, na época, apontavam para a complexidade das narrativas, diziam que seus textos eram incompreensíveis. Collin ainda afirma que...

diferentemente do que acontece com outros escritores modernistas, tais como T. S. Eliot, J. Joyce ou E. Pound, que contam com vasto comentário didático e crítico publicado. Mais da metade da obra de G. Stein foi publicada apenas postumamente, e sua produção experimental, quando publicada em vida, não recebeu o comentário crítico devido (COLLIN, 2009, p.5).

Toda a produção da autora, anterior a 1933, são da fase experimental. *A Autobiografia de Alice B. Toklas* dá início à segunda fase, que é quando Stein resolve escrever uma obra mais aceita pelo público, desejando provar sua capacidade como escritora. “Em seu primeiro artigo publicado como autor de best-sellers, *The Story of a Book*, Stein se mostra ansiosa sobre o destino de suas memórias e abertamente declara seu desejo de que o livro seja um sucesso crítico e popular”⁵ (GALOW, 2008, p. 69).

A publicação do livro foi um sucesso, *A Autobiografia de Alice B. Toklas* vendeu toda a primeira impressão (mais de cinco mil cópias), nove dias antes da data oficial de publicação. O livro ainda rendeu uma turnê literária no final de 1934, em que Gertrude

⁵ In her first published piece as a best-selling author, *The Story of a Book*, Stein depicts herself as anxious about the fate of her memoir and openly declares her desire for the book to be both a critical and a popular success.

Stein retornou para seu país de origem para dar palestras. Entretanto, algumas pessoas que haviam sido transformadas em personagens na autobiografia, não gostaram do que leram e imediatamente começaram a criticar a autora.

O livro *Gertrude and Alice*, de Diana Souhami, conta com numerosos trechos de cartas, dentre elas a que Leo Stein (o irmão de Gertrude), escreveu à Mabel Dodge, falando sobre *A Autobiografia de Alice B. Toklas*. Nela, Leo descreveu Gertrude como uma mentirosa, dizendo que o que ela havia escrito sobre eles na autobiografia, antes de 1911, era falso. Em *Two Lives*, Janet Malcolm também publicou um trecho demonstrando o quanto Leo havia ficado furioso com o livro, enviando cartas aos amigos

“Suponho que você tenha lido a autobiografia dela”, escreveu ele ao colecionador Albert Barnes em 1934, e prosseguiu: “O livro me parece uma superestrutura bastante inteligente, baseada numa estupidez impenetrável. Gertrude e eu somos exatamente o contrário. Ela é basicamente estúpida e eu sou basicamente inteligente⁶ (MALCOLM, 2007, p. 39).

Alguns deles ficaram muito felizes com a publicação de *A Autobiografia de Alice B. Toklas*, como a própria Mabel Dodge que escreveu para a autora uma carta de felicitações. Picasso também ficou contente, inclusive mantiveram a amizade até o final de suas vidas, mas o mesmo não pode ser dito sobre seu irmão e outros que foram representados na história. Leo Stein não foi o único a ficar contra sua irmã. Georges Braque, Eugene Jolas, Maria Jolas, Henri Matisse, André Salmon e Tristan Tzara, publicaram em uma revista, em fevereiro de 1935, o *Testimony Against Gertrude Stein*, dois anos após a publicação do livro. Em uma apresentação ao documento, Eugene Jolas escreveu “Para MM. Henri Matisse, Tristan Tzara, Georges Braque e André Salmon, estamos felizes em dar a oportunidade de refutar as partes do livro de Miss Stein que exigem”⁷ (1935, p. 2) e que era unânime a opinião de que Gertrude Stein não tinha compreensão do que acontecia ao redor dela.

Sobre esse acontecimento, Stein escreveu, em sua segunda autobiografia, intitulada *Autobiografia de Todo Mundo*, que essa crítica negativa que o livro havia recebido, por parte de alguns, estava relacionada ao egotismo dos pintores. Percebemos

⁶ “I supposed you have read her autobiography,” he wrote to the collector Albert Barnes in 1934, and went on: “The book seems to me a rather clever superstructure on a basis of impenetrable stupidity. Gertrude and I are just the contrary. She’s basically stupid and I’m basically intelligent.”

⁷ We are happy to give the opportunity to refute those parts of Miss Stein’s book which they consider require it.

que a autora isenta-se de qualquer responsabilidade sobre não ter sido fiel aos fatos, ou de ter ferido os sentimentos de certas pessoas, colocando nas características pessoais desses indivíduos os motivos das suas próprias insatisfações

os escritores na verdade não se importavam com o que alguém dissesse a seu respeito, eles podem ter-se importado com algo ou gostado de algo, mas desde que escrever é escrever eles realmente não se importam muito com nada que tenha sido escrito. Além disso, os escritores têm uma curiosidade sem fim sobre si mesmos e qualquer coisa escrita sobre eles ajudam-nos a conhecer alguma coisa sobre si mesmos ou sobre o que qualquer outra pessoa diz a seu respeito (...) Como eu disse a Picasso, o egotismo de um escritor não é de modo algum o mesmo egotismo de um pintor e todos os pintores se sentiram assim em relação à Autobiografia de Alice B. Toklas, Braque e Marie Laurencin e Matisse, eles não gostaram e não se acostumaram com ela (STEIN, 1983, p. 37).

Ainda sobre a relação entre Stein, os editores, o público e a recepção de suas obras, consideramos importante destacar que o período que precedeu a publicação da primeira autobiografia de Gertrude Stein foi marcado por inúmeras recusas de editoras em publicá-la, tanto na Inglaterra e na França, quanto nos Estados Unidos. Uma amiga da autora, Mildred Aldrich, havia pedido que Gertrude Stein tentasse publicar em uma revista norte-americana chamada *The Atlantic Monthly*, com a qual Aldrich tinha alguns contatos.¹ Muito provavelmente, o interesse dela em publicar em uma revista como a *The Atlantic*, se deu porque era uma revista de grande circulação nos Estados Unidos, que publicava um grande número de impressos e textos de diversos autores de renome no meio literário. Dessa forma, a partir de 1919, Gertrude Stein passou a ter contato com os editores da revista, enviando alguns de seus manuscritos. Anos mais tarde, a obra *The Autobiography of Alice B. Toklas* teve sua primeira publicação nessa mesma revista.

Collin, em *A Reinvenção da Linguagem em Gertrude Stein*, reflete a respeito da recepção e da crítica das obras da autora, durante sua trajetória literária, e afirma que Gertrude Stein foi “conhecida (ou, mais apropriadamente, deveríamos dizer ‘desconhecida’?) pela obscuridade de sua produção de caráter experimental” (2009, p. 1) e conclui ainda que, esse “preconceito” (nas palavras de Collin), gerou uma grande incompreensão das inovações literárias criadas por Stein e fez com que por muitos anos suas obras não tivessem reconhecimento. Collin ainda ressalta que, “embora tenha escrito seriamente desde os vinte e nove anos de idade, G. Stein não teve uma editora que bancasse integralmente seus livros até a idade de cinquenta e um anos” (2009, p. 4),

por esse fato chegou a criar uma editora, a *Plain Editions*, com a ajuda de Alice Toklas, para publicar alguns de seus livros que foram recusados por outros editores.

A Universidade de Yale publicou, em 1954, uma série de correspondências trocadas entre Gertrude Stein e o editor da revista em Boston, chamado Ellery Sedgwick. Através das correspondências trocadas com o editor da revista, podemos conhecer mais sobre a trajetória de Stein e sobre o quão árdua foi a tarefa de ganhar reconhecimento no meio literário do início do século XX, considerando ser uma mulher autora.

Logo nas primeiras cartas, Ellery Sedgwick mostra-se cordial e abre a possibilidade para que Gertrude Stein o envie alguns de seus manuscritos. Ao longo das correspondências percebemos que o maior argumento para a recusa das obras se dá devido à complexidade dos escritos de Stein, alegando que seriam incompreensíveis para os leitores da revista. Em novembro de 1919, respondendo a uma das cartas de Sedgwick, Stein escreve

Eu sinto muito que não tenha ficado com os poemas porque você realmente deveria. Posso dizer, sem exageros, que minhas coisas têm qualidade literária genuína, francamente, me permita dizer que é a única literatura importante vinda da América desde Henry James. Afinal, Henry James era um quebra-cabeças, mas a *The Atlantic* não hesitou. Para ter certeza, ele estava conectado com o coração de Boston, mas então eu me graduei em Radcliffe e era a aluna favorita de William James, essa combinação deveria encorajar a *The Atlantic* a dar uma chance. Além disso, durante a guerra eu conheci muitos Americanos e confesso que fiquei surpresa em saber quantos conheciam o meu trabalho e estavam interessados. Sendo a *Atlantic Monthly* nossa única revista literária, ela realmente está à altura. Estou lhe enviando algumas coisas anteriores que podem ser mais fáceis. Faça o seu melhor por elas, é realmente importante⁸ (YALE UNIVERSITY, 1954, p. 111).

Nesta carta podemos perceber certa indignação de Gertrude Stein em ser recusada mais uma vez pela revista e seu editor. A citação que a autora faz a Henry James, seu professor em Johns Hopkins, e a tentativa até certo ponto de provar sua genialidade literária dizendo que era a “aluna favorita” do grande psicólogo William James, irmão

⁸ I am sorry you have not taken the poems for really you ought to. I may say without exaggeration that my stuff has genuine literary quality, frankly let us say the only important literature that has come out of America since Henry James. After all Henry James was a picture puzzle but the Atlantic did not hesitate. To be sure he was connected with the heart of Boston but then I did graduate from Radcliffe and I was a favorite pupil of William James and that combination ought to encourage the Atlantic to take a chance. Besides during the war I met many and miscellaneous Americans and I confess I was surprised to find how many knew my work and were interested. The Atlantic Monthly being our only literary magazine it really is up to it. I am sending you a few earlier things that may be easier. Do your best for them it really is important.

do escritor, demonstra um enorme esforço de Stein em ser reconhecida. A autora faz a si mesma autoelogios, que muitos poderiam interpretar como se Stein tivesse uma autoestima elevada, mas são qualidades que ela enfatiza sobre si como uma maneira de convencer o editor de que ele estava cometendo um grande erro em não admitir suas obras para a publicação na revista. Além disso, a autora contesta o editor dizendo que mesmo a literatura de Henry James era difícil, e nem por isso a revista deixou de publicar as obras dele. Provavelmente estava deixando subentendido que a literatura rebuscada de autoria masculina era facilmente aceita, portanto, a dela também deveria ser mesmo sendo mulher.

Nas demais correspondências, é possível notar uma grande insistência por parte de Stein, enquanto recebia recusas do editor, como “receio que a decisão que lhe transmiti na minha última carta deva ser final (...) e, ainda, tenho certeza de que os leitores de modo geral seriam daltônicos e músicos surdos ao seu trabalho”⁹ (YALE UNIVERSITY, 1954, p. 118). Mesmo assim, recorrentemente enviava manuscritos a ele, como o do livro *The Making of Americans*, que obteve sua primeira publicação em 1925.

Outro fato interessante a respeito de Stein é a paixão que tinha por sua língua-mãe, o inglês. Em *A Autobiografia de Alice B. Toklas*, a autora deixa muito claro que não gosta da língua francesa, e, portanto, todas as suas inovações literárias e seus escritos são feitos a partir do inglês americano. Muitas vezes Gertrude Stein demonstrou ser uma patriota, inclusive uma de suas fotos mais divulgadas é uma tirada por seu amigo, Carl Van Vechten, olhando de frente para a câmera e ao fundo uma bandeira dos Estados Unidos da América. Mesmo morando na Europa a maior parte de sua vida, Stein tinha uma profunda conexão com a América e seu maior desejo era que suas obras e seu nome ficassem conhecidos em seu país de origem. Dessa forma, mesmo tentando publicar em países europeus, Stein persistiu nessa ideia. Em uma de suas cartas com Sedgwick demonstrou-se frustrada em estar sendo cada vez mais reconhecida fora, mas não dentro de seu próprio país

Você não me contou se gostou da palestra e eu realmente quero muito saber. Não se importe de dizer que você não gostou se não gostou, mas sua reação a ela me interessa muito. E você não acha que está quase na hora de dar aos leitores do Atlantic uma pequena coisa minha? Você sabe que magoa os meus sentimentos que o melhor público inglês está

⁹ I am afraid that the decision which I conveyed to you in my last letter ought to be final (...) and yet I am quite certain that readers generally would be color-blind and music-deaf to your work.

mostrando um interesse cada vez maior no meu trabalho e nada de você (...) Pense sinceramente sobre a pequena coisa inclusa. É o mais curto possível e é sobre Cézanne, que foi uma das minhas grandes influências e eu acho que é muito bom, e, com certeza Cézanne chegou até seu público. De qualquer forma, deixe-me saber sobre a palestra¹⁰ (YALE UNIVERSITY, 1954, p. 123).

A respeito do manuscrito sobre Cézanne, Sedgwick disse à Stein que sua prosa era um labirinto e que havia tentado ler a obra pelo menos uma dúzia de vezes. Certa vez, o editor enviou uma carta dizendo que os dois viviam em mundos muito diferentes, e que os artistas da vanguarda eram compreendidos nos Estados Unidos apenas por um grupo seleto de pessoas, e que, por esse motivo, acreditava que os escritos de Stein não seriam abraçados pelos leitores da revista.

Gertrude Stein e Ellery Sedgwick trocaram correspondências como essas durante treze anos, até que finalmente um trabalho seu foi aceito para ser publicado na revista. Seu agente, William Aspinwall Bradley, apresentou o manuscrito de *A Autobiografia de Alice B. Toklas* aos editores da *The Atlantic*, curiosamente sem identificar o nome da autora, apenas o descrevendo como as memórias de uma escritora americana muito conhecida no circuito literário e artístico de Paris, “Sr. Bradley salientou que haveria muito no livro que interessaria aos leitores da *The Atlantic* (especialmente a seção Guerra), e todos que pertencem à senhorita Mildred Aldrich”. Assim, o livro foi aceito para publicação e impresso cerca de três quintos do todo em quatro parcelas.

Ellery Sedgwick, após o manuscrito ser aceito para publicação e se tornar um *best-seller*, enviou uma correspondência para Gertrude Stein, parabenizando-a pelo sucesso e dizendo que estava muito entusiasmado com tudo aquilo. Após o sucesso de vendas da autobiografia, a revista publicou mais uma série de escritos da autora, mesmo aqueles considerados de difícil compreensão.

Concluimos, assim, que, apesar de certas representações de gênero expressas pela autora na narrativa analisada reafirmarem divisões sexuais tradicionais do período, ela própria em sua prática como escritora, com a sua inserção no meio artístico e literário, convivendo com uma maioria masculina, com sua autorrepresentação e com a sua luta

¹⁰ You have not told me how you liked the lecture and I do really want very much to know. Don't mind saying you didn't if you didn't but your reaction to it does very much interest me. And do you not think that it is almost time that you gave the Atlantic readers some little thing of mine. You know it does hurt my feelings that the best English public is showing a greater and greater interest in my work and from you nothing (...) Do sincerely think about the inclosed little thing. It is as short as possible and it is about Cézanne who was one of my big influences and I think it is very good and surely your audience has gotten to Cézanne. At any rate do let me know about the lecture.

incansável para ser publicada (apesar das recusas), rompeu com os padrões de gênero da sua própria época. Essa aparente contradição demonstra a complexidade da autora e das realidades históricas, que nem sempre seguem uma linha linear e lógica.

Referências

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo**: a experiência vivida. 3 ed. Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira Participações S.A, 2016.

BELLIN, Greyci P. A crítica literária feminista e os estudos de gênero: um passeio pelo território selvagem. **Revista FronteiraZ**. n. 7, p. 1-11, 2011.

BRAQUE, G. et al. **Testimony against Gertrude Stein**. Paris: Servire, 1935.

COLLIN, Luci. A reinvenção da linguagem em Gertrude Stein. **Sibila**. São Paulo, mar. 2009. Disponível em: <<http://sibila.com.br/novos-e-criticos/a-reinvencao-da-linguagem-em-gertrude-stein/2265>> Acesso em: 09 abr. 2019.

GALOW, Timothy W. **Writing Celebrity**: Modernism, Authorial Personas, and Self-Promotion in the Early Twentieth Century United States. Tese de Doutorado em Filosofia — Department of English and Comparative Literature. University of North Carolina, 2008.

HEMINGWAY, Ernest. **Paris é uma festa**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2000.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico**. Tradução: Jovita Maria Gerheim Noronha; Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 13-103.

MALCOLM, Janet. **Two lives**: Gertrude and Alice. London: Yale University Press, 2007.

MAZOWER, Mark. **Continente sombrio**: A Europa no século XX. Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MOREIRA, I. C. M. **Aqui há uma margem** – teatro e exílio em Gertrude Stein. Tese de Doutorado em Teatro — Centro de Letras e Artes, UNIRIO, 2007.

OLIVEIRA, M. A. de. **A Representação feminina na obra de Virgínia Woolf**: um diálogo entre o projeto político e o estético. Tese de Doutorado em Estudos Literários — Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, 2013.

PERROT, M. **Minha História das Mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários mulheres e prisioneiros. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 167-213.

RAGO, Margareth. **Os prazeres da noite**: Prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

ROSSI, A. D. O tríptico feminino de Gertrude Stein. **Acta scientiarum. Language and culture**, Maringá, v. 32, n. 1, p. 135-136, 2010.

SCOTT, Joan. "*La querelle des femmes*" no final do século XX. **Estudos feministas**. Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 367-388, jul./dez. 2001.

SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SOUHAMI, Diana. **Gertrude and Alice**. 1 ed. London: Pandora, 1991.

STEIN, Gertrude. **A Autobiografia de Alice B. Toklas**. Porto Alegre: L&PM, 1984.

_____. **Autobiografia de Todo Mundo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. **The life of Juan Gris: the life and death of Juan Gris**. Paris: Shakespeare and Company, 1927.

_____. **Picasso**. Nova York: Dover Publications, 2012.

VANACKER, Sabine A. **The Presence of Women: Modernist Autobiography by Dorothy Richardson, Gertrude Stein and H. D.** Tese de Doutorado em Filosofia — University of Hull, 1994.

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. 1 ed. São Paulo: Tordesilhas, 2014.

YALE UNIVERSITY. Gertrude Stein and The Atlantic. **The Yale University Library Gazette**, New Haven, v. 28, n. 3, p. 109-128, jan. 1954. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/40857619>>. Acesso em: 01 fev. 2019.

Recebido em: 25 de março de 2019.

Aprovado em: 15 de setembro de 2019.

HISTERIA, NOTAS SOBRE O DIAGNÓSTICO NO BRASIL

DOI: 10.5935/2177-6644.20190022

HISTERIA, NOTES ON DIAGNOSIS IN BRAZIL

HISTERIA, NOTAS ACERCA DEL DIAGNOSTICO EN BRASIL

Viviane Bagiotto Botton *

Resumo: A história da psiquiatria no Brasil se confunde com a das instituições que trataram os alienados no país, que datam do início do século XX no contexto da modernização da nação e têm relações explícitas com as moralidades nacionais da época. O índice de mulheres internadas por *Histeria* até 1920 no Hospital Nacional dos Alienados do Rio de Janeiro era enorme e a doença estava mais ligada a comportamentos *imorais* que à enfermidades orgânicas. Esta experiência da histeria no Brasil é tema deste artigo e suas relações com a concepção europeia pautam as reflexões aqui apresentadas.

Palavras-chave: Histeria. História da Psiquiatria. Diagnóstico. Mulheres.

Abstract: The history of psychiatry in Brazil is mixed with the history of the institutions that took care of the alienated in the country, which date from the early twentieth century in the context of the nation's modernization and has subtle and explicit relations with the national morals of that age. The rate of women hospitalised by hysteria until 1920 at the main institution that separated and treated the insane, Rio de Janeiro's Hospital Nacional dos Alienados, was huge, and what characterised the disease was more linked to immoral behaviours than to organic illnesses. This experience of hysteria in Brazil is the subject of this article and its relations with the European conception guide still current reflections.

Keywords: Hysteria. History of Psychiatry. Diagnosis. Women.

Resumen: La historia de la psiquiatria en Brasil se confunde con la de las instituciones que trataron los alienados en el país, iniciadas en el inicio del siglo XX y en el contexto de la modernización de la nación y tiene relaciones explícitas con las moralidades nacionales de la época. El número de mujeres internadas por *Histeria* hasta 1920 en el Hospital Nacional dos Alienados de Rio de Janeiro era enorme y la enfermedad estuvo asociada más a comportamentos *inmolares* y menos à enfermidades orgânicas. Esta experiencia de histeria en Brasil es tema de este articulo y sus relaciones con la concepción europea pautan las reflexões aquí presentadas.

Palabras-clave: Histeria. Historia de la Psiquiatria. Diagnostico. Mujeres.

* Pós-Doutoranda em filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Doutora em filosofia pela Universidad Nacional Autónoma de México – UNAM. E-mail: vivi.botton@gmail.com

A histeria e seus espaços iniciais, o caso de Paris

A histeria como um fenômeno patológico específico de mulheres teve lugar e manifestação no final do século XIX e início do século XX na Europa e ficou conhecida no mundo entre médicos e intelectuais pela grande contribuição que esta doença deu à elaboração de uma nova área de estudos da psiquê humana: a psicanálise. Esta se diferenciou da neurologia, também nascente neste momento, justamente por identificar na histeria uma patologia que estaria no nível psicológico e não cerebral, o que permitiu a esta última se assentar como uma área de estudos de doenças do corpo e do cérebro enquanto a primeira se desenvolveu como uma possível saída para tratar problemas que não apresentavam correspondência direta com anomalias corporalmente localizáveis. Apesar da psicanálise ter demorado para se estabelecer como linha de tratamento médico, sua formulação teórica deve muito ao trabalho que seu fundador, Freud, realizou em torno das pessoas *histéricas* tratadas pelo médico-psiquiatra Jean-Martin Charcot na França desde o final do século XIX. O atendimento que o Hospital da Salpêtrière de Paris dava a estas mulheres históricas se inscrevia nas (bio)políticas locais da época, com seus princípios de higiene e separação dos *enfermos* da sociedade dos *normais*, mas já começava a se qualificar como *tratamento* e tinha por finalidade se não modificar e normalizar estes indivíduos para que fossem refuncionalizados, ao menos descobrir por meio deles como os fenômenos da loucura aconteciam. Neste sentido, pode-se afirmar que a histeria foi uma *doença* que funcionou como um acontecimento divisor de águas na história da medicina psiquiátrica por ter aparecido justamente no momento em que se estruturava como uma ciência moderna, com fundo positivista, cujo ordenamento e universalização de seus saberes era uma finalidade, e assim viria a substituir as práticas clínicas mais antigas, algumas delas ainda fundadas em teorias de cunho religioso e não suficientemente comprovadas segundo os novos métodos científicos nascentes.

As manifestações históricas que eclodiram na Europa na virada do século, especialmente em Paris, coincidiram com a fundação de instituições escolares de formação de médicos psiquiatras que se associavam às antigas instituições de reclusão de enfermos mentais e que funcionavam como lugares de exclusão social, tratamento ou reabilitação de internos, mas também como espaços de produção de conhecimento médico. A ala de mulheres do hospital da Salpêtrière foi, neste sentido, um dos mais

modernos armazéns de cobaias para a formulação de uma nova perspectiva da abordagem sobre a normalidade dos comportamentos e linguagens. “No último terço do século XIX, a Salpêtrière foi o que sempre tinha sido: uma espécie de inferno feminino, uma *città dolorosa* que encerrava 4 mil mulheres incuráveis ou loucas. Um pesadelo em Paris bem perto da sua *belle époque*” afirma Didi-Huberman (2015, p.14). Esta *città dolorosa* parece ter contribuído, por sua parte, para a formação da *belle époque*, já que materializava a possibilidade de manter as manifestações delirantes fora da ordem da cidade e fortalecer o espaço de *dentro* desta, onde prevalecia um regime de normalidade que era novo e precisava assegurar-se como correto e verdadeiro. No mesmo sentido, estes espaços funcionavam na reiteração da clausura da loucura, fazendo dela uma manifestação da própria razão enquanto desregulada, torta ou desajustada (FOUCAULT, 1959), assim como contribuíam para a institucionalização de uma economia social dos corpos como disciplinados, úteis e dóceis, sendo os inúteis e indóceis passíveis de intervenção ou isolamento (FOUCAULT, 1975).

Ainda, a histeria foi uma doença que apareceu e desapareceu muito rápido na história da medicina do Ocidente, tendo iniciado como uma manifestação especificamente de mulheres e alcunhada pela etimologia grega da palavra *útero* e deixando, pouco a pouco, de estar ligada à anatomia. Apesar de uma *Histeria* já ter sido referenciada por Hipócrates na antiguidade ocidental como problema do aparelho reprodutor feminino que (ao deslocar-se e aderir a outros órgão vitais, como o fígado e as vísceras) levava mulheres à “sufocação da matriz ou hystero” (CATONNÉ, 1992), ela só assumiu estatuto de doença e epidemia depois do século XVII. Também em Platão encontramos referência à histeria, como em seu diálogo *Timeo*, onde fala de uma irregularidade em mulheres cujo útero estaria se manifestando por estar vazio e querer conceber. A passagem platônica (*Timeo*, 91cd) foi usada muitas vezes para justificar a relação que se fez da histeria com a maternidade e a sexualidade das mulheres. Inclusive na Idade Média o termo também aparecia fazendo referência a mulheres possuídas, as quais teriam sido, com bastante frequência, acusadas e punidas por bruxaria e heresias e que também passavam por processos de purificação e exorcismo.

No século XVII a histeria entra no discurso médico e ganha destaque com a teoria dos vapores proposta por Lange, quem, em 1689, restabelece uma etiologia uterina para a doença e a retira das narrativas de possessão (NUNES, 2010). Paradoxalmente, também é neste mesmo momento que apareceram os primeiros questionamentos à

associação direta entre histeria e aparelho reprodutor feminino e se articularam teorias que tornavam concebível a histeria em homens em trabalhos como os de Thomas Willis (1621-1675) e Thomas Sydenham (1624-1689). A partir disso, as opiniões médicas parecem ter divergido entre os partidários da tese de que a etiologia da histeria estaria nos órgãos reprodutores femininos e os que defendiam que teria origem no cérebro. Apesar de já estar presente no discurso médico, a histeria só ganhou visibilidade social no século XIX dentro do contexto cultural da urbanização, industrialização e instalação de sociedades burguesas fundadas em valores como o trabalho, a família e as leis promotoras da ordem civil (orientadas pelas novas moralidades modernas da propriedade e do comércio), que implantava medidas legais de ordenamento urbano, como as práticas de higienização e de eugenia. Neste contexto, a histeria se estabelece como *enfermidade* a ser separada, assim como outras manifestações de desordem da razão. O que diferenciou a histeria de outras doenças específicas da desrazão, ao menos num primeiro momento, foi o marcador de gênero, já que apesar de ser estendível aos homens, era uma doença de mulheres. Quando se começou a buscar conhecer a loucura como doença e quando as próprias ciências médicas se modernizam e se subordinam a metodologias regulares e ao ordenamento lógico dos saberes sobre o corpo e suas afetações, a histeria se tornou uma doença a ser tratada e descrita. Neste sentido, o que a caracterizou, além do sexo/gênero dos pacientes, foi a desordem de seus sintomas e a não abarcabilidade deles em uma narrativa de evolução (ou regressão), mas à aleatoriedade e imprevisibilidade de suas manifestações e, principalmente, a sua característica de inventividade: a histeria tinha obrigação de manifestar-se forma irregular e nova, para se manter como histeria e não cair em outra designação e outra doença (FOUCAULT, 1973-1974).

Em outro sentido, a histeria foi uma epidemia no final do século XIX, um fenômeno intrigante e que despertava uma urgência sanitária e também a curiosidade dos leigos, deslocando para o Hospital da Salpêtrière além de médicos, também jornalistas e curiosos que as queriam ver (DIDI-HUBERMAN, 2015). Os motivos pelos quais teria havido essa *epidemia* de histeria, segundo Foucault, era justamente o fato de ser uma doença que compreendia uma infinidade de sintomas possíveis e que não se encaixavam nas descrições de nenhuma outra doença abarcada por ordenamentos médicos. Às mulheres disformes, fosse com os comportamentos ou moralidade, fosse com a linguagem que as descrevia, se lhes etiquetava como *hísticas* e então elas passam a ser catalogadas como *anormais*, mas também passam a ter *liberdade* para exercerem sua

existência histórica. Assim, se, por um lado, o que intrigava os psiquiatras era a desordem na sintomatologia, por outro, era essa mesma desordem aliada à ausência de anomalia física correlativa e à inventividade de suas manifestações que lhes impunha um verdadeiro desafio: decifrar a doença (FOUCAULT, 1973-1974).

Apesar de certas correntes da medicina terem continuado, durante muito tempo, a defender que a histeria era uma doença do útero (principalmente as correntes que seguiam se orientando pela medicina do princípio dos fluídos corporais e do fluxo do calor e frio nos corpos de Lange), as teorias neurológicas mais modernas que foram se tornando cada vez mais difundidas entre os médicos, começaram a defender o argumento de que se tratava de um problema psíquico que, apesar de não ter lugar específico no útero, era mais frequente em mulheres “porque seu corpo, seus nervos e seu temperamento eram mais frágeis, o que as tornaria mais suscetíveis a adoecer” (NUNES, 2010, p.375). Ao ser visualizado a partir de uma análise de gênero, esse pressuposto traz à tona, e de imediato, as relações visíveis entre um conhecimento formulado pela medicina sobre a histeria e uma moralidade sexista inerente a eles. Além disso, salientam o caráter androcêntrico destes saberes psiquiátricos. Num estudo aprofundado sobre a história da anatomia médica no Ocidente feito pelo historiador Thomas Laqueur na década de 90 (do séc.XX), encontramos documentos que mostram como que a partir do século XVIII toda a medicina teria se orientado por uma tentativa de ordenar seus saberes em função da diferença essencial entre corpo-masculino e corpo-feminino, e qualificado o que o historiador chama de perspectiva *doblessex* dos estudos de anatomia humana (LAQUEUR, 1990).

Por tratar-se de uma doença de mulheres, a histeria esteve diretamente relacionada, por contraste, aos comportamentos das mulheres *normais* não-histéricas e, especialmente, aos comportamentos moralmente considerados corretos e ideais à natureza delas numa sociedade eminentemente moderna. Assim como a própria invenção da loucura enquanto um momento de delimitação do *outro* da razão como distúrbio de função desta, a histeria ocupou esse lugar de doença que (provavelmente) não teria atingido tantas mulheres se não resultasse de ser um diagnóstico de contraste com o ideal social de mulher e de sexualidade feminina naturalizada por uma ciência que aliava saberes e valores, que prescreviam desde formas de reprodução até comportamentos familiares, e que prescindiam de um oposto *disforme* (de distúrbio) para se solidificar. Tal como Foucault descreveu na sua *Historia da Loucura* (1954) ao

considerar as figuras dos *loucos* como elementos determinantes na formulação dos *normais*, as histéricas também parecem ter funcionado, pelo menos na Europa em sua *belle époque*, como um parâmetro de contraste para o que deviam fazer e dizer as mulheres normais, não-loucas e não-histéricas. Ter considerado que o que fugia destes ideais era *patologia* é uma das razões que fez hospitais (como o da Salpêtrière) estarem lotados de mulheres histéricas no final do século XIX. Ao mesmo tempo, a razão de se terem esvaziado delas antes da segunda metade do século XX parece não residir no fato de que as moralidades que determinavam os comportamentos femininos se modificaram, mas ao fato de que a ideia de *normalidade* conseguiu abarcar os distúrbios antes considerados histéricos sem afetar-se enquanto conceito consolidado. Prova disso é a maneira como a psicanálise incorporou a histeria às definições de neurose (e normalidade) e a excluiu das definições de psicopatia e psicoses.

Para além desta história das formas como o conhecimento médico se relacionou com os moralismos espaciais e epocais e formulou doenças, a histeria foi breve mas foram intensas suas manifestações individuais. As histéricas da Salpêtrière, com seus ataques, espasmos, paralisias, mentiras, êxtases e toda uma *mise-en-scène* que fazia da histeria um verdadeiro espetáculo teatral, foram um campo aberto para o estudo de outras patologias. Segundo Didi-Huberman, os corpos singulares das mulheres rotuladas como histéricas estudados pelos médicos de Paris sob a direção do Dr. Charcot, quem coordenou a *città dolorosa* a partir de 1862, foram um campo de investigação para o estudo das funções humanas e, especialmente, das funções femininas. O diagnóstico da histeria se dava mais pelo que não era e em comparação a outras doenças da ordem da desrazão, do que por suas características específicas.

Em seu curso *O Poder Psiquiátrico* (1973-1974) Foucault enfatiza o que chama de jogo de força entre o poder psiquiátrico — entendido como autoridade do médico e também da ciência psiquiátrica — e o poder do corpo histérico, salientando uma micropolítica de luta entre ambos. O filósofo afirma que quando um corpo histérico se apresentava diante dos médicos para que o avaliassem e conhecessem seu mal (e eventualmente o curassem) se dava uma dinâmica de batalha entre paciente e médico. Nesta, a força do médico se fundava em sua autoridade de cientista e na verdade de seu saber, enquanto a força do corpo-histérico se fundava na falsidade de seus sintomas. Como a histeria abalava essa verdade, o médico se via obrigado a entrar num jogo complicado, onde aceitava a falsidade da histeria como sendo a verdade desta doença e

assim estabelecia acordos com estes corpos para tentar subordiná-los a uma sintomatologia da ordem da verdade e a uma doença que só se manteria como tal se não parasse de reinventar sintomas na ordem do falso. Na dinâmica entre falsidade e verdade dos sintomas da histeria e o saber/poder psiquiátrico e na relação entre corpo-histórico e olhar-médico, o corpo histórico colocaria em xeque o poder médico de diagnosticá-lo e, na outra via, o olhar médico ameaçava e impunha a este *corpo-doente* que continuasse manifestando sintomas, sob o risco de deixar de estar enfermo. Neste jogo, onde acordos e disputas entre médicos (produtores de saberes psiquiátricos) e históricas (que precisavam continuar reinventando sintomas para continuarem sendo alvo do olhar médico), residiria um acordo tácito entre ambos, onde, porém, as históricas teriam uma certa vantagem, visto que seus sintomas podiam ser recriados infinitamente, sempre podendo escapar das classificações naturalizadoras, moralizantes e ordenadoras, daqueles.

Quanto aos históricos, esses famosos e caros históricos, eu diria que eles foram precisamente a frente de resistência a este gradativo de demência que implicava no jogo duplo do poder psiquiátrico e da disciplina hospitalar (*asilaire*). Eles foram a frente de resistência - porque o que é um histórico? Um histórico é aquele que está tão seduzido pela existência de sintomas mais bem específicos, mais bem precisos - esses que representam precisamente os enfermos orgânicos - que ele os retoma por sua conta. O histórico se constrói ele mesmo como brasão de verdadeiras doenças, ele se constitui plasticamente como o lugar e o corpo portador de sintomas verdadeiros (...) A histeria foi a maneira efetiva pela qual a gente se defendeu da demência: a única maneira num hospital do século XIX de não ser demente era ser histórico, quer dizer, de opor o empuxo que anulava, apagava os sintomas, a constituição, a ereção visível, plástica, de toda uma panóplia de sintomas, e de resistir à assinatura da loucura, em realidade pela simulação. O histórico tem sintomas magníficos, mas, ao mesmo tempo, ele esquiva a realidade da sua doença; ele está na contracorrente do jogo manicomial (*asilaire*), e, nesta medida, isso faz dos históricos os verdadeiros militantes da antipsiquiatria (FOUCAULT, 1973-1973, p.253 tradução livre).

Em meio a este jogo apontado por Foucault e que revelaria na histeria uma forma de resistência à normalização dos corpos, ainda que fosse uma resistência condenada a performatizar a histeria de modo novo sem cessar, a hipnose teve um papel importante (e Foucault parece desconsiderar esta preponderância). A partir do uso da hipnose como técnica foi possível explicar a desconexão entre a suas *disfunções históricas* e a anatomia de seus corpos. A hipnose qualificou uma maneira de uso destes corpos como parâmetros

para provar teorias sobre outras doenças de fundo psicológico, e não neurológico, como as relacionadas aos traumas do passado. A histeria teria inclusive ficado conhecida nos contextos das ciências médicas por conta destas práticas de hipnose, pois foi a partir das manipulações de histéricas hipnotizadas (e mais tarde de sua manipulação só pela sugestão) que se fundou a separação entre neurologia e fato psíquico (ROUDINESCO, 1989). Os corpos das mulheres histéricas se tornaram, assim, fenômenos que os alunos observavam, estudavam e exploravam, e pedra-de-toque para as teorias dos professores de psiquiatria (especialmente na França no contexto do Hospital da Salpêtrière). Seus discursos, gestos, espasmos, ataques,..., foram um terreno para experimentações que fundamentariam muitas das teorias universais sobre a psiquê humana que vieram a se assentar no século XX.

Não obstante, seu existir também era um espetáculo, as histéricas encenavam a si mesmas ao se mostrarem, doarem e disponibilizarem seus corpos para uso médico e, paradoxalmente, para assegurarem a atenção deles sobre elas, como remarcou Foucault. O fato de terem sido corpos-espetáculo foi um dos elementos importantes para a consolidação da neurologia e da psiquiatria elaborada por Charcot (e seus ilustres alunos) e da psicanálise desenvolvida por Freud, do mesmo modo que a consolidação destas foi preponderante para que a histeria deixasse de existir, passando a ser característica do *normal*, traço psíquico do domínio das neuroses, palavra da ordem da linguagem comum, adjetivo aplicável ao excessivo ou exagerado das atitudes humanas.

No fato delas terem passado a ser hipnotizadas e/ou sugestionadas para dar respostas ao que começou a acontecer com corpos de homens podemos encontrar uma das razões de sua desaparecimento ou normalização. Quando operários das estradas de ferro do início do século XX (na França, Inglaterra e Alemanha) começaram a ter paralisias, ataques e delírios, depois de terem sofrido acidentes de trabalho onde seus ferimentos ou contaminação não explicavam estes sintomas, as histéricas foram usadas para explicar o que acontecia com eles. Quando estes homens, especialmente na França, começaram a encher os hospitais, trouxeram a urgência em relação à cura da histeria, pois precisavam ser diagnosticados e tratados com rapidez, já que se tratava de homens que deviam ser refuncionalizados para o trabalho ou, em caso contrário, indenizados pelos seguros trabalhistas das companhias que os empregavam. A polêmica em torno dos trabalhadores histéricos foi intensa, e muitos dos estudos médicos produzidos por franceses e também ingleses, alemães e americanos, foram discutidos no Congresso de Medicina Legal de

Paris em 1889. Estes casos causaram controvérsias teóricas e se tornaram paradigmáticos pois colocaram duas escolas neurológicas em oposição: de um lado a que defendia que seus sintomas tinham origem em lesões da coluna vertebral e cérebro (inclusive criando nomenclaturas específicas para suas síndromes, como a doença de *Railway-Spine* e *Railway-Brain*) e, do outro, a que defendia a concepção de que se tratava de histeria e, portanto, disfunção de fundo psíquico e tratável com hipnose e sugestão. Esta segunda tese foi aceita e defendida por Charcot e seus pares e ganhou destaque porque conseguia mostrar, por meio do manejo das histéricas sob hipnose, que estes trabalhadores estavam fantasiando sintomas em função de traumas psíquicos decorrentes dos acidentes enquanto não tinham lesão constitutiva em seus corpos. Se as histéricas podiam ser manipuladas e pararem de apresentar sintomas ou começarem a tê-los em função do comando dos médicos, os trabalhadores traumatizados também podiam estar sob efeito de um bloqueio psíquico que lhes proporcionava sintomas variados, como ansiedade, dores, problemas de memória, de concentração, de decisão e de sono, irritabilidade, pesadelos, alterações da sensibilidade (como parestesias e adormecimento) e alterações motoras (como não poder caminhar ou ficar em pé sem bengala ou apoiar-se em um dos pés) e virem a se *curar* ao serem tratados para seus traumas (CHIABI, 2012).

Esta faceta masculina da histeria, muito defendida por Charcot, teria trazido questões também à forma como se compreendia a histeria até então, inclusive Freud teria reformulado sua teoria psicanalítica inicial, que a concebia como decorrência somática de fundo sexual, sofisticando suas formulações e introduzindo a estas a ideia de *fantasia histérica* e incluindo nela a noção de *sexualidade bissexual* (CHIABI, 2012). Em contraste com estes novos pacientes histéricos, os corpos das mulheres histéricas eram utilizados como prova médica da histeria deles. O trabalho de hipnose podia produzir nelas paralisias idênticas às deles, assim como podia, quando aplicada a eles, devolver-lhes a postura e funcionalidade perdidas no trauma. Contra Charcot, tanto no que se referia aos casos dos trabalhadores ferroviários, quanto aos trabalhos realizados com as histéricas, se opunha dentro da própria França a escola de Nancy, representada por Liébeault e Bernheim, ao sustentarem que na Salpêtrière os médicos ampliavam os sintomas da histeria por darem espaço e sugerirem suas formas de acontecer, e, por isso, “em vez de ser uma simples crise, a histeria tornou-se uma doença misteriosa, polimorfa, indefinível, que faz tudo e que simula tudo” (ESPIRITO SANTO, 2008, p.89). Para os médicos da escola de Nancy, a histeria não era mais do que uma reação psicodinâmica de origem

emotiva, uma *psiconeurose* tratável pela sugestão, assim como a hipnose não era mais do que uma manipulação médica que criava os sintomas e os quadros que o médico queria.

De um ponto de vista social, ao serem diagnosticados como histéricos, muitos destes operários foram *desculpados* de seus comportamentos teatrais, frequentemente atribuído a mulheres, e deixaram de ser estigmatizados de desqualificações como serem *mentirosos, preguiçosos e farsantes* já que não tinham efetivamente lesões. Do mesmo modo, ao terem diagnóstico e tratamento, lhes foi dada a possibilidade da compensação financeira devida, já que sua doença estava avalizada juridicamente por um dispositivo médico que fundamentava as leis do trabalho (próprias dos novos Estados Modernos) e também as companhias construtoras de estradas de ferro podiam cobrar as apólices de seguro que lhes eram devidas. Assim, diante dessas polêmicas e principalmente frente aos homens histéricos, a histeria foi deixando de ser uma doença que demandava internação e acabou ganhando outros termos designadores, como *síndrome pós-traumática*, que atualmente ainda é utilizada, e outras. Elisabeth Roudinesco em seu trabalho sobre a história da psicanálise defendeu que a saída da histeria do registro da doença e entrada ao das neuroses não significou que ela tenha sido completamente dissociada de sua origem etimológica que a ligava ao útero, à mulher e ao feminino, e continuou sendo uma palavra saturada por um componente de gênero, inclusive tendo sido utilizada muitas vezes para designar negativamente comportamentos humanos relacionados às mulheres. Enfatiza, ainda, que os jornais na França utilizaram o termo *histeria coletiva* para estigmatizar e desqualificar movimentos sociais ligando-os ao feminino e à feminilidade (ROUDINESCO, 1989).

Alienação no Brasil e a construção do Hospital Nacional

Frente a toda esta breve história da histeria que se desenrolou na Europa, nos perguntamos sobre este fenômeno no Brasil, suas relações com a histeria e os contextos nacionais que permitiram que aqui também se aplicasse um diagnóstico sob esta palavra. Antes de considerar os pormenores destas relações, no entanto, é necessário que passemos, ainda que por alto, por alguns detalhes da formação das instituições para alienados no Brasil e as bases discursivas (teórico-ideológicas) que fundamentaram a psiquiatria daqui e a construção destas instituições.

Desde a época da chegada da corte portuguesa ao país entende-se que se deram processos nacionais de construção de uma medicina que buscava dar conta dos fenômenos ligados à alienação mental e também se criaram instituições para responder a demandas de modernização da nação, de cientificização das práticas aqui realizadas e que se aliavam aos nascentes ideais de controle de populações disformes às moralidades e às disposições sociais da colônia e da república. O decreto de criação do Hospício Dom Pedro II (HDP), no ano de 1841, apareceu como resultado destas demandas e também das preocupações nacionais com a ordem pública, a higiene da cidade e da nova nação, como a separação de certas figuras de loucura e marginalidade do convívio social. Ao ser inaugurado, em 1852, o HDP serviu de destino definitivo a marginalizados sociais que já transitavam entre instituições religiosas que lhes davam assistência por períodos provisórios, e também se tornou um símbolo do crescimento nacional em termos de edificação e modernidade da arquitetura, inclusive sendo considerado um feito arquitetônico para a época e se impondo como ícone de progresso da nação brasileira.

O fato de que os *alienados*¹ no Brasil viessem sendo recebidos até então por instituições religiosas revela um detalhe importante sobre o nascimento da medicina e da psiquiatria no país, visto que a abordagem que era dada naqueles espaços perdurou durante muitos anos também dentro do HDP e continuou orientando o trabalho ali efetuado. Essa abordagem, tal como a europeia, era de ocultamento e de distanciamento destas pessoas da rotina das cidades, mas ela também se mostrava, diferentemente do que predominava na Europa, carregada de um componente de caridade, benevolência e assistência piedosa e de cunho religioso às pessoas *necessitadas*. Como as Santas Casas, o HDP continuou a *guardar* as pessoas alienadas suprindo-lhes as necessidades básicas, em especial as alimentares e de higiene.

Em termos econômicos e políticos esta assistência dependeu, desde o início, do mecenato de figuras ilustres da nobreza e da nova burguesia nacional, assim como a própria construção do HDP se deu nesta perspectiva: o antigo Imperador (que dava nome ao estabelecimento) foi seu grande financiador. Neste contexto, Dom Pedro II consolidava seu status de líder e pai da nação e contribuía para o componente ideológico colonialista que perduraria durante muito tempo na sociedade republicana. Ao mesmo tempo, o compromisso dos novos administradores e defensores do Brasil como um

¹ *Alienados* entendido em um sentido amplo já que a instituição também abrigava mendigos e pessoas sem teto e sem trabalho.

Estado Independente e Moderno parecem ter apoiado a instituição, sua manutenção e fortalecimento, desde uma perspectiva de um novo *Estado Independente*. A instituição devia apartar os indesejáveis das ruas e fazer algo com eles, inclusive curá-los em alguns casos, de sorte que funcionava como frente de ordem e progresso ao país e prova de que uma nação independente dava conta de seus problemas locais e urbanos. Com a independência, o Hospício passou a ser propriedade do Estado e a se chamar Hospício Nacional (HN), mas manteve tanto a maneira de ser financiado, pelos mecenas, quanto a abordagem assistencialista, até o começo da sua grande reforma em 1904. Com essa reforma, que foi coordenada pelo conhecido médico Juliano Moreira sob ideais que vislumbravam o tratamento da alienação ao qual ele estava ligado, a instituição continuou a ser o que sempre havia sido: o lugar onde o problema das populações ociosas era resolvido; mas incorporou a esta função o objetivo de resolver o problema de modo definitivo e de criar mecanismos que mantivessem a própria instituição. A reforma simbolizava a modernização da nação no sentido de que mostrava que o Brasil tinha órgãos jurídicos e hospitalares para dar conta de suas populações alienadas, muitas vezes ligadas à delinquência a crimes menores; tinha mecanismos eficientes de gerenciamento destes espaços, não dependendo da benevolência de seus mecenas; e aplicava ali medidas científicas e inovadoras em termos de tratamento e intervenção às doenças, de modo a ter respostas efetivas para o problema. Finalizada a reforma em 1911, a instituição então passou a se chamar Hospital Nacional de Alienados (HNA) (FACCHINETTI ET ALL, 2010).

Nesse quadro, além do nome, o HNA também modificou a forma de abordagem e de intervenção sobre os corpos dos alienados, buscando *tratar*, entender e explicar como doença muitos dos comportamentos dessas *gentes loucas*, assim como começou a catalogar a alienação e a *refuncionalizá-los* (a partir de várias medidas médico-cientificamente embasadas). Assim, uma psiquiatria no sentido forte do termo apareceu no Brasil somente no século XX e se construiu em concomitância com a abordagem anterior, da caridade e da moralização, mantendo inclusive ecos religiosos, preponderantemente católicos, em seus princípios de benevolência com os necessitados e deficientes (ENGEL, 1997). No contexto de uma sociedade formatada por traços da colonização mas com intuito de deixar de ser *colônia* e de tudo que este conceito implicava, e cujo ideal era estar à altura das sociedades e cidades européias, enfrentar o problema dos alienados era uma urgência que exigia medidas eficazes e que foram

assumidas como sinônimo de controle sanitário de seus espaços e promoção da higiene de seus habitantes. A transformação do Hospício em Hospital, neste sentido, significou um passo acertivo e decisivo na direção desse ideal. O HNA simbolizava um fato decisivo num projeto novo de “medicalização da sociedade” e que foi “de importância decisiva para o surgimento e manutenção de técnicas normativas fundadas num tipo de conhecimento que colocava como seu objeto a totalidade da vida social” (MACHADO ET ALL, 1978). No contexto deste projeto (bio)político, então, o hospital era só um dos lugares que o compunham e seus objetivos ultrapassava claramente seus muros, de modo que o que se produzia como saberes sobre a alienação era aplicável a todo o corpus populacional.

Os discursos médicos, especialmente voltados para a higiene dos corpos das pessoas que formavam a população da antiga capital e também dos espaços da cidade, se fundavam nos ideais da medicalização da sociedade e respondiam às transformações sociais da cidade nas duas últimas décadas do século XIX, como a abolição e a proclamação da República. Isto influenciava o discurso médico que ia paulatinamente se voltando cada vez mais para a perspectiva da higiene moral (inclusive mais do que a espacial) e, com isso, propunham medidas de controle e de adestramento dos sentimentos e das paixões. A desagregação do sistema escravocrata fazia aparecer massas populacionais formadas por negros libertos que, ao lado de mestiços, brancos pobres e imigrantes, formavam uma *nova* população marginal que era um *novo* proletariado, e percebido como gente desregrada que precisava ser administrada e contida de algum modo. Isso possibilitava a profusão de discursos higienistas, por um lado, e, por outro, que les fundamentassem as medidas sobre esta população, vista agora como um problema que já não podia ser ignorado. Vale ressaltar ainda, que depois da abolição, a percepção de negros e mestiços como pouco evoluídos e inferiores se acentuou e a preocupação com as questões da eugenia ligada à raça se tornou um tema de relevância científica que corroborava para a criação de teses como as da degeneração psíquica (ODA & DALGALARRONDO, 2003).

O tema da miscigenação das raças e a preocupação com o devir da população que formaria o país recém independente e com populações recém alforriadas também se tornara objeto de preocupação dos antigos nobres e da nova burguesia nacional, de modo que os médicos e intelectuais (a maioria deles ex-nobres e burgueses), se encontravam na posição de responsáveis em produzir novos conhecimentos sobre a loucura e a

degeneração e com o dever de se comprometerem com a administração da cidade e a definição dos novos rumos da nação (VENANCIO, 2006).

De modo mais específico, teorias como a da degeneração se destacavam sobre outras no contexto das explicações e da orientação para o tratamento da alienação, pois a viam como um risco público sendo que seu gerenciamento supunha ações que evitassem a possibilidade sempre permanente de que se instalasse em indivíduos suscetíveis, fosse por herança genética (como defendiam alguns), fosse por aspectos ambientais que propiciariam a degenerescência e que precisavam ser controlados e evitados. A alienação ou loucura, portanto, era algo que foi visto como se pudesse ser evitada, de modo que verdadeiras frentes de intervenções médica e psiquiátrica sobre a população foram criadas para cumprir o objetivo de evitar esses quadros (NUNES, 1991).

Também é importante salientar que não só a capital, mas em cidades como São Paulo, que também já despontavam como modernas e em vias de progresso com uma indústria nascente, contavam com instituições menores (na época), como o *Asilo de Alienados do Juqueri* (que só se tornou hospital em 1929), onde o objetivo era dar ao Estado a possibilidade de separar os alienados dos novos centros urbanos e também implantar na prática os projetos de melhoramento da raça, separando assim os inaptos da vida social e evitando a proliferação de seus males tal qual epidemias. No estado de Minas Gerais, o *Hospital Colônia de Barbacena* (fundado em 1903) acolhia pessoas sem terem diagnósticos específicos para colocá-las em algum lugar e separá-las da sociedade, do mesmo modo que nos séculos anteriores separavam ou colocavam em quarentena as populações afetadas pelas febres, como a febre amarela. A diferença das quarentenas estabelecidas para os casos das epidemias do século anterior e esta reclusão que as imitava aplicada aos alienados do século XX era a aprovação estatal e das elites para a medida. Se nos casos das epidemias da febre encontrávamos muita oposição ao isolamento dos infestados, por conta de que isso prejudicava o comércio e os serviços e, portanto, prejudicava o andamento da cidade, nos casos dos alienados encontrávamos apoio, pois se tratava de populações que não contribuíam nem ao comércio e nem ao trabalho e que precisavam ser retiradas da circulação, pois estragavam a paisagem e atribulavam a sonhada ordem e modernidade das cidades.

Assim, essas instituições funcionaram como depósitos de gente desalinhada da sociedade e serviam às novas biopolíticas de sanitarianismo, higienismo, controle social e segurança, seguindo uma lógica de neutralização dos *inúteis-inferiores* para que não se

reproduzissem e não atrapalhassem o avanço das raças *superiores* (LOBO, 2008).² Em meio à modernização do país que já começava na primeira república e que culminou em eficientes (bio)políticas higienistas que fizeram destas instituições verdadeiros campos de tortura,³ os discursos médicos ao patologizarem os hábitos e reforçarem uma moralidade ainda colonial (inclusive que negava outras formas de se ser, crer e viver), também implantaram uma psiquiatria que parece ter funcionado aqui mais para a normalização das populações não internadas que para os ditos *alienados* e cuja preocupação, ainda que fosse produzir saber e manter a nação à altura das do *Velho mundo*, em termos científicos, era já não vê-los ou tê-los entre seus cidadãos e trabalhadores.

A histeria no Brasil e as internas do Hospital Nacional dos Alienados

A histeria no Brasil aparece em meio ao contexto do nascimento e desenvolvimento da psiquiatria e, principalmente, frente ao fato de que a maioria da população manicomial da antiga capital do país, onde se concentrava as populações de alienados até 1920, era formada por mulheres.⁴

Seguindo a linha que a psiquiatria assumia no HNA, a histeria se consolidou como uma das deformidades degenerativas das mulheres (ainda que nunca se excluiu que também afetasse certos homens) e serviu principalmente para etiquetar mulheres *inadequadas* à visão social que se tinha delas. Bastante parecido ao que aconteceu na Europa, as desajustadas sociais, as que gritavam nas ruas, as que exacerbavam sua sexualidade, as que contradiziam as regras familiares, as que não tinham lar nem dono e, principalmente, as que não incarnavam o ideal da *boa mãe*, eram *tratadas* no interior do hospital. Uma das grandes diferenças daqui, no entanto, é que não se criou em torno delas nem o fetiche que se criou por lá, especialmente em Paris e nos palcos do Hospital da Salpêtrière, nem algum tipo de interesse científico maior.

² No *Hospital e Colônia do Juqueri*, a partir de 1922 também foi implementada uma ala de menores, os quais não eram necessariamente crianças com disfunções racionais e de linguagem, mas em sua maioria órfãos sem onde ir e filhos de mulheres internadas na colônia.

³ Inclusive onde se efetuaram genocídios nas décadas que antecederam a ditadura militar no país e nas que ela sucedeu.

⁴ E estas mulheres eram em sua maioria pobres e negras, dois marcadores que interseccionam os formadores da identidade ou diagnóstico da histeria enquanto modos de moralização das mulheres que não podemos analisar pormenorizadamente aqui, mas que atravessam a pesquisa que realizamos neste momento e da qual este artigo é parte.

A nomenclatura e as técnicas usadas no tratamento das histéricas no Brasil chegavam do estrangeiro, tendo sido o médico Antônio Austregésilo Rodrigues Lima (1876-1960) um dos primeiros a falar de histeria por aqui. Entendida como estando "situada na encruzilhada da neurologia com a psiquiatria, ela foi para ele tema de grande interesse, sobre o qual escreveu artigos importantes, que inspiraram a produção psiquiátrica brasileira das primeiras décadas do século XX" (NUNES, 2010, p. 381). A abordagem de Austregésilo sobre a histeria não seguia a vertente de Charcot, mas tomava como referência o trabalho de Babinski e sua concepção de pitiatismo, defendendo a existência de uma *histeria verdadeira* (a síndrome histérica ou pitiática) e uma *pseudo histeria* (a síndrome histeróide ou falsa histeria). Para Austregésilo, os diagnósticos de histeria deviam ser circunscritos aos parâmetros fixados pela corrente francesa da escola de Nancy (que também seguia as ideias de Babinski) e a histeria devia ser concebida como uma síndrome produzida por autossugestão e curável pela persuasão. Com essa separação, é muito provável que o médico pretendia desvalorizar o campo da histeria e mostrar que muitos casos diagnosticados correspondiam, na verdade, a outras afecções psíquicas ou mesmo físicas e que, por serem de difícil diagnóstico, acabavam sendo confundidos com histeria. Ao definir a histeria mais como um quadro transitório que podia ser afastado e sendo sempre possível sua reabilitação, e menos como uma doença constitutiva, Austregésilo também diminuía a importância de sua aparição. Por isso, alegava que cabia aos médicos, frente às histéricas, diagnosticá-las bem e não as tomar como doentes permanentes, mas ensinar-lhes a dominar seus impulsos e fraquezas de mulher, possibilitando assim sua saída destes estados *histeróides* e sua volta funcional para a família, onde era seu lugar.

Em seu primeiro trabalho sobre o tema, "Novas concepções sobre a histeria" (1908), o médico fez um recenseamento das teorias que estavam em voga desde o final do século XIX mostrando seus limites e valorizando os pontos que corroboravam às teses que defendiam que sua sintomatologia era um fenômeno psíquico produzido por sugestão. "A histeria ou pitiatismo mostra-se como uma doença mental. É a imaginação em terreno autossugestionável que faz com que o histérico apresente a série de perturbações primitivas e secundárias" (AUSTREGÉSILO, 1908, p.54), afirmava ele, e assim alinhava seu discurso às correntes que colocavam a histeria no campo da psiquiatria e não no da neurologia. Austregésilo também destoava da vertente psicanalista ao assumir o viés da degeneração e defender que a medicina, de modo geral,

devia voltar-se para a higiene física e moral do povo brasileiro. Ele também considerava que o *perfil da mulher brasileira*, título de um artigo que publicou em 1922, se delineava por suas qualidades afetivas e maternais e que quando assim não o fosse, por razões de educação insuficiente ou inadequada, estas qualidades deviam ser fomentadas e ensinadas através de treinamento e disciplina (o que na prática muitas vezes foi traduzido como eletrochoques, injeções espasmódicas, camisas de força e intervenções lobotômicas).

Teses como as de Austregésilo apareceram em outros artigos médicos,⁵ onde mais do que importar um diagnóstico e prescrições de tratamento, consideravam os fenômenos nacionais e as práticas dos médicos brasileiros no HNA. Pensadas a partir do contexto nacional e desconectadas da *realidade* da Europa e das teses lançadas lá, as teorias e os tratamentos para histeria no Brasil seguiam protocolos próprios e suas formulações teóricas, ainda que se ligassem às européias (e também às latino-americanas formuladas em países vizinhos ao Brasil, como na Argentina e no Chile) seguiam um viés local. Nos primeiros anos da República a abordagem parece ter seguido o princípio de que se tratava de uma doença ligada ao gênero e à moralidade da mulher, sendo ainda considerada a partir de concepções mais gerais da loucura, como os trabalhos de Esquirol, que foram os primeiros a serem difundidos no país e inspiraram os conflitos teóricos sobre a natureza da doença mental (MACHADO ET AL, 1978). Os estudos sobre a histeria acompanhavam o debate em torno de sua natureza e associação com o sexo feminino. “A histeria, nos discursos médicos e psiquiátricos brasileiros da segunda metade do século XIX, foi desenhada no feminino” (NUNES, 2010, p. 379).

Como doença feminina, a histeria, tal como foi concebida pela maioria dos alienistas nacionais, não se limitava às mulheres. Indivíduos do sexo masculino que fossem menos dotados e de constituição mais frágil, ou que tivessem sido expostos excessivamente às mazelas da civilização e degenerassem, podiam chegar ao ponto de serem histéricos (ENGEL, 2008). A concepção local da histeria acrescentava à doença o receio social de que mulheres *normais* se tornassem histéricas com facilidade, como se houvesse uma potencialidade histérica nelas que pudesse se tornar *realidade* a qualquer momento e em função de estímulos exteriores ou interiores, ou de influências e oportunidades que as levassem à depravação e à degeneração de suas formas psíquicas.

⁵ Como de Henrique Roxo, que publicou “Histeria” em 1905, e com quem Austregésilo travou debate.

Defendia-se, com frequência, que a imaginação *desregrada e superexcitada* das mulheres podia torná-las verdadeiras *Messalinas*, levando-as ao adultério e à prostituição (PAULA, 1889), e estas práticas podiam facilmente vir a ser associadas à histeria.

Por isso, o que preponderava nos discursos médicos sobre a histeria era sua prevenção, alegava-se que as mulheres tinham predisposição à degeneração e à histeria (CASTRO, 1894) e o papel do médico era sustentar a família, que as trazia aos hospitais logo que percebia o início e/ou a consolidação da degeneração, e atuar rapidamente para afastar esta doença do contexto familiar, fosse para recuperar a paciente, fosse para mantê-la definitivamente afastada, poupando a todos dos delírios e da influencia desta histórica a outras mulheres. Essas concepções produziam saberes que se materializavam no cotidiano das práticas psiquiátricas de tal modo que de 1904 até 1920 o diagnóstico de histeria, ou a acréscimo do comentário “apresentando traços de histeria” era o que mais prevalecia entre as mulheres internas do Hospício Nacional dos Alienados. Depois disso, porém, foi se tornando mais raro, chegando a menos de 2% na década de 1930 (FACCHINETTI, RIBEIRO, MUÑOZ, 2008).

Neste contexto, especialmente em meio a uma psiquiatria que operava como ciência da norma e do normal e que prescrevia condutas *morais* como *de saúde*, a psicanálise e sua abordagem sobre a histeria tiveram dificuldades em penetrar o universo organicista que já estava aqui instalado, mas chegou a produzir algum eco, especialmente a partir da segunda metade do século XX (ENGEL, 1999). Tal como o Doutor Austregésilo, a maioria dos ilustres senhores psiquiatras nacionais chegaram a conhecer as teses freudianas e alguns deles inclusive tentaram alguma aproximação com elas, como foi o caso de Henrique Roxo (1877-1969) no Rio de Janeiro, e Franco da Rocha (1864-1933) e Durval Marcondes (1899-1981) em São Paulo, mas não chegaram a incorporar tais teses nem subscrever seus tratamentos a partir desta corrente teórica (ENGEL, 2008/ NUNES, 1998). Sílvia Nunes defende que em nome de uma crítica ao que considerava-se *pansexualismo freudiano*, a tese fisicalista da medicina nacional com sua concepção de degeneração e hereditariedade (geralmente ligada às raças) teria sido um solo mais profícuo para a fundamentação de um diagnóstico de *histeria* no Brasil e, conseqüentemente, de sua abordagem e tratamento.

O fim da Histeria no Brasil, semelhante ao que houve na França, é que aos poucos a doença foi sendo esvaziada de sentido, enquanto novos diagnósticos foram substituindo o antigo rótulo e conseguindo justificar com mais facilidade e eficiência a

experiência das mulheres com sua inadequação e, de alguma forma, também foram modificando os modos de *intervenção* sobre elas e seus corpos de *mulher*. Apesar de seu desaparecimento acercar-se ao que se viu na Europa, no Brasil a maior parte das antigas históricas recebeu diagnósticos que ainda as mantinham em sua condição de corpos de degenerescência e instabilidade emocional e moral, como o de *maníaco-depressivas* que se aplicou muito e que relacionava suas supostas fases de *mania* a seus períodos menstruais, mantendo assim essa conexão entre manifestações históricas e organismo feminino (FACCHINETTI, RIBEIRO, MUÑOZ, 2008). Do mesmo modo, a maioria delas permanecia internada, continuando a integrar a população escoriada da sociedade e condenada à exclusão (LOBO, 2008).

Encruzilhadas, de Paris ao Brasil e outros cruzamentos possíveis

Onde estes recortes de uma história das históricas da antiga capital brasileira do Hospital Nacional dos Alienados e das históricas do Hospital da Salpêtrière de Paris se cruzam?

Em muitos pontos, e especialmente naquele que toca à normalização de seus corpos e sua sexualidade. Se Freud e Charcot defendiam que a histeria era uma doença psíquica de fundo sexual, as teorias da degenerescência não se opunham a esta formulação, pelo contrário, a sexualidade não foi o foco somente dos alienistas das mulheres internadas no Hospital da Salpêtrière, onde fotos, relatos, fichas, prontuários e testemunhos, borbulharam pela Europa explicitando seu *frenesi sexual* e a espetacularidade e teatralidade de corpos que sexualmente excitados se mostravam e encenavam suas dores, clamores e êxtases. No Brasil, apesar da defesa de que alguns corpos masculinos também degenerassem para *histeria* ou pudessem apresentar *crises histeróides*, foi uma doença de mulheres e definiu estas, as que eram e apresentavam a doença e as que não eram e não apresentavam. O espetáculo daqui talvez não tenha tomado a dimensão social que teve na *belle époque* de Paris, como já se defendeu aqui, mas teve seu público e seus personagens, e também atuou, a própria histeria, como um personagem a ser visto, acompanhado, negado e evitado. Foi uma doença relacionada ao *outro*, ao *diferente*, ao *misterioso*, ao *satânico* e às *macumbas* desta terra. Numa de suas crônicas sobre a cidade do Rio de Janeiro (publicada em 1976), João do Rio comparou as duas cidades e fez referência às relações que se davam aqui entre os comportamentos e a

sexualidade das mulheres e aspectos que marcavam os sintomas da histeria, ligando-os à religiosidade e à raça das fêmeas humanas daqui.

Os transeuntes honestos, que passeiam na rua com indiferença, não imaginam sequer as cenas de *Salpêtrière africana* passadas por trás das rótulas sujas. As *iauô* abundam nesta Babel da crença, cruzam-se com a gente diariamente, sorriem aos soldados ébrios nos prostíbulos baratos, mercadejam doces nas praças, às portas dos estabelecimentos comerciais, fornecem ao Hospício a sua quota de loucura, *propagam a histeria entre as senhoras honestas* e as *cocottes*, exploram e são exploradas, vivem da credence e alimentam o caftismo inconsciente. As *iauô*, são as demoníacas e as grandes farsistas da raça preta, as obsedadas e as delirantes. A história de cada uma delas, quando não é uma sinistra pantomima de álcool e mancebia, é um tecido de fatos cruéis, anormais, inéditos, feitos de invisível, de sangue e de morte” (DO RIO, 1976, p.6, grifos meus).

A crônica invoca de maneira iconográfica o universo feminino marginal (mas que não ficava à margem, mas transitava entre todos, no centro da cidade) e os mistérios e misticismos de sedução e santerias da *iauôs*. Do mesmo modo, contrasta o modo de existir com o universo recatado das mulheres burguesas (e brancas) que se distinguem das loucas daqui e que poderiam se distinguir também das histéricas de Paris. O que o escritor brasileiro chama de *babel da crença*, em referência à urbe da antiga capital na época pós-colonial e que compartilharia com a *Slapêtière* suas fascinantes figuras femininas ao ocuparem um espaço místico devido a sua associação com crenças não oficiais, remete diretamente à sexualidade exacerbada e explícita das que ele (e provavelmente toda a sociedade moralista) consideram anormal nas mulheres. Ao invés da metáfora de uma *babel da crença*, Didi-Hubermam invoca uma *cittá dolorosa*, enfatizando mais a dor e menos a diferença e o contraste destas mulheres com alguma norma ou modelo de mulher que elas negavam ao contrastar com ele. O teórico também defende que a existência delas beirava alguma sorte de misticismo e consolidava alguma forma de arte: ao se mostrarem a toda sociedade como corpo-espetáculo da medicina, as histéricas teriam se doado e também afrontado os médicos, mas mais do que tudo teriam inventado uma nova forma de se narrar em medicina, de plasmar os mitos desta área científica. Ao colocarem seus corpos de mulher para serem vistos (e usados) pela medicina, elas afrontavam uma moralidade puritana, por contraste, pois era justamente por serem corpos de mulher que encenavam uma sexualidade que afirmava a normativa das práticas sexuais e criavam sexualidade.

Por outro lado, porém, com as históricas sendo vistas se (re)inventava uma maneira de existir e espectacularizar as existências. A *mise-en-scène* das históricas da Salpêtrière, segundo Didi-Huberman, precisa ser localizada na história da arte enquanto a expressão de uma nova iconografia e na história da psiquiatria como ponto de partida de uma nova abordagem clínica. O trabalho minucioso de revisão das fotos documentais das históricas daquele Hospital e a comparação com documentos e relatórios que compõem o acervo iconográfico da Salpêtrière e também dos textos teóricos de Freud, Richer, Babinski, Janet, Albert Londe, Alfred Binet e Geoges Gilles de la Tourette, foram base para suas, nas quais defende que o corpo e o existir de certas históricas, como Augustine (a famosa histórica que aparece na maioria dos textos de Freud e dos alunos de Charcot sobre a histeria), são uma peça de arte e um momento da história da arte que se encontra documentado nestes materiais. Neste sentido, as lentes do fotógrafo Paul Regnard (que foi o fotógrafo oficial de Charcot no período) autenticam uma história do teatro enquanto uma novidade nos modos de atuação de si.

Espectáculo levado ao cúmulo. Isso também significa que o corpo histórico exige (e não utiliza) uma forma teatral que a própria arte do teatro tremeria ao abordar, a tal ponto se estigmatiza nela, em carne viva, uma forma pungente da essência do teatro. Levada ao cúmulo dessa essência. Portanto, uma arte se precipita, impacienta-se loucamente, passa pela experiência de uma ausência de fim e se torna ociosa na própria extremidade de seu ato” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.227).

No viés dos conhecidos trabalhos de Foucault sobre a loucura e da leitura das teses de Didi-Huberman, somos levados a sugerir que ao ter sido enquadrada por normas discursivas moralizantes e normalizadoras, a histeria como manifestação precisa ser retirada da clausura (da clausura do fora) e ser realocada na *expressão* do domínio do racional, como forma de agir e discurso que permeou narrativas e uma *mise-en-scène* do século XX no Ocidente que foi vista como *outra*, mas que isso é uma entre outras construções daquele tempo. A *outredade* da histeria que se expressava na sua dimensão teatral e espetacular dos corpos históricos e das supostas obscenidades de cunho sexual que falavam e representavam corporalmente são um acontecimento que não configura somente o jogo entre o *outro* e o *nós*, o *anormal* e o *normal*, a *mulher louca* e a *mulher correta*, onde o primeiro define as bordas do segundo. A histeria é um acontecimento artístico (e linguístico) na medida em que pode questionar essas bipolaridades tanto ao fazer-se

pública, visível e dizível, e ao fazer a própria psiquiatria virar de interesse público, quanto ao fazer-se sintomatologia indefinida, ao refazer-se sempre por meio de um processo de performance e reinvenção de sua própria sintomatologia (FOUCAULT, 1973-1974).

Afirmar isso não pretende ser uma leitura romantizada do sofrimento (real) dessas mulheres, assim como falar da histeria como um diagnóstico médico-social não é diminuir o sofrimento psíquico e social experimentado por elas, mas uma maneira de retirá-las de alguma posição engessada de vítimas e frágeis a serem cuidadas pelos médicos que *descobriram* a histeria e que *detiveram os saberes* acerca dela. Teses como as lançadas por Didi-Huberman nos levam a considerar a mitologia que se formou ao redor da histeria e de suas *doentes* como um fenômeno que pode ser pensado à parte, como explosão de expressão do âmbito artístico que é imanente a ela e que faz de sua encenação algo plástico e da ordem do debordamento da existência e não, ou não só, da ordem do *outro* da razão, da norma, da saúde. Os olhares que as captavam, que as fotografavam, registravam e catalogavam a intensidade de seu aparecimento (inclusive para, com isso, produzirem conhecimentos e deixarem registrado seu acontecer) estabeleciam com elas uma dinâmica de palco, uma relação que só se experimenta no teatro, onde elas se preparavam para entrar em cena e ver um público e este as esperava para ver sua performance. Esta sempre expressiva de algo considerado sexual e que frequentemente foi negado ou diminuído na história das histéricas de Paris, e aparentemente jamais mencionada nos casos de histeria no Brasil. Se as histéricas eram mulheres que encenavam, falavam, transpiravam, encarnavam sexualidade, também eram as que, muitas vezes, faziam médicos e estudantes "contradizerem seu próprio discurso por condutas amiúde contraditórias" (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.29) porque eles se envolviam fisicamente com elas, porque eles editavam seus discursos e omitiam nos seus relatos alguns de seus gestos, porque tentavam exageradamente dar conta de seu acontecimento. Foucault, em seu curso de 1973-1974, contava que nos arquivos escritos pelos alunos de Charcot havia referências a fatos de sua sexualidade que ele ocultava de seus relatórios e notas, como certas frases, expressões e referências embebidas de pormenores sexuais, que os estudantes, ainda sem critérios claros, anotavam. Os estudos de Didi-Huberman também fazem referências a histéricas que falavam de êxtases e não só reagiam como sendo elas, mas imitavam homens quando as tocavam, atacavam e possuíam.

No Brasil não temos registro de uma iconografia, nem arquivo fotográfico ou relatos da histeria como tivemos em Paris, e mais do que salientar uma diferença de abordagem, é possível falarmos da aparição de um diagnóstico pautado por uma mesma base: o gênero das pacientes e a expressão sexualizada de seus sintomas. As pistas que temos da histeria são fichas médicas das mulheres internas do HNA em diferentes períodos, muitas delas perdidas no labirinto dos arquivos que transitaram por diferentes instituições nos diferentes períodos da história dessa instituição, e as definições da doenças (e alguns casos comentados) por médicos e historiadores que catalogaram os arquivos e analisaram estes documentos teóricos. Não repassamos aqui nem estes casos nem estes trabalhos de modo específico (apesar de muitos deles estarem aqui mencionados), mas enfatizamos, à guisa de conclusão, essa grande diferença de abordagem e de manifestação que a histeria e as histéricas do HNA tiveram em relação às histéricas do Hospital da Salpêtrière e, ao mesmo tempo, as semelhança que encontramos nos jogos normativos ou tramas relativas aos gêneros que formavam o tecido social da antiga capital do Brasil e da ainda capital da França.

Neste sentido, remarcamos como uma multiplicidade de traços de comportamento e linguagem considerados disformes à normalidade atribuída e atribuível às mulheres no final do século XIX e início do século XX permitiu um etiquetamento delas, chegando inclusive a dar-lhes sentido subjetivo e coletivo de existência por meio desta etiqueta e das instituições que lhes selavam. Que as mulheres do HNA não tenham teatralizado no palco de uma psiquiatria nascente da maneira que fizeram as histéricas pacientes do Dr. Charcot, não descaracteriza o fato de que eram igualmente manipuladas, internadas, tratadas, e até curadas em nome de ideais de higiene, normas de conduta e formas de se ser mulher, que lhes eram prescritas dentro desta psiquiatria que identificava saúde e moralidade. Falar da histeria no Brasil, portanto, é considerar traços do contexto sócio-político nacional que a permitiu ao lançar planos sanitários higienista e eugênicos para a nação e priorizar sua modernização, ao criar e prescrever modelos de existência e imagens morais (e moralizantes) de mulher e de papéis femininos, delineados por homens de saber, pelas instituições dirigidas por eles para o tratamento delas, e pela aprovação e endosso público do que eles afirmavam como verdade delas.

Referências

- AUSTREGÉSILO, Antônio. Novas concepções sobre histeria. **Arquivos Brasileiros de Psiquiatria, Neurologia e Medicina Legal**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1-2, p. 52-66, 1908.
- CATONNÉ, Jean-Phillipe. Femmes et hystérie au XIXe siècle, Synapse, Paris, n.88, 1992, p.33-43.
- CHIABI, Sandra. **A história da histeria masculina**. Dissertação de mestrado UVA, 2012.
- DIDI-HUBERMAN. **A invenção da histeria, Charcot e a iconografia da Salpêtrière**. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2015.
- ENGEL, Magali Gouveia. Sexualidades interditas: loucura e gênero masculino. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. Rio de Janeiro, v.15, supl., p.173-190. 2008.
- _____. As fronteiras da ‘anormalidade’: psiquiatria e controle social. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. Rio de Janeiro, v.5, n.3. p.547-563. 1999.
- _____. Psiquiatria e feminilidade. In: Del Priore, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto; Unesp. 1997.
- FACCHINETTI, Cristiana; RIBEIRO, Andréa; MUÑOZ, Pedro F. de. As insanas do Hospício Nacional de Alienados (1900-1939). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. Rio de Janeiro, v.15, supl., p.231-242. 2008.
- _____. No labirinto das fontes do Hospício Nacional de Alienados. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. Rio de Janeiro, v.17, supl.2, dez. 2010, p.733-768, 2010.
- _____. VENANCIO, Ana Tereza. Entre a psicanálise e a degenerescência: sexualidade e doença mental no início do século XX no Brasil. **Revista latino americana de Psicopatologia Fundamental**. Ano. IX, n. 1, março/2006, p. 151-161.
- FOUCAULT, Michel. **História da loucura na Idade Clássica**. (1959) São Paulo: Perspectiva. 1978.
- _____. **Le Pouvoir psychiatrique, cours au Collège de France 1973-1974**, Paris: Gallimard Seuil, 2003.
- FREIRE COSTA, Jurandir. **História da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Documentário. 1976.

FREUD, Sigmund. A etiologia da histeria. In: **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago 1.ed.,1896. 1977.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LOBO, Lilia Ferreira. **Os infames da história**: pobres, escravos e deficientes no Brasil. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008, p. 203-204.

MACHADO, Roberto et al. **Danação da norma**: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil. Rio de Janeiro: Graal. 1978.

NUNES, Sílvia Alexim. Histeria e psiquiatria no Brasil da Primeira República. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. Rio de Janeiro, v.17, supl.2, dez. 2010, p.373-389.

_____. A medicina social e a questão feminina. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.49-76. 1991.

_____. Da medicina social à psicanálise. In: Birman, Joel (Org.). **Percursos na história da psicanálise**. Rio de Janeiro: Taurus. 1988.

ODA, Ana Maria Galdini Raimundo; DALGALARRONDO, Paulo. Uma preciosidade da psicopatologia brasileira: 'A paranóia nos negros', de Raimundo Nina- Rodrigues. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo, v.7, n.2. p.147-160. 2004.

PAULO, Luis. **O delírio nas histéricas**. Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1889.

ROUDINESCO, Elizabeth. **História da psicanálise na França**: a batalha dos cem anos. V. 1:1885-1939, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

Recebido em: 21 de setembro de 2019.

Aprovado em: 22 de dezembro de 2019.

OS SENTIDOS DA MATERNIDADE NO DISCURSO SOBRE O ABORTO

DOI: 10.5935/2177-6644.20190023

LOS SENTIDOS DE LA
MATERNIDAD EN EL DISCURSO
SOBRE EL ABORTO

THE MEANINGS OF MATERNITY
IN DISCOURSE ON ABORTION

Izabel Cristina Soares *

Kátia Alexandra dos Santos **

Resumo: O artigo analisa discursos relacionados à maternidade a partir da temática do aborto. As análises baseiam-se na metodologia da Análise de discurso pecheutiana, por meio da noção de formação discursiva. Concluiu-se que argumentos contrários ao aborto se compõem de diversas formações discursivas, além de um interdiscurso sobre maternidade como inerente ao feminino e lugar de amor incondicional.

Palavras-chave: Maternidade. Análise do discurso. Aborto. Mídia.

Abstract: This paper aimed at analysing the discourses related to motherhood when it comes to the theme of abortion. The analyses were based on the theoretical-methodological studies of Pecheutian Discourse Analysis, from which we took the notion of discursive formation. It was concluded that arguments against abortion are composed of several discursive formation, besides a interdiscourse on motherhood inherent to the feminine and place of unconditional love.

Keywords: Motherhood. Discourse Analysis. Abortion. Media.

Resumen: El presente artículo analiza los discursos sobre la maternidad a partir de la temática del aborto. Los análisis se basan en la metodología del Análisis del Discurso pecheutiana, por medio de la noción de formación discursiva. Se concluyó que argumentos contrarios al aborto se componen de diversas formaciones discursivas, además de un interdiscurso sobre maternidad como inherente al femenino y lugar de amor incondicional.

Palabras-clave: Maternidade. Análisis del discurso. Aborto. Mídia.

* Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO, campus de Irati-PR. Atua como psicóloga no Núcleo Maria da Penha – NUMAPE, em Irati. E-mail: izabelc.soares@gmail.com

** Professora da Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO. Doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo - USP/Ribeirão Preto. E-mail: kalexsandra@unicentro.br

Introdução

O conceito de maternidade historicamente sustenta a ideia, baseada em um sistema patriarcal, de que toda mulher possui um “instinto materno”, um fator biológico que se manifesta no desejo de constituir família (BADINTER, 1985). O ato de gerar e criar filhos é incentivado e até mesmo imposto à mulher, e tal pressão provém tanto de instituições de nossa sociedade, como a igreja e a família, quanto da mídia tradicional. Esta última utiliza-se de uma figura de maternidade romantizada que possibilita a criação de propagandas a fim de lucrar das mais variadas maneiras e a partir de diversos produtos: das fraldas à reprodução assistida.

Contrariando a ideia do amor materno, que é considerado intrínseco à mulher pela sua natureza biológica, outros lados da história da maternidade mostram que esse amor não é generalizado, podendo até mesmo não existir, tanto que, segundo Venâncio (2012), o abandono de bebês já ocorria muito no Período Colonial, entre os séculos XVI e XIX. Tal colocação sobre abandono também é afirmada por Badinter (1985), ao citar como a Igreja condenava (e ainda condena), desde o século XII, o abandono dos filhos, o aborto e o infanticídio. Porém, diante de uma situação em que a maioria das pessoas vivia na miséria, o abandono passou a ser tolerado como medida para evitar o infanticídio, surgindo, em função disso, a chamada “roda dos expostos” e as primeiras casas de acolhimento de crianças abandonadas.

Mais recentemente, tem sido colocada em pauta a discussão em torno do que vem sendo chamado nas mídias sociais digitais de “maternidade real”, assimilando ao debate elementos que desromantizam a experiência da maternidade tais como as dificuldades do cotidiano, as renúncias inerentes sobretudo ao início da vida do bebê, a responsabilização quase que exclusiva da mulher pelos cuidados com a criança, entre outros elementos. Esses aspectos são discutidos por Orna Donath no livro *Mães Arrepentidas: uma outra visão da maternidade* (2017), no qual a autora apresenta diversos depoimentos de mulheres que se arrependeram da experiência da maternidade.

Dentro das discussões acerca da maternidade, maternidade real e abandono, outro assunto recorrente é a prática do aborto. As mulheres do período colonial, desesperadas diante de uma gravidez indesejada, recorriam a métodos caseiros como chás, poções e drogas farmacológicas para interromper a gestação, causando, muitas vezes, sua própria morte. Além dos recursos citados, eram comuns também os chamados procedimentos

mecânicos:

Golpes aplicados no próprio ventre, pulos de alturas variadas, o hábito de carregar fardos pesados ou de arrastar-se de barriga pelo chão; relações sexuais violentas, vômitos e diarreias instigadas propositadamente, abstinência. Todos os gestos que pudessem matar multiplicavam-se, até que a criança abdicasse (DEL PRIORE, 2009, p. 257).

Diante da realidade de que o aborto é uma prática ainda muito realizada no Brasil, mesmo ilegalmente, nos dias atuais tais métodos continuam sendo utilizados por mulheres que desejam interromper sua gravidez. Isso ocorre porque o tema aborto ainda é tabu e pouco discutido como questão de saúde pública, por se manter vinculado a questões religiosas e moralistas, de modo que essa filiação influencia diretamente na formulação de leis sobre o assunto. O fato é que, utilizando dos mesmos métodos arcaicos do período colonial e também de medicamentos ilegais na tentativa de realizar um procedimento abortivo, as mulheres continuam praticando o aborto inseguro, sendo internadas em hospitais por sangramentos e infecções, podendo, inclusive, morrer. Essas consequências são vistas, entretanto, por grande parte da sociedade a partir da noção de castigo, advinda do discurso religioso, e ainda da ideia de merecimento, oriunda das materialidades discursivas jurídicas e/ou moralistas.

Em pesquisa realizada no Brasil e publicada pelo Ministério da Saúde, em 2009, foram constatados mais de um milhão de abortos induzidos em apenas um ano. Milanez (2016) também menciona o fato de 11,4% das mortes maternas serem consequências de tentativas de aborto. Entretanto, o acesso a tais estatísticas é uma dificuldade a ser considerada, devido ao baixo número de estudos realizados sobre o tema, uma vez que a prática é ilegal.

Considerando esse contexto brasileiro que entorna as produções discursivas relacionadas ao aborto, em 2015, teve início uma polêmica relacionada a um Projeto de Lei (PL 5069), proposto pelo então deputado Eduardo Cunha, que propunha modificar o Decreto-Lei nº 2.848, referente ao Código Penal, o qual, no artigo 128, considera o aborto legal em casos de estupro ou quando a gravidez coloca em risco a vida da gestante, e propunha, ainda, alterar a Lei nº 12.845, que “dispõe sobre o atendimento obrigatório e integral de pessoas em situação de violência sexual” (BRASIL, 2013, s.p).

Tais mudanças propostas pelo Projeto de Lei referem-se ao atendimento à vítima de violência sexual e à interrupção de uma gravidez causada por tal violência. Na Lei atual, todos os hospitais do Sistema Único de Saúde (SUS) devem garantir à vítima o atendimento emergencial, integral e multidisciplinar, que envolve, além do amparo médico, psicológico e social, a profilaxia da gravidez e das infecções sexualmente transmissíveis (IST's). Com a implementação do PL 5069, “Nenhum profissional de saúde ou instituição, em nenhum caso, poderá ser obrigado a aconselhar, receitar ou administrar procedimento ou medicamento que considere abortivo” (BRASIL, 2015, p.5). O direito à interrupção da gravidez resultante de estupro fica, portanto, a critério do profissional, e não mais da vítima.

Em relação à modificação do artigo 128 do Código Penal, o Projeto de Lei 5069, caso passasse a vigorar, abriria prerrogativa para possibilidade de aplicação da mesma legislação já válida para o caso de uma gravidez não resultante de estupro. Assim, quando se trata de uma gestação resultante de violência sexual, a prática do aborto pode ser compreendida como igualmente ilegal, tal como previsto para uma gravidez resultante de um ato sexual consentido.

Tendo em vista essa polêmica em torno do PL 5069 e a relação entre os discursos produzidos sobre o aborto, que trazem em si a própria noção de maternidade, este artigo tem por objetivo analisar os discursos que circularam na mídia digital acerca do PL no que se refere aos sentidos da maternidade e ao modo como são ditos no ambiente virtual. Cabe mencionar que o referido PL não entrou em vigor, havendo, inclusive, outras discussões em torno da temática, como, por exemplo, a recente discussão que propõe exatamente o contrário: ao invés da criminalização, a descriminalização do aborto, matéria da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) posta em discussão no STF (Supremo Tribunal Federal) em 2017.

Acreditamos ser fundamental apresentar discussões em torno da temática e, além disso, dar relevo ao que tem circulado nas mídias sociais digitais, considerando que é algo que tem ganhado espaço nas pesquisas em ciências sociais na atualidade. Segundo Recuero (2009), o conceito de rede é um dos focos da mudança da ciência a partir do século XX, pois permite estudar as criações das estruturas sociais. Nesse sentido, as pesquisas relacionadas às chamadas mídias ou “redes sociais digitais” têm se proliferado na atualidade, possibilitando a discussão de assuntos diversos. Apesar de ser pouco popular no Brasil, a pesquisa focada nos discursos desse tipo de mídia disponibiliza o

estudo de padrões de conexões presentes no ciberespaço, que nos permite explorar elementos dinâmicos e de composição de grupos sociais. Assim, embora não seja o objetivo deste texto discorrer acerca do espaço digital, é preciso considerar que ele se coloca como um espaço de divulgação de discursos de resistência, sendo, portanto, lugar de polarização. Tal característica desse ambiente possibilita o surgimento de opiniões contraditórias acerca da maternidade e do aborto, e é a partir de um determinado lugar de produção de sentidos que pretendemos produzir um gesto de interpretação.

Para tanto, apresentaremos, inicialmente, uma retrospectiva acerca da história da maternidade, entendendo-a como constructo social. Também será explicitado o histórico dos direitos reprodutivos no Brasil, entendidos em meio ao que se considera a partir da perspectiva dos Direitos Humanos, a fim de materializar as condições de produção para a construção dos discursos sobre aborto e maternidade.

A construção da maternidade na história da mulher

No Brasil, no início do período colonial, o papel da mulher não tinha uma definição estabelecida. O objetivo da Igreja, vinculada ao Estado, era de moldar a população ao sistema colonial português, e tal reforma resultava na necessidade de povoamento do país, o que deu à população feminina a função concreta de gerar e criar filhos (DEL PRIORE, 2009). O modelo de maternidade vinculou-se a uma já existente devoção à virgem Maria, inspirando as mulheres da época ao papel de “santa-mãezinha”, além da dedicação ao espaço doméstico.

O casamento cristão (também produto da colonização europeia), por sua vez, garantiria certa estabilidade às mulheres, já que era comum serem abandonadas pelos homens dos quais tiveram filhos. Desse modo, embora a prática mais comum apontasse para a não formalização das relações, ou seja, de um modo geral, as mulheres das classes pobres continuassem a não se casar; para as mulheres da classe burguesa, não havia outra escolha a não ser tomar para si esse papel de esposa, do lar e boa mãe. Caso contrário, seria vista como uma mulher estigmatizada e descartada dos espaços sociais. Assim:

[...] as imagens da mulher de elite opõem-se à promiscuidade e à lascívia da mulher de classe subalterna, em geral negra, mulata ou índia, pivô da miscigenação que justificou por tanto tempo a falsa cordialidade entre colonizadores e colonizados (DEL PRIORE, 2009, p. 41).

Conforme a função social e afetiva da maternidade vai se transformando em um interesse do Estado, as mulheres vão sendo disciplinadas a serem mães e manterem-se no espaço privado. O governo permanece, ao longo dos anos, influenciando no modo de organização conjugal/familiar e definindo, assim, a função da mulher como “rainha do lar”. Scott (2012) cita o Decreto-lei 3.200 (19 de abril de 1942), assinado pelo presidente Getúlio Vargas, como exemplo da preocupação do governo com o novo modelo de família que se popularizava, à medida que o Brasil deixava para trás o caráter agrário e progredia na urbanização:

Devem ser os homens educados de modo que se tornem plenamente aptos para a responsabilidade de chefes de família. Às mulheres será dada uma educação que as torne *afeiçoadas* ao casamento, *desejosas* da maternidade, *competentes* para a criação dos filhos e *capazes* na administração da casa (BRASIL, *apud* SCOTT, 2012, p. 20).

Além disso, comportamentos morais eram exigidos de todas as mulheres casadas e/ou mães. Embora se manifestasse de maneiras distintas, dependendo da classe social, a cobrança pela boa reputação atingia as mulheres trabalhadoras, uma vez que estas precisavam defender-se de possíveis assédios sexuais presentes em serviços domésticos em casas de família e, principalmente, em fábricas e indústrias (FONSECA, 2012).

A conduta moral de uma mulher, constantemente questionada, era utilizada negativamente por homens, a fim de obter para si a guarda dos filhos, utilizados como mão-de-obra, de modo que recorriam a juízes, expondo em cartas a indignação diante de comportamentos de sua esposa. Adultérios, trabalhos em fábricas (considerados imorais para mulheres por conta do assédio sexual) e até mesmo desentendimentos e brigas entre a esposa e um terceiro serviam como argumentos para provar, diante de um tribunal majoritariamente masculino, a incapacidade da mulher de permanecer com a guarda de seus filhos.

Nas classes média e alta, nos anos 50, as revistas femininas (as mais famosas eram *Jornal das Moças*, *Querida* e *Vida Doméstica*) faziam o papel de conduzir a mulher por assuntos como “regras de comportamento e opiniões sobre sexualidade, casamento, juventude, trabalho feminino e felicidade conjugal” (BASSANEZI, 2012, p. 609), moldando sua conduta ao que era esperado de uma mulher de boa índole nos anos dourados. Tais revistas reforçavam classificações como “moça de família” e “moça leviana”, ao mesmo tempo em que apavoravam suas leitoras sobre o perigo da má

reputação que teriam, caso fugissem das regras de boa conduta, o que lhes renderia o desrespeito da sociedade e a impossibilidade de um casamento (BASSANEZI, 2012).

Com a popularização do trabalho feminino, o “lugar de mulher” passou a ser mais discutido pela sociedade e pela mídia da época. Segundo Bassanezi (2012), mulheres que trabalhavam fora do lar não eram vistas positivamente, pois, de um lado, o imaginário social argumentava que o trabalho faria com que elas negligenciassem a casa e as necessidades de seu marido e filhos; e, de outro, as revistas insistiam que a aparência e a delicadeza eram prioridades para uma mulher, de modo que o trabalho poderia causar a perda dessa feminilidade.

Tais colocações reafirmavam a posição da mulher na época: mesmo com o país avançando em questões modernas, como o crescimento urbano e industrial, e, com isso, as possibilidades de formação profissional que impulsionavam a participação feminina no mercado de trabalho, a sociedade persistia em ideias baseadas em um conservadorismo que barrava as mulheres de ultrapassarem as limitadas funções de esposa e mãe.

Apesar das frequentes pressões sociais sobre a imagem da “mulher que trabalha fora”, o aumento do público feminino no âmbito do trabalho foi significativo para as questões da maternidade na época. Especialmente a partir das décadas de 1960 e 1970, um momento em que as mulheres lutavam por crescimento e reconhecimento profissional, a decisão de ter filhos ou não, assim como a decisão do momento mais adequado para que isso ocorresse, estava cada vez mais sob o poder delas, visto que nesse período também surgiram métodos contraceptivos mais eficientes, que permitiam um maior controle sobre a concepção e o número de filhos desejados (SCOTT, 2012). Hoje, observa-se que tais aspectos geraram mudanças nas relações de gênero, na família e na própria noção de maternidade:

Este novo modelo, que ora já se esboça, tem diversas nuances e se define com mais ou menos força de acordo com a classe social e com o país a que está referido. É o modelo de proles reduzidas; mulheres com carreiras profissionais; mães e pais, juntos e/ou separados, produzindo e reproduzindo; casais hetero e homossexuais; mães ou pais criando seus filhos sozinhos; institucionalização dos cuidados maternos por profissionais especializados; enfim, é o modelo que busca se adequar às mudanças da vida contemporânea, ao mesmo tempo em que é forjado por estas mudanças, redesenhando o funcionamento e a estrutura da família contemporânea (SCAVONE, 2001, p. 149).

Atualmente, a maternidade é questionada constantemente, principalmente por mulheres que desejam priorizar a vida profissional. Através das lutas do movimento feminista, foi possível colocar em questão a supremacia masculina e as práticas que antes eram comuns em uma relação conjugal, tornando os relacionamentos entre homens e mulheres mais horizontais. Mesmo assim, a pressão sobre a mulher para que a maternidade aconteça ainda é muito presente e tal decisão gera dúvidas, já que, embora homens e mulheres tenham cargas horárias equivalentes em suas profissões, a responsabilidade parental continua sobrecarregando a mulher, de modo que, segundo Scavone (2001), isso é um indicativo para que tantas recorram a métodos radicais para evitar a maternidade, como a esterilização e o próprio aborto.

Os direitos reprodutivos da mulher e o “direito à vida”

Direitos reprodutivos e direitos sexuais relacionam-se entre si no sentido de garantir a liberdade e a informação acerca da própria sexualidade e das opções que envolvem a reprodução. Os direitos reprodutivos tratam da oportunidade de ter filhos, bem como da decisão da escolha de tê-los, através do acesso à informação que media e auxilia em tal decisão.

Vinculados aos Direitos Humanos, os direitos reprodutivos se pautam na garantia da decisão livre e responsável sobre o número, o espaçamento e a oportunidade de ter filhos, assim como de “tomar decisões sobre a reprodução, livre de discriminação, coerção ou violência” (BRASIL, 2005, p. 7), conforme explica a cartilha do Ministério de Saúde intitulada “Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos: uma prioridade do governo”.

Ainda segundo as informações da referida cartilha, no Brasil, o enfoque na questão dos direitos reprodutivos acelerou a partir dos anos 1980, com a elaboração do Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM), envolvida pela colaboração de grupos feministas, gestores estaduais e pesquisadores acadêmicos. Foi a partir da implementação do PAISM que os métodos anticoncepcionais passaram a ser distribuídos gratuitamente nos estados pelo Ministério da Saúde (BRASIL, 2005).

Sobre o aborto, a cartilha do Governo Federal destaca que o Brasil é pauta recorrente nas Conferências das Nações Unidas, nas quais o aborto é considerado questão de saúde pública e recomenda-se que as leis que o penalizam sejam revisadas. Destaca-se, então, que é necessário garantir a qualidade e a ampliação dos serviços de referência para realização desse procedimento nos casos em que está garantido por lei,

como forma de evitar adoecimento e morte causados pela prática de forma insegura. Ainda assim, o Ministério da Saúde evidencia seu posicionamento na cartilha:

É importante destacar que o Ministério da Saúde não considera e tampouco incentiva o abortamento como método de planejamento familiar. Vale assinalar que o abortamento realizado em condições inseguras está entre as principais causas de morte materna no Brasil (BRASIL, 2005, p. 22).

Em se tratando de direitos reprodutivos, o planejamento familiar é entendido como direito do cidadão e dever do Estado. Entretanto, como já destacado na própria cartilha do Ministério da Saúde, a legalização do aborto não é vista como questão prioritária e passível de ser discutida, mesmo que, no Brasil, segundo a Pesquisa Nacional de Aborto realizada em 2010, uma a cada cinco mulheres, com idades entre 18 e 34 anos, já tenha feito aborto e metade delas tenha sido internada pelo Sistema Único de Saúde por complicações decorrentes do abortamento inseguro.

O abortamento é o ato da interrupção da gravidez da 20^a à 22^a semana, com feto pesando menos de 500 gramas. O feto, após ter ocorrido o abortamento, passa a ser o “aborto” (MILANEZ, 2016), ou seja, a nomenclatura “aborto” designa o produto do processo de abortamento. O abortamento pode ser espontâneo, quando o conceito passa por complicações, não se desenvolve e acaba sendo naturalmente expulso do corpo da mãe; ou provocado, quando a gestante deseja interromper a gravidez e utiliza métodos para induzir a retirada do feto.

Durante a história do Brasil, desde o período colonial até os dias atuais, o aborto foi praticado às escondidas. O silêncio sempre fora necessário, ora por conveniência, quando parteiras e benzedoras desapareciam com fetos expulsos dos corpos de mulheres não casadas, ora pela força das leis, já que, mesmo não sendo habitual a punição de mulheres, parteiras e médicos pela indução do aborto, há grande força simbólica sobre o imaginário das mulheres (DINIZ, 2012).

Se anteriormente as parteiras, benzedoras e curiosas dos saberes tradicionais tinham um papel de referência em relação à gravidez e à interrupção dela, a partir dos anos 1920, conforme os partos eram cada vez mais realizados nos hospitais, o saber médico foi ganhando espaço e, conseqüentemente, autoridade sobre os cuidados reprodutivos (DINIZ, 2012). Diferente de outros países, a popularização da pílula anticoncepcional e outros métodos contraceptivos no Brasil (laqueadura, DIU, pílula do

dia seguinte, etc) não foram o passo que antecedeu a legalização do aborto, pois as discussões sobre métodos contraceptivos e aborto não eram e ainda não são equivalentes. O aborto, além da criminalização por lei, é condenado moralmente pelas religiões cristãs e visto como um pecado, o que contribui para o silêncio das mulheres que abortam, bem como o silenciamento das discussões em torno do assunto.

Atualmente, diante de um contexto de índices alarmantes de violência sexual, mantém-se o que está previsto desde 1999 pelo Código Penal (art. 128, incisos I e II), ou seja, a não punição para o abortamento nos casos em que a gestação é resultante de estupro, além das situações em que a gravidez traz riscos à vida da gestante. Recentemente, foi inserido na legislação o direito ao abortamento em casos de fetos com diagnóstico de anencefalia (ROCHA, et al 2015).

Em toda discussão acerca do aborto, é frequente nos depararmos com discursos contrários a ele que remetem à expressão “direito à vida”. Essa afirmação se baseia na ideia bastante comum sobre o abortamento ser considerado um crime hediondo, igualado ao ato de matar ou cometer infanticídio. Tais discursos são continuamente afirmados pelo posicionamento de diversas religiões, o que entra em conflito ao dialogar com outras instâncias, como a ética, a política e a ciência.

A Organização Mundial da Saúde, na qual o Brasil se pauta, caracteriza o abortamento pela interrupção da gravidez até a 22ª semana (ROCHA et al, 2015), porém, esses prazos variam em diferentes países, como na França, onde o prazo para interrupção da gravidez é de 10 semanas e, no Reino Unido, 28 semanas (LE BRETON, 2003). O que questionamos, para além das legislações que circulam em relação ao abortamento, são as interpretações que se dão quando se trata da concepção da vida humana, do momento em que um embrião passa de um aglomerado de células para alguém cuja vida é altamente protegida pela sociedade e pela legislação:

Para alguns, a vida humana já está presente no encontro de gametas e solicita um *continuum* do qual é artificial isolar os graus; para outros, ela intervém na nidadação na parede uterina, quando da transformação do embrião em feto, ou no momento em que a mãe percebe seus primeiros movimentos, no momento em que se torna viável, quando seu sistema nervoso se desenvolve, ou mesmo no nascimento: a humanização é gradual e assinala a superação de etapas biológicas necessárias. Identificar o momento em que o embrião adquire sua carga de humanidade escapa a qualquer critério científico e sugere, antes, uma metáfora física, um juízo de valor, uma questão infinita com mil respostas (LE BRETON, 2003, p. 84-85).

É possível dizer a partir das formulações do autor supracitado que não há um único critério biológico para definir de forma objetiva a partir de que momento o embrião torna-se sujeito, adquire sua “carga de humanidade” e, portanto, passa a ser alvo da proteção do estado e da sociedade. Desse modo, compreendemos que essa designação (inclusive terminológica) reproduz constructos que são sociais e culturais.

Tendo apresentado os elementos fundamentais que permeiam as condições de produção dos discursos em torno da maternidade e do aborto, passaremos à discussão dos elementos metodológicos que embasaram a construção deste artigo.

Pressupostos Metodológicos

A perspectiva teórico-metodológica deste trabalho embasa-se na Análise de discurso pècheutiana (PÊCHEUX, 2009). A AD caracteriza-se como uma teoria e um método que tem o objetivo de compreender a linguagem e a fala como manifestação em um contexto social, histórico e ideológico. De acordo com Orlandi (2007), apresenta-se como “área de entremeio”, articulando conhecimento de diferentes áreas do saber e tomando como objeto de estudo o discurso. Por discurso podemos entender toda e qualquer manifestação simbólica (oral, escrita, pictográfica, etc) que produz sentido. Nesse caso, as materialidades que compuseram o *corpus* dizem respeito a enunciados acerca da maternidade que estão em uma rede de discursos que surgem em um contexto onde o tema é aborto e outros direitos reprodutivos.

Na Análise de Discurso (doravante AD), a seleção e a descrição dos dados não se dissociam da teoria e a interpretação ocorre desde a seleção e a delimitação do *corpus* até o fechamento da análise. Assim, teoria e análise não são etapas distintas, mas colocam-se continuamente no processo de pesquisa. A análise é balizada em alguns conceitos centrais que são selecionados justamente em função das especificidades do *corpus*, caracterizando-se pelo que Orlandi (2007) chamou de dispositivo teórico. Neste trabalho, o conceito de formação discursiva (doravante FD) é fundamental, assim como o de interdiscurso. Este primeiro conceito diz respeito a tudo que produziu discursivamente, ou seja, a memória discursiva que possibilita os dizeres (ORLANDI, 2007). As FD's podem ser entendidas como “aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes,

determina o que pode e deve ser dito (...)” (PECHEUX, 2009, p. 147), sendo, portanto, um recorte dentro do interdiscurso.

Para o início da coleta de dados, selecionamos duas reportagens de um *site* de notícias *online*. As notícias foram selecionadas em função de estarem divulgadas em um Portal de Notícias bastante acessado pelos internautas no Brasil (e divulgado nas diversas mídias sociais digitais) que disponibiliza um espaço para que os leitores façam comentários, de modo que puderam ser analisadas as interações dos leitores em relação ao conteúdo das notícias, elemento pertinente ao recorte analítico que propusemos.

A manchete da primeira notícia analisada, de 30 de outubro de 2015, trazia a seguinte materialidade: *“Mulheres protestam contra projeto de lei de Eduardo Cunha em São Paulo”*. O conteúdo da notícia trazia, além de uma breve explicação sobre o projeto de lei citado, fotos e informações sobre a manifestação, que se deu através de uma passeata cuja rota percorreu algumas das principais ruas de São Paulo, onde milhares de mulheres levantavam cartazes carregados de enunciados referentes ao movimento feminista, principalmente em relação à liberdade de escolha sobre o próprio corpo. A discussão totalizava à época da coleta cerca de 700 comentários. A segunda notícia, de 31 de outubro de 2015, dizia: *“Mulheres voltam a protestar contra projeto de lei de Eduardo Cunha”*, com conteúdo semelhante à notícia anterior, e possuía cerca de 500 comentários referentes, principalmente, à manifestação, ao Projeto de Lei, ao aborto e ao movimento feminista, assim como a notícia anterior.

Diante dessas notícias, selecionamos os comentários dos leitores que, de alguma forma, produziam-se em relação ao conceito de maternidade, a partir da suposição do feto como “bebê” ou “filho”, assim como comentários que situavam a mulher gestante como “mãe”.

Utilizamos apenas o conteúdo, não sendo feita nenhuma referência aos autores dos comentários, a fim de preservar suas identidades. A pesquisa não foi enviada para o Comitê de Ética, visto que, segundo a resolução 510/2016, não é necessária avaliação e aprovação pelo sistema COMEP, por se tratar de um trabalho científico que utiliza dados de domínio público (Art. 1º, III).

Discursos sobre vida e morte: aborto e criminalização

O recorte efetuado considera a polarização produzida como efeito a partir da

discursivização das notícias, ou seja, havia comentários de teor feminista, pró-manifestação, e comentários contra a manifestação, os quais eram, na maioria das vezes, antifeministas, situando-se, portanto, em formações discursivas distintas. Escolhemos analisar apenas a FD que nomeamos “antifeminista”. Entendendo que a FD não é fechada, mas lugar de dispersão, a análise aponta para os efeitos decorrentes desse lugar discursivo produzido a partir do conceito de maternidade. Consideramos que o efeito argumentativo contra o aborto se sustenta a partir de um interdiscurso sobre maternidade, discurso esse que se constrói a partir de diferentes fontes discursivas, que mostraremos na análise que trazemos na sequência. Os dois primeiros comentários selecionados foram os seguintes:

- 1) *O corpo teu é teu, o corpo do bebê é do bebê. Não se cuidou é porque quis engravidar e fim de choro.*
- 2) *Gente!!! a mulher é dona do seu útero, mas não é dona da vida que está nela. São dois corações batendo: o da mulher e outro. Estar dentro dela, não quer dizer que “eu sou o dono”. Quer dizer que tem a opção, mas não a propriedade. Esta mulher gostaria de ser abortada quando de seu nascimento?*

Essas sequências discursivas, além de recuperarem a questão da “vida” como sinônimo de um embrião fecundado, materializam a discussão em torno de um enunciado bastante utilizado pelo movimento feminista que é “meu corpo, minhas regras”, ao dizer “o corpo teu é teu. O corpo do bebê é do bebê” e também no trecho em que afirma que a mulher “não é dona da vida que está nela”. Há, portanto, um efeito de separação de dois corpos (da mulher e do bebê/sujeito) e de duas vidas, entendendo-se que uma não tem domínio sobre a outra (“estar dentro dela, não quer dizer que ‘eu sou o dono’”). Esse caráter de equivalência de uma vida pela outra aparece, ainda, no final do segundo comentário, quando o internauta questiona: “Essa mulher gostaria de ser abortada quando de seu nascimento?”.

Sabemos que o interdiscurso é o eixo da memória, responsável por produzir sentidos a partir de já-ditos (PECHEUX, 2009). Assim, a memória em torno do que é ser mãe, que se compõe de fontes discursivas bastante heterogêneas, como a medicina, a religião, a ciência, entre outras, é que permite que alguns sentidos sejam tomados como evidentes. Outro sentido que se produz a partir dos comentários e da relação

interdiscursiva com a questão da maternidade é o efeito de equivalência entre *abortar* e *assassinar*. Todos esses efeitos decorrem da oposição que se faz entre morte/assassinato e “vida”, produzindo-se o sentido de que a mulher que aborta é uma assassina, contrária à vida e, portanto, um “monstro”, conforme podemos visualizar nos comentários a seguir:

3) Mulher que mata seu próprio filho, seu próprio sangue só merece ser chamada de monstro. Nada justifica o aborto.

4) Monstros desfilando e pedindo a morte de inocentes, assassinas!!!

Este último excerto afirma que as pessoas que participaram dos protestos (“monstros desfilando”) ocupam esse lugar de oposição à vida e são, portanto, tidas como “assassinas”, construindo-se um mesmo grupo que é composto por mulheres que abortam e pelas que são favoráveis a essa prática. Do lado oposto desse grupo está o das mulheres que são “a favor da vida”. Assim, muitos enunciados recuperam o lugar da maternidade como algo “natural”, e veem o amor como inerente à maternidade, conforme discutido por Badinter (1985), como no fragmento “pessoas vítimas de estupro assumem seus filhos com amor e carinho”, presente na seguinte sequência discursiva:

5) Aborto é Crime!!! ninguém tem o direito de tirar a vida indefesa pois é uma atitude covarde, não se trata de religião mas de respeito pela vida!! todos nós temos conhecimento sobre esse assunto pois existem muitas propagandas educativas e muitas unidades de saúde que fornecem preservativos gratuitos! quer dizer que alguém irresponsável que bebeu muito no carnaval foi vítima de estupro? Quem tira vida é assassino!!!! pessoas vítimas de estupro assumem seus filhos com amor e carinho, mas mulheres mundanas e sem princípios não tem capacidade e potência para ser mãe, pois elas são desumanas.

O comentário acima recupera a informação referente à política de direitos reprodutivos no Brasil, mencionando a distribuição gratuita de contraceptivos e, com isso, reafirmando a responsabilidade exclusiva da mulher e a obrigatoriedade de assumir “com amor e carinho”, mesmo quando tenham sido vítimas de estupro. Do contrário, são “mulheres mundanas e sem princípios”.

Contrapondo esse grupo de mulheres “mundanas”, a próxima sequência discursiva apresenta uma nova categoria, a da “mulher de verdade”, que estaria próxima à categoria da mãe. A adjetivação “de verdade” coloca esse conjunto em outro patamar

em relação ao grupo geral das mulheres (um subgrupo, dentro desse agrupamento maior), entre as quais poderiam ser alocadas as que são favoráveis ao aborto e que, portanto, não pertencem a esse grupo das “mulheres de verdade”. Esse efeito pode ser percebido na sequência abaixo:

6) *Mulher de verdade, dá a sua vida por um filho, não tira a vida dele.*

Em outros comentários, utiliza-se o substantivo “mulher” para nomear as pessoas que abortam ou são favoráveis ao aborto, distinguindo-se, portanto, da categoria “mãe”, que é aquela que ama incondicionalmente seus filhos. Essa discussão acerca da diferença dessa nomenclatura e a classificação em grupos já foi discutida por Santos (2015). Tal efeito de sentido possibilitado pela distinção terminológica está presente nas sequências discursivas 2 e 7, como podemos observar:

7) *Até que enfim uma lei decente. A vida deve ser protegida acima de tudo. Todos tem o direito de nascer. A mãe, depois da concepção não tem mais direito de interromper a vida do filho, ela tem quer ver. Antes. Mulheres que não querem filhos, que não durmam com humores. Ou use métodos contraceptivos. Viva a vida. Deixem as crianças nascerem. Todas sem exceção.*

Nesse comentário aparece ainda uma expressão que soa estranho: “não durmam com *humores*” (possivelmente uma troca feita pelo corretor ortográfico), contudo, intencionalmente ou não, essa expressão recupera algo relacionado a uma oposição à racionalidade e responsabilidade pelo que se faz, elementos característicos de descrições ligadas ao feminino, grupo que se diferencia do subgrupo formado pelas mulheres que são mães. A esse respeito, é relevante observar a utilização da expressão “A mãe”, no início do texto, e o modo como, depois, troca-se por “as mulheres”, o que denota a passagem à nomenclatura considerada mais adequada, uma vez que aquelas que abortam não podem ser enquadradas na categoria das “mães”. Silencia-se, em uma afirmação como essa, a possibilidade de uma mulher que realiza um aborto já ser mãe, já ter outros filhos, por exemplo.

Um aspecto que decorre da forma como é compreendido o aborto e como, a partir disso, a mulher é enquadrada em uma ou outra categoria, diz respeito ao modo como o aborto ocorre. Temos duas maneiras de considerar o aborto que são determinantes para a definição de que tipo de mulher estamos falando: o aborto espontâneo e o aborto

induzido. Essas duas categorias aparecem extremamente separadas no discurso, o que podemos verificar, inclusive, no modo como são escolhidas as palavras para se referir ao processo: uma mulher que passa por um abortamento espontâneo “sofre” um aborto; e a que produz um aborto induzido “provoca” um aborto. Coloca-se, aí, uma mulher em posição de vítima, passiva e outra em posição ativa, de criminosa. Ocorre que, a rigor, se formos pensar em causas psíquicas de um ou outro fenômeno, essa distinção de atividade e responsabilidade não são tão evidentes como parecem. Afinal, ainda que a mulher não tenha realizado nenhum ato de forma consciente para provocar um abortamento, é possível que um aborto espontâneo tenha sido gerado por meio de processos psíquicos de rejeição ou algo nesse sentido. Assim, é preciso tirar da evidência a diferença que se produz via discurso, separando de maneira radical os dois grupos de mulheres: contra e a favor do aborto, mães e não-mães, pró-vida e pró-aborto, afinal, quando olhamos o caso a caso, as diferenças não parecem tão estanques.

Essa relação polarizada que separa, a partir do discurso, grupos com opiniões contraditórias, coloca no bojo das discussões a recuperação de um discurso político que traz a defesa do aborto como um posicionamento discursivo de esquerda. Ao considerar, ainda, as condições de produção dos discursos políticos no Brasil, faz-se a relação entre a posição de esquerda e uma posição “comunista”, o que podemos visualizar no comentário a seguir:

8) Concordo que as mulheres possam assassinar seus filhos desde que eu também possa assassinar quem eu quiser, por exemplo: assaltantes, comunistas, estupradores, comunistas, sequestradores, comunistas, ah ia me esquecendo, comunistas também!

Além do teor irônico, materializado por meio da suposta concordância com o fato de que as mulheres possam “assassinar” seus filhos, o comentário coloca em cena um conflito de ordem política, muito em voga nas mídias sociais digitais, que é a oposição direita *versus* esquerda. Apesar da palavra “esquerda” não aparecer escrita no texto, ela liga-se à expressão “comunista”, já que esses dois posicionamentos políticos frequentemente são tomados como sinônimos (INDURSKY, 2003). Entretanto, aqui o adjetivo “comunista” é colocado como um xingamento, tanto que aparece na mesma rede parafrástica, junto com expressões como “sequestradores”, “assaltantes” e “estupradores”.

Por fim, um último aspecto a ser discutido em relação ao modo como são

construídos os comentários analisados refere-se à estratégia argumentativa que é utilizada e a quem o texto se dirige. No primeiro comentário que analisamos, há a utilização do discurso dirigido a uma segunda pessoa: “O corpo **teu** é **teu**”, como se estivesse falando diretamente às pessoas que participaram do movimento, possivelmente integrantes de movimentos feministas, mas poderíamos perguntar: quem é esse “você” a quem se dirige? No fragmento 9, utiliza-se a estratégia da elipse do sujeito, ou seja, uma forma de não nomear de quem se fala. Vejamos:

9) Morrem? Exatamente, pois querem contrariar a natureza, ao tentar matar o próprio filho, morrem! Se não querem engravidar existem várias formas de evitar, estamos no século XXI!! Se é caso de estupro, não mate a criança, se não quer cuidar, doe a quem quer um filho e não pode ter pelas formas naturais! O que acontece é que muitas tem medo é da responsabilidade depois de não se prevenir também em caso consensual e aí inventam essa “muleta”!

No comentário 9, o questionamento inicial: “Morrem?” evoca a pergunta: quem morre?. Além dos outros verbos que são escritos a partir da mesma estratégia (“querem” “mate”, “doe”, etc.), de modo a omitir o nome do sujeito desses verbos, talvez justamente pela dificuldade de nomear. Isso também se torna visível na utilização apenas do determinante “muitas”, sem o substantivo que gramaticalmente deveria vir na sequência: “ (...) O que acontece é que muitas tem medo...” (sic).

De um modo geral, os enunciados materializam um paradoxo: a mulher é tida como única responsável por gerar um filho, engravidar e, portanto, deve ser também responsável por criá-lo ou encontrar outra forma de encaminhar essa criança. Isso pode ser visualizado em enunciados como “Não se cuidou é porque quis engravidar [...]” (comentário nº 1), “Mulheres que não querem ter filhos, que não durmam com humores [...] use métodos contraceptivos” (comentário nº 7), “Se não querem engravidar [...]” (comentário nº 9), “quer dizer que alguém irresponsável que bebeu muito no carnaval foi vítima de estupro?” (comentário nº 5).

Nesses discursos, opera-se um efeito de equivalência entre “não se cuidar”, que é igual a “querer engravidar”, o que, automaticamente, produz um direcionamento da culpa para a mulher, fazendo-se um apagamento do papel do homem no cuidado e mesmo na responsabilidade pela geração de uma vida.

Por outro lado, essa responsabilidade, delegada exclusivamente à mulher, não lhe confere o direito de decidir acerca dessa vida e do seu próprio corpo, de tal modo que,

tanto aquela que aborta (produz um aborto), quanto aquelas que se declaram favoráveis a essa prática são entendidas como mulheres que não querem ser mães e, por extensão, que odeiam crianças, sendo, portanto, concebidas como sujeitos contrários à vida, como podemos observar na sequência discursiva a seguir:

10) todo esse protesto contra a vida, isso é muito desumano, enquanto acham que abortar é uma solução, não imaginam quantas pessoas desejam engravidar e ter filhos, em resumo, são mulheres frias e desocupadas.

O feminismo, por sua vez, por ser compreendido como o movimento que encampa esse protesto, entre outras causas, é tomado como um movimento contrário à vida e à maternidade:

11) Tenho até vergonha de ser mulher, foi-se o tempo em que as feministas lutavam por uma boa causa.

Tal enunciado se apoia em um discurso comum acerca do movimento feminista, o qual afirma que o feminismo atual “não é como o de antigamente”, defendendo a ideia, também, de que o movimento teria perdido seu sentido, uma vez que as mulheres já garantiram alguns direitos (básicos, diga-se de passagem), e que suas reivindicações atuais, como a descriminalização do aborto, por exemplo, deslegitimam a causa por defender aquilo que é considerado um assassinato.

Considerações finais

A análise realizada neste artigo possibilitou olhar para como sujeitos que se colocam em uma FD antifeminista definem o que é maternidade e, por exclusão, o que não é, pautando-se para isso nos discursos sobre o aborto. O que se destaca, logo de início, é a dificuldade de nomear essas mulheres (não-mães) que abortam ou são favoráveis ao aborto, aspecto esse já discutido por Santos (2015). A não nomeação ou dificuldade de nomeação aponta para uma falta na própria linguagem, uma dificuldade de dizer, de categorizar a mulher que “mata” o próprio filho, que aborta ou que simplesmente defende o direito da mulher sobre seu próprio corpo.

Assim, poderíamos dizer que há a proposição de uma categoria maior – das mulheres –, a qual se subdivide em duas outras: a que engloba as mulheres “de

verdade”/“mães”; e o outro subgrupo, das mulheres que defendem o aborto ou abortam (mulheres que não são de verdade), segundo os textos publicados. Essa divisão pauta-se em um interdiscurso que presentifica uma memória sobre o que é ser mãe, aliando a um amor incondicional e, portanto, à defesa da vida. Do outro lado, estariam as mulheres que defendem o aborto ou que já abortaram, aliadas a uma FD feminista, que, no discurso tecido pelos comentários analisados, estariam contra a vida e à maternidade, ao apoiar o aborto. Essas mulheres são vistas como monstros, cruéis, assassinas, o que só é possível quando se parte de uma FD antifeminista e, portanto, pautada em um modelo de maternidade que se assenta em fontes discursivas religiosas e conservadoras.

Ainda, o debate pró-vida e pró-aborto coloca em cena uma discussão pertinente ao campo dos Direitos Humanos, uma vez que, ao se negar o direito ao cuidado das mulheres que decidem interromper uma gravidez, conforme se previa a partir do PL 5069/2013, esses sujeitos não estão sendo considerados humanos. Por outro lado, defende-se a vida do embrião, humano em potencial, em detrimento da vida das mulheres.

Por fim, cabe destacar que, no momento em que encerrávamos a análise acerca dos comentários do referido PL, uma polêmica semelhante voltou a encher as redes sociais de discursos referentes ao aborto e à maternidade: no fim do mês de novembro de 2016, uma turma do Supremo Tribunal Federal (STF) se reuniu para julgar um caso, no qual funcionários de uma clínica clandestina do estado do Rio de Janeiro haviam sido denunciados pelo Ministério Público por praticar aborto com o consentimento da gestante. A equipe envolvida, denunciada por “formação de quadrilha”, foi presa. Após a prisão, o STF pediu a liberação de todos os envolvidos, justificando que, além de serem réus primários, a criminalização do aborto antes do primeiro trimestre de gravidez é uma violação aos direitos da mulher.

A decisão do STF foi referente a um caso isolado, entretanto, nas mídias sociais digitais, difundiu-se a ideia de que o aborto até o terceiro trimestre de gestação, em geral, havia sido descriminalizado. Nisso, surgiram novamente discursos definidos entre os dois lados: “pró-mulher”, que apoia a descriminalização e o direito da mulher sobre o próprio corpo, e “pró-vida”, que entende o feto já como um bebê, apontando o aborto como assassinato. Tais enunciados tornaram-se uma regularidade na rede social *Facebook*, onde páginas de teor feminista comemoravam e apoiavam a decisão do STF, alegando ser um passo à frente na descriminalização do aborto, retomando as já conhecidas afirmações

que sustentam o discurso pró-aborto, como: “é pela vida das mulheres”, “o direito de decidir é da mulher”, “meu útero é laico”, entre outros. Do outro lado, o discurso contra a descriminalização do aborto e “pró-vida” (do feto), também recorreu a afirmações que ligam o aborto ao assassinato, ao crime, e colocam mulheres que abortam como responsáveis pela gravidez ocorrida, como: “os métodos contraceptivos já existem”, “aborto é homicídio”, “é fácil ser a favor do aborto quando você já nasceu”, “já que liberou o aborto, tem que liberar a pena de morte”, entre outros. Além desses discursos já conhecidos, houve ainda uma corrente circulando na mídia social *Facebook*, em que mulheres, geralmente gestantes ou já com filhos, compartilharam a seguinte frase: “meu útero é berço e não cemitério” e ainda uma outra em que as pessoas postavam suas idades, dizendo, na sequência, “mas já tive 3 meses”, posicionando-se, portanto, contra o aborto.

Ainda que não seja objeto de análise desta pesquisa, essa polêmica coloca em cena a mesma polarização já discutida por meio da análise que realizamos. É fundamental deixar claro também que, em ambas as produções discursivas, tanto as referentes ao PL 5069, quanto a essa decisão do STF, há um efeito de equivalência entre apoiar a prática do aborto e apoiar a descriminalização do aborto, efeito esse que toma como fonte o interdiscurso sobre maternidade, aborto, crime, pecado.

O assunto, obviamente, não se esgota, sobretudo no cenário atual, em que se circulam massivamente discursos de teor conservador, necessitando ser discutido por outros vieses além do discursivo, como questão de saúde pública, dos Direitos Humanos e dos direitos reprodutivos e, ainda, pelo viés da emancipação da mulher sobre o próprio corpo. Pelo olhar da AD, compreendemos que as afirmações contrárias ao aborto se pautam em concepções históricas e sociais acerca da maternidade: o amor incondicional, o cuidado, o ato de se doar aos filhos, características que, ao longo da história familiar, foram ligadas à mulher. Mesmo com a flexibilização do papel da mulher na sociedade, tais entendimentos sobre a maternidade seguem ainda muito rígidos, o que dificulta maiores avanços na discussão sobre aborto e, conseqüentemente, nas políticas que garantem os direitos da mulher.

Referências

BADINTER, E. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

- BASSANEZI, M.S Mulheres que vêm, mulheres que vão. In: PRIORE, Mary del (org.). **História das mulheres no Brasil**. 10 ed. São Paulo: Contexto, 2012, p. 607-639.
- BRASIL. Decreto- Lei nº 2.848, de 7 de Dezembro de 1940. **Código Penal**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848.htm>. Acesso em 25.jul.2016.
- BRASIL Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção a Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Área Técnica de Saúde da Mulher. **Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos**: uma prioridade do governo. Brasília: Ministério da Saúde, 2005.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Departamento de Ciência e Tecnologia. 2009. **Aborto e saúde pública no Brasil: 20 anos**. Brasília: Ministério da Saúde.
- BRASIL. **Lei nº12.845**, de 1 de agosto de 2013. Dispõe sobre o atendimento obrigatório e integral de pessoas em situação de violência sexual. Brasília. Acesso em 25.jul.2016. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/112845.htm>
- BRASIL CÂMARA, Projeto de Lei 5069/15, 2015.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 510, de 7 de abril de 2016. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 24 maio 2016. Seção 1. p. 44-46. Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/reso510.pdf>>. Acesso em: 13 ago 2016.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 153-6**. Brasília, 29 de abril de 2010. Disponível em: <<https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5144865>>. Acesso em: 23.jan.2019.
- DEL PRIORE, M. **Ao Sul do Corpo**: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- DINIZ, D. Três gerações de mulheres. In: PINSKY, C.B; PEDRO, J.M. (Org). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012, p. 313-332.
- DONATH, O. **Mães Arrependidas**: uma outra visão da maternidade. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- FONSECA, C. Ser mulher, mãe e pobre. In: PRIORE, Mary del (org.). **História das mulheres no Brasil**. 10 ed. São Paulo: Contexto, 2012, p. 510-553.
- INDURSKY, F. Lula lá: estrutura e acontecimento. **Organon** – Discurso, Língua, Memória. Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 101-121, 2003.
- LE BRETON, D. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. Campinas: Papirus, 2003.
- MILANEZ, N. et al. Gravidez Indesejada e Tentativa de Aborto: práticas e contextos. **Sex., Salud Soc.** (Rio J.) [online]. 2016, n. 22. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-64872016000100129&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20.set. 2016.
- ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. 7 ed. Campinas, SP: Pontes, 2007.
- PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Trad. Eni Orlandi. 5 ed. Campinas: Pontes, 2009.

RECUERO, R. **Redes Sociais na Internet**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

ROCHA, W. et al. Percepção de profissionais da saúde sobre abortamento legal. **Revista Bioética**, Brasília, v. 23, n. 2, jul. 2015. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/bioet/v23n2/1983-8034-bioet-23-2-0387.pdf>>. Acesso em 05.07.2016.

SANTOS, K. A. “**Mulher joga filho na lixeira**”: a discursivização da mulher-mãe infanticida na mídia. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto, 2015. 176 p.

SCAVONE, L. A maternidade e o feminismo: diálogo com as ciências sociais. **Cad. Pagu** [online]. 2001, n.16. pp. 137-150. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332001000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 20.set. 2016

SCOTT, A. S. O caleidoscópio dos arranjos familiares. In: PINSKY, C. B; PEDRO, J. M. (org.). **Nova História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012, p. 15-42.

VENANCIO, R. P. Maternidade negada. In: PRIORE, Mary del (org.). **História das mulheres no Brasil**. 10 ed. São Paulo: Contexto, 2012, p. 189-222.

Recebido em: 18 de junho de 2019.

Aprovado em: 18 de setembro de 2019.

A MÃE CUIDADOSA TAMBÉM ENTERRA OS SEUS ANJINHOS: A MORTALIDADE INFANTIL NO PIAUÍ (1889-1945)

DOI: 10.5935/2177-6644.20190024

THE CAREFUL MOTHER ALSO
ENTERS HER LITTLE ANGELS:
INFANT MORTALITY IN PIAUÍ
(1889-1945)

LA MADRE CUIDADOSA TAMBIÉN
ENTERRA A SUS ANJELITOS: LA
MORTALIDAD INFANTIL EN
PIAUI (1889-1945)

Joseanne Zingleara Soares Marinho *

Resumo: O artigo tem a proposta de analisar como as mães passaram a ter papel central na observação das instruções médicas sobre a preservação da saúde e tratamento das doenças entre os seus filhos no Piauí entre 1889 e 1945. Com isso era visado o enfrentamento dos altos índices do obituário infantil, condizente com o processo de valorização da criança como riqueza do país. Para isso, foram utilizadas revistas de medicina, jornais, fontes médicas e do governo estadual.

Palavras-chave: História. Estado. Médicos. Mães. Mortalidade infantil.

Abstract: The purpose of this article is to analyse how mothers started to play a central role in the observation of medical instructions on the preservation of health and treatment of illness among their children in Piauí between 1889 and 1945. This was aimed at confronting the high indices of the child obituary, consistent with the process of valuing the child as wealth of the country. For that were used, medical magazines, newspapers, medical sources and the state government.

Keywords: History. State. Doctors. Mothers. Child mortality.

Resumen: El artículo tiene la propuesta de analizar cómo las madres pasaron a tener papel central en la observación de las instrucciones médicas sobre la preservación de la salud y tratamiento de las enfermedades entre sus hijos en Piauí entre 1889 y 1945. Con ello se vislumbraba enfrentar los altos índices del obituario infantil en acuerdo con el proceso de valorización del niño como riqueza del país. Para ello, se utilizaron revistas de medicina, periódicos, archivos médicos y del gobierno del estado de Piauí.

Palabras-clave: Historia. Estado. Médicos. Madres. Mortalidad infantil.

* Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História - PROFHISTÓRIA da Universidade Estadual do Piauí – UESPI, campus Poeta Torquato Neto, em Teresina. E-mail: joseannezsm@gmail.com

Introdução

Foi, sobretudo, no culto à criança morta, que a representação de pureza e de inocência se manifestou de forma mais clara com relação ao processo de valorização da infância no Brasil. Predominava a crença de que a felicidade futura da alma infantil seria certa porque ainda não possuía pecados e, por isso, teria passagem direta para o céu, onde iria permanecer sob a proteção divina. O funeral de uma criança também anunciava em sociedade a assunção de mais um anjinho, passando a proteger a família, argumento que também servia para o conforto da dor diante das mortes frequentes no período da infância, principalmente entre a população pobre.

No artigo é debatido que, apesar das mães serem consideradas pelos médicos e pelo Estado, como as verdadeiras responsáveis pela preservação da saúde de seus filhos, as limitações da saúde pública e a condição de pobreza em que vivia grande parte da população piauiense entre 1889 e 1945, também estavam entre os fatores que contribuíam para os grandes índices de mortalidade infantil.

Vários segmentos sociais passaram a defender, principalmente a partir do século XIX, que a solução dos problemas sociais que direcionariam para o progresso do Brasil dependia, em grande parte, da proteção à infância (COSTA, 2004). No entanto, a problemática da delinquência infantil, do menor em condição de abandono, bem como da utilização precoce do trabalho, adquiriu maior visibilidade a partir da década de 1930. Com a postura intervencionista do governo, a valorização da proteção da criança passou a requerer o esforço de todo o país. Era defendida a regeneração da família e a sua importância como base da nação, consideradas essenciais na busca para encontrar esteios para a ordem, a civilização e o progresso. Ocorreu uma orientação acerca da ideia de amparo familiar, o que representava, em larga medida, uma forma de proteção à criança.

A defesa da infância, fase em que a saúde e a vida correriam mais riscos, ganhou dimensão de uma cruzada visando à salvação nacional. ocorreu uma coincidência de interesses entre os governos e os médicos, sendo que estes últimos, desde o século XIX, vinham defendendo a intervenção do Estado nos assuntos referentes à saúde de mães e crianças (MARTINS, 2011). Para a condução desse projeto, mais visível nos anos 1930 e 1940, foi essencial a atuação médica, principalmente junto às mães, no enfrentamento de problemas como a disseminação de moléstias infectocontagiosas, a alimentação

administrada de forma incorreta, as precárias condições de higiene e, o principal deles, o índice elevado de mortalidade infantil.

Para garantir a segurança infantil, as famílias deveriam ser orientadas para a sua criação, sendo as mães o alvo preferencial dessa iniciativa. Segundo Freire (2009), a educação materna acerca das práticas científicas de cuidado com os filhos, por meio da alimentação, higiene, vestuário, repouso, entre outras, deveria ser a prioridade não somente nas unidades de saúde de caráter especializado, mas também naquelas que forneciam atendimento geral. A suposta falta de zelo era enfatizada discursivamente, sobretudo, no que se refere ao abandono invariavelmente ligado aos pobres.

Para Larsen (1996), é especialmente necessário considerar a existência das políticas de gênero no contexto de desenvolvimento dos Estados ocidentais, atuando em áreas como a proteção à maternidade. Embora vários pesquisadores tenham desenvolvido estudos sobre a neutralidade das políticas de Bem-estar diante das relações de gênero, novas abordagens foram propostas a partir das últimas décadas do século XX, demonstrando como elas foram sexualizadas, baseando-se em uma suposta natureza feminina, em detrimento do caráter social das distinções entre homens e mulheres (SCOTT, 1995).

Em consonância com esses estudos, no Piauí, notadamente a partir do final da década de 1930, as iniciativas públicas direcionadas para a saúde feminina consideravam a mulher a partir de seu papel de mães. As medidas visavam, sobretudo, a proteção da saúde da criança, sendo implementadas mesmo antes de uma possível gravidez, após o diagnóstico da gestação e intensificadas na primeira infância, no primeiro ano de vida, quando os riscos de mortalidade infantil eram mais altos. Como parte desse projeto, foram realizadas iniciativas de redefinição da maternidade no afã de proteger a infância no Piauí (MARINHO, 2018). Para a sua condução, foi essencial a atuação dos médicos, pois se tornaram parceiros do Estado.

As mães deveriam exercer, prioritariamente, os cuidados cotidianos que serviriam para manter as crianças sadias, como também deveriam procurar os médicos dos serviços de saúde para tratamento dos seus filhos doentes, abandonando as práticas curativas baseadas nos conhecimentos populares tradicionais. No entanto, para além da falta de acesso às informações de preservação da saúde e deficiência de serviços hospitalares, existiam as condições insalubres de moradia e precariedade de alimentação da população pobre do Piauí, aspectos que também concorriam para os elevados índices do obituário

infantil, circunstâncias que não dependiam do quão dedicada e cuidadosa fosse uma mãe, fazendo com que também enterrasse os seus anjinhos.

Os médicos, a infância e a maternidade

Desde o século XIX, como categoria profissional que foi se tornando cada vez mais expressiva na sociedade, os médicos se apresentaram como agentes capazes de viabilizar a tarefa de ordenar os espaços sociais, visando transformar a cidade em um espaço civilizado e saneado (MIRANDA, 2011). Cabia a eles orientar as pessoas na aplicação de medidas que tinham por finalidade prevenir a doença, prolongar a vida e promover a saúde. No Piauí defendiam que os brasileiros somente tinham valor real para o Brasil à medida que tivessem capacidade física de trabalho, conforme o pensamento ainda vigente durante o Estado Novo. O relato de Vitorino da Assunção em um artigo da Revista da Associação Piauiense de Medicina, ilustra o posicionamento assumido por muitos de seus colegas de profissão:

O trabalho, o repouso, a nutrição, o sono, etc., enfim, todas as atividades e inatividades da vida não se devem afastar dos ditames da higiene. O homem, a sociedade, o povo, enfrenta-se, então, com os complexos problemas do saneamento de si mesmo e do meio em que vive. A higiene cumpre resolvê-los. E não deve ser outro o objetivo dos múltiplos serviços de saúde pública. O povo que não cuidar da saúde de seus filhos é um povo condenado a desaparecer pela degradação ou assimilado pelo mais forte e consciente. E agora que se vive a cogitar de renovação, nada mais oportuno do que revolucionar a educação sanitária e geral, considerando a higiene da infância como o eixo das organizações sanitárias da nação. Que a geração que fez a Revolução pelas armas assegure a paz e a grandeza do futuro (ASSUNÇÃO, 1943, p. 3).

Embora o despovoamento não se constituísse em um problema central, a percepção da precariedade das condições de higiene da população causava preocupação e representava uma ameaça para a execução do projeto de desenvolvimento do país. Decorria daí o dever inerente ao Estado de amparar a saúde do indivíduo, preservando-a dos malefícios, em todas as atividades e fases da vida, mas, sobretudo, na infância. Desde as primeiras décadas do século XX, passou a ter maior aceitação a ideia de que as doenças não eram atributos inevitáveis da natureza infantil, mas obstáculos a serem vencidos, para que os governos pudessem pautar a agenda pública. Nesse contexto, as

taxas altas de mortalidade passaram a ser consideradas inaceitáveis e também incompatíveis com os anseios de progresso.

Na mesma medida em que a criança viva foi ganhando valor, sua morte tornou-se cada vez mais grave. Conforme Vailati (2009), em última instância, esse acontecimento passou a ser a negação de toda a promessa de progresso depositada na infância. O óbito infantil não deveria ser justificado como a vontade de Deus, como muitas mães pobres faziam para terem conforto na dor, mas em decorrência do descuido com a saúde. O declínio das concepções religiosas para a morte, bem como a emergência do pensamento higienista, mas, sobretudo, a valorização da importância da criança para a família e o país, configuraram um cenário em que a morte infantil passou a ser cada vez mais analisada como uma incapacidade de realização do rito de iniciação à vida adulta.

O ideário médico da maternidade científica fundamentava o apelo para que as mulheres exercessem as suas funções maternas, só que resignificadas a partir dos pressupostos científicos (FREIRE, 2009). Essa forma competente de exercer a maternidade não poderia ter sustentação apenas no instinto, devendo basear-se em habilidades definidas com precisão, a partir dos conhecimentos especializados. Com isso, os médicos defendiam que as mulheres precisavam conhecer as fases do desenvolvimento infantil e os princípios da higiene, para que pudessem cumprir seu dever patriótico, a fim de aperfeiçoar a raça.

Isso se deu porque os profissionais médicos piauienses, sobretudo, pediatras, puericultores e obstetras, acreditavam ter legitimidade e capacidade para concretizar uma recriação do exercício da maternidade, uma vez que, supostamente, teriam a autoridade concedida pelo domínio de um conhecimento verdadeiro, construído a partir da ciência, considerada a maneira correta e definitiva de aquisição de saber. Nesse sentido, os médicos prescreviam as formas de cuidado para a preservação de uma condição saudável, bem como do tratamento de saúde diante das enfermidades, propondo, portanto, modos diferentes de perceber e significar a vida infantil. Fazendo isso, desenvolviam a prática escriturística do corpo social por meio da ordenação e da obediência, visando homogeneizar as ações, numa perspectiva de desenvolvimento que estaria condizente com o mundo moderno (CERTEAU, 2005). Existia o projeto de uma sociedade que deveria constituir-se como página em branco com relação ao passado, capaz de escrever a si mesma e de refazer a sua história a partir da perspectiva do progresso contínuo.

No Piauí os médicos apropriavam-se das ideias de saúde, família, casamento, feminilidade e de maternidade, ao determinar como deveriam ser significadas, impondo o que consideravam como certo e, ao mesmo tempo, desqualificando, muitas vezes, os saberes e os fazeres populares. A prática escriturística era atuante na promoção da racionalização do corpo social a partir da elaboração e propagação de um conhecimento formal, considerado como vetor de um projeto de desenvolvimento. Com isso, a oralidade não contribuiria para tal experiência, sendo descartada, por estar articulada intimamente ao mundo rural, concebido como tradicional, atrasado e supersticioso.

A questão da aceitação do exercício da maternidade, como função social das mulheres piauienses, foi incluída, de modo fundamental, na política de governo direcionada para o projeto de investimento na saúde de mães e crianças. Isso ocorreu porque caberia de forma primordial às mulheres o principal ônus no cuidado infantil, a partir da aceitação das orientações médicas, sobretudo, para a prevenção da saúde, mas também no tratamento das moléstias. A representação naturalizada do papel feminino da maternidade como uma questão de violência simbólica, ajuda a compreender como a relação culturalmente construída, passou a ser reproduzida como uma diferença natural, irreduzível e universal, do presente, portanto, em estado incorporado, nos *habitus*, suficientemente assegurada para precisar de justificação, enunciando o ser como se fosse uma evidência (BOURDIEU, 2005).

O Estado e os serviços de saúde materno-infantis

A inexpressividade da saúde pública piauiense no final do século XIX, situação justificada pela ausência de organização administrativa e verbas insuficientes para investimentos, também era resultado do limitado número de médicos (MENSAGEM, 1897). Com isso, a maior parte do território ficava sem nenhuma assistência. As epidemias que atingiam o estado faziam grande número de vítimas, confirmando a falta de decisão política com relação à saúde da população, o que afetava, conseqüentemente, mães e crianças.

Foi identificado que, nem mesmo nos casos de riscos epidêmicos, o Estado do Piauí atuava na proteção materno-infantil de forma individualizada. Pode-se, portanto, concluir que essa clientela era tratada juntamente com toda a população atingida. Apesar da existência de discussões e debates de feministas e médicos na capital do país, em defesa da responsabilização dos poderes públicos para a salvação da infância, não

identificamos tal mobilização no Piauí. Aliás, durante a Primeira República, não se verificou qualquer manifestação dos poderes públicos sobre a estruturação de um sistema de proteção da saúde materno-infantil que oferecesse serviços especializados.

Apesar da condição de quase invisibilidade da criança, foi possível identificar que o obituário infantil era uma questão considerada grave pelos governos. No início da segunda década do século XX, o governador Antonino Freire afirmou que “[...] a mortalidade das crianças era exageradíssima em Theresina.” (MENSAGEM, p. 22, 1910). A tuberculose, o impaludismo, a broncopneumonia e a gastroenterite eram as causas mais frequentes dos óbitos. Não existia qualquer dado confiável sobre a natalidade e a mortalidade infantil no Piauí, pois o Serviço de Demografia Sanitária, órgão responsável, realizava um serviço irregular de coleta e, nem mesmo os dados da capital, mereciam confiança. Os motivos disso eram a sub-notificação dos nascimentos e óbitos, bem como o reduzido quadro de pessoal para a realização da coleta dos dados. Na década de 1920, o governador João Luiz Ferreira também reconheceu que, entre as causas das mortes infantis, sobressaíam as moléstias do aparelho respiratório, seguidas pelas doenças gastrointestinais e depois pelas enfermidades contagiosas (MENSAGEM, 1924).

A pouca expressividade dos serviços de saúde demonstra o fato de que as determinações federais não eram automaticamente cumpridas no Piauí. Segundo Castro Santos (1985), a orientação era de que os governos locais deveriam realizar ações sanitárias, cabendo à União apenas auxiliar, quando fosse acionada em casos de urgências epidêmicas, se tivesse interesse e condições para isso. Apesar de contaminarem todas as faixas etárias, certamente os sintomas e sequelas das doenças eram mais preocupantes nas crianças, que tinham o organismo mais frágil. Nesse sentido, apesar da defesa do ideário de valorização da infância já existir desde os oitocentos, a viabilização da proteção de gestantes e crianças, por meio da criação de órgãos de administração de saúde pública e da implementação de serviços em unidades de saúde especializadas, como maternidades, lactários e postos de atendimento materno-infantil, não eram verificadas no Piauí até as primeiras décadas do século XX.

No Brasil, o médico Arthur Moncorvo Filho, um pioneiro na área da higiene infantil, foi o líder do movimento de combate aos altos índices de mortalidade entre as crianças. A precariedade nas condições de higiene e de saúde da população causavam preocupação, mas, sobretudo, as taxas altas de mortalidade infantil. Foi a partir dos

oitocentos que o envolvimento dos médicos com a questão tornou-se mais notável, especialmente na França e na Inglaterra, mudando paulatinamente o tom de seus discursos ao realçar os efeitos políticos. Os médicos contribuíram ativamente para essa reação ao fornecer estatísticas oficiais ou pessoais, lançando o alerta sobre os óbitos infantis, um problema que atingia crianças de todos os setores sociais, sendo mais grave nos mais pobres (MARTINS, 2008). No Brasil, os vários problemas apontados por Moncorvo Filho na virada do século XIX para o XX, aparentemente se mantiveram inalterados até a década de 1920 e só iriam receber resposta mais efetiva a partir da responsabilização estatal, ocorrida entre os anos 1930 e 1945. Existia, assim, uma ampliação da possibilidade de resolutividade dos problemas de saúde da infância, decorrendo disso a esperada diminuição da mortalidade.

No Piauí, a partir do final da década de 1930 começaram a ser elaboradas políticas públicas de saúde que geraram iniciativas inéditas de redefinição da maternidade no afã de proteger a infância no Piauí. Foi essencial a atuação dos médicos, que atuaram em parceria com o Estado na proposição de ações direcionadas para as mulheres que se tornariam mães, mas também para aquelas que já tinham filhos. Elas deveriam exercer, prioritariamente, os cuidados cotidianos baseados na puericultura, que serviriam para manter as crianças saudáveis, como também deveriam procurar os médicos especialistas em pediatria para tratamento dos seus filhos doentes, abandonando as práticas baseadas nos conhecimentos populares tradicionais.¹

A problemática do obituário infantil

A discussão da relevância do problema da mortalidade infantil ganhou maior dimensão no Piauí a partir da década de 1930, especialmente, a partir dos seus últimos

¹ Na sua finalidade da defesa infantil, a puericultura foi utilizada principalmente pelos médicos, que se dirigiam, sobretudo, às mães de crianças de todas as camadas sociais, instintivamente, mas colocava-se como mais necessária àquelas que nasciam em meio social desfavorável, por causa dos inúmeros riscos à saúde. Era oferecido um amplo e diversificado estoque de ensinamentos técnicos para guiar a conduta no cuidado das crianças com relação à higiene, alimentação, banho, sono, vestuário e outros. A partir do domínio desse arsenal científico, as mulheres estariam, supostamente, aptas a desenvolver sua nobre missão. A pediatria era a especialidade da medicina que cuidava da criança sadia ou doente, no sentido de promover ou restituir a saúde, o que permitiria a sua reabilitação, propiciando-lhe atingir a maturidade com ótima constituição física e formação psicológica. Esse processo que levou à emergência e singularização da nova área médica, pode ser entendido como tributário das novas relações com a saúde e a doença, bem como das novas concepções técnico-científicas acerca dos cuidados com a infância. Ocorria que a pediatria passava a ser representada como campo científico capaz de viabilizar a transformação da condição de doença para a promoção da vida, por meio da ação curativa (PEREIRA, 2008).

anos. O médico Vitorino de Assunção afirmou que o sacrifício da vida infantil era alarmante. Segundo ele, no país, onde a higiene infantil não tinha sido até então encarada como problema vital da nacionalidade, calculava-se em duzentos mil o número de crianças que sucumbiam em tenra idade (ASSUNÇÃO, 1939). De acordo com os dados que evidenciavam uma tendência, o problema era um flagelo nacional, começando a partir do quadro calamitoso dos nascidos mortos e ganhando dimensão mais grave com a excessiva mortalidade que predominava no primeiro ano de idade, decrescendo progressivamente até o sexto ano de vida. Essa perspectiva também foi verificada em vários países europeus, onde o binômio mãe-filho era objeto de preocupação dos governos, intelectuais e médicos.²

Segundo o médico, as estatísticas brasileiras informavam que, entre mil nascidos vivos, morriam 25% no primeiro ano de vida e, entre estes, o grau maior de óbitos ocorria no primeiro mês. Afirmando o ideário em vigor, o médico piauiense declarava que, na defesa sanitária da infância, a mortalidade era a questão mais grave a ser enfrentada, sendo que suas altas taxas também se reproduziam no Piauí. De acordo com a tabela a seguir, produzida com dados da Diretoria Geral de Estatística Estadual, pode ser verificada a gravidade do problema em Teresina, capital do Piauí:

Tabela 1 – Os óbitos infantis e a assistência médica

Anos	Total de óbitos	Óbitos com assistência médica	Óbitos sem assistência médica
1932	460	184	276
1933	711	220	491
1934	677	234	443
1935	873	165	718
1936	742	136	606
1937	681	144	537
1938	684	214	470

Fonte: (ASSUNÇÃO, 1939)

² A proteção da saúde, a subsistência das mães e das crianças, bem como a defesa da educação feminina, eram identificadas como tendências entre o final do século XIX e meados do século XX. As justificativas apresentadas para o exercício científico da maternidade eram diversas, podendo ser patrióticas, sanitárias ou demográficas. A finalidade apontava para o mesmo sentido, que era a ideia de defesa da criança como investimento no futuro. (BOCK, 1996)

Na tabela 1 é possível identificar que, durante o ano de 1932, por exemplo, dos 460 óbitos, 137 deles foram de crianças de 0 a 1 ano e destes, apenas 37 tiveram assistência médica. Considerando-se o número total de mortes, além das 137 crianças atingidas no primeiro ano de vida, também estavam incluídas 23 crianças de um a cinco anos, 4 entre cinco e dez anos e, com idade superior, foram 296, número que contabilizava também os adultos. A estatística vital não poderia ser realizada apenas com o número de óbitos, que era deficiente porque não informava convenientemente as suas causas, pois de um total de 460 mortes infantis, apenas 184 tiveram assistência médica. As tendências verificadas nos números do ano de 1932 foram observadas de maneira similar no período entre 1933 e 1938. Mantiveram-se os elevados índices de mortalidade associados à falta de assistência médica, servindo para justificar a preocupação dos médicos com a preservação da vida infantil.

É preciso considerar que o número de nascidos vivos não correspondia à realidade, já que a maioria das crianças não era registrada pelos pais, como também não nasciam em instituições de saúde, mas nos próprios domicílios, o que dificultava a oficialização. Situação parecida acontecia com os dados sobre a mortalidade infantil, já que grande parte das crianças falecia sem assistência médica e era sepultada nos próprios quintais e terreiros dos domicílios, bem como em cemitérios informais, sem documentação dos óbitos. Ainda assim, o órgão piauiense divulgou os números que conseguiu coletar, o que permite afirmar que o problema não era a taxa de natalidade, mas os altos índices de mortalidade infantil. Se a situação de coleta de dados em Teresina era deficiente, nos municípios interioranos a situação era bem mais precária, não permitindo, sequer, a organização de números superficiais. Dessa forma, as informações contemplavam apenas a capital, que era referência para o diagnóstico sobre a mortalidade infantil em todo o Piauí. De acordo com a tabela 2, é possível verificar que, entre 1931 e 1937, os números referentes às taxas de natalidade e de mortalidade em Teresina eram quase equivalentes:

Tabela 2 - Relação entre a natalidade e a mortalidade infantil

Anos	Natalidade	Nascidos mortos	Óbitos de 0 a 1 ano	Total de mortes
1931	258	2	154	156
1932	168	12	137	149
1933	178	4	158	162
1934	174	1	170	171
1935	277	1	292	293
1936	287	3	222	225
1937	271	8	207	215
1938	426	5	202	207
1939	1.729	10	228	238
1940	1.263	3	179	182

FONTE: (ASSUNÇÃO, 1939)

Somente a partir de 1938 os índices começaram a apresentar uma diferença, que parecia ser condizente com as observações realizadas pelos médicos na realização dos serviços de atendimento à saúde da população. Para essa mudança, certamente contribuiu a tendência de maior valorização da saúde da criança a partir da responsabilização pública e da atuação filantrópica, fato que passou a ser verificado, principalmente, a partir do Estado Novo. A mortalidade infantil estava decrescendo nos países considerados civilizados, que consideravam este um dos maiores problemas de saúde. Em 1930, medindo a proporção de crianças mortas antes de atingirem a idade de um ano, as taxas não eram, em parte alguma, inferiores a 3,5%, mas ainda ultrapassavam os 10% nos países mediterrânicos, na Europa Central e no Japão.

Os gestores públicos passaram, enfim, a entender que a primeira decisão para o planejamento de ações direcionadas ao enfrentamento do problema da mortalidade infantil seria melhorar a coleta dos dados. A partir disso, poderia ser realizada a contabilização dos números de óbitos em comparação com as taxas de natalidade, além da possibilidade de se conhecer melhor as faixas etárias mais atingidas e as principais causas do problema.³ Apesar de todos os esforços, os resultados apresentados ainda eram

³ Com o objetivo de melhorar os serviços gerais de estatística por meio da centralização da estrutura administrativa, característica estadonovista, foi tomada a decisão de fundar o Instituto Brasileiro de

imprecisos, pois somente poderia ser avaliada a marcha da mortalidade infantil em relação ao número dos nascimentos ocorridos em igual período de tempo, contudo, o registro civil somente era realizado em cerca de 40% dos casos. Parte da carência de registro civil dos brasileiros decorria das condições de vida da população rural, quase sempre distante dos centros urbanos onde o registro era feito (CARDOSO, 2010).

A capital do Piauí possuía clima quente e úmido com pequenas variações nas duas estações, seca e inverno. A primeira, entre junho a novembro, era sujeita a variações. A temperatura mínima era de 22 graus e a máxima estava em torno de 36,5 graus. Nos meses chuvosos, a precipitação era de janeiro a abril com temperatura variando de 24,5 graus a 19,5 graus. Nos meses de janeiro, fevereiro e março ocorriam chuvas intensas e ventos frios, seguidos de maior umidade e diminuição na temperatura, situação atípica para o organismo das crianças piauienses. Durante os meses de setembro, outubro e novembro também era verificado um aumento considerável nas taxas de mortalidade infantil a partir dos quadros de desidratação, desnutrição e gastroenterite, que se tornavam mais frequentes e agudos. A explicação para isso era a predominância de altas temperaturas, suspensão das chuvas e pouca umidade, fazendo parte do período de seca anual. É possível observar a relação existente entre a elevação das taxas de mortalidade infantil em Teresina e as alterações climáticas na tabela 3:

Tabela 3 – O obituário mensal de zero a um ano de idade

Meses	1932	1933	1934	1935	1936	1937	1938	Total
Janeiro	7	24	8	39	15	30	17	160
Fevereiro	9	23	9	42	39	15	20	157
Março	10	18	6	28	32	17	20	131
Abril	15	8	4	18	17	21	17	100
Mai	6	7	13	18	10	18	17	89
Junho	6	11	10	21	8	11	12	79

Geografia e Estatística (IBGE) em 1938. A função da repartição pública era de prestar orientação e coordenação na gestão dos dados estaduais coletados, mediante a ação das agências de estatística dos municípios. No Piauí, o órgão responsável passou a ser denominado de Departamento Estadual de Estatística, que passou por uma reformulação no seu funcionamento, visando a uma maior eficiência, de acordo com as novas diretrizes determinadas pelo IBGE para todo o país. O órgão estadual passou a contabilizar a mortalidade na capital a partir do serviço médico legal da polícia e, no interior, por meio dos estabelecimentos públicos de atendimento à saúde. Nos municípios onde as instituições que realizariam a coleta de dados não existiam, a função foi executada pelos oficiais do registro civil. (DECRETO-LEI Nº 206, 1939)

Julho	3	9	16	21	8	12	17	86
Agosto	8	13	18	22	13	13	20	107
Setembro	13	11	18	24	10	23	10	109
Outubro	27	12	28	18	12	23	14	134
Novembro	22	13	20	21	9	17	16	118
Dezembro	11	5	28	20	9	7	20	100

FONTE: (ASSUNÇÃO, 1939)

As mudanças no clima afligiam os médicos preocupados com a maior incidência e a gravidade das doenças nas crianças, importante causa de óbitos. De acordo com os boletins anuais de demografia sanitária, considerando as crianças com causas de mortes definidas, a maioria ocorria em virtude da diarreia e da gastroenterite, mas também colaboravam para as altas taxas de óbitos, moléstias como meningite, doenças do aparelho respiratório e infecção do cordão umbilical. O médico piauiense Gerardo Vasconcelos demonstrava estar preocupado com o problema, identificando as outras causas que serviam para explicar o problema durante os anos 1940:

Muitas vezes, dificuldades materiais dos pais, na aquisição de alimento e quase sempre por desvios alimentares e ignorância dos mais elementares princípios de higiene e dietética, os próprios pais são involuntariamente a causa da morte dos filhos. E se não morrem eles das perturbações digestivas resultantes dos desvios de alimentação, são vítimas das infecções que sobreveem ao definhamento físico e esgotamento das defesas organizadas (SEMANA da Criança, 1943, p. 3).

Desde o início do século XX, as doenças da infância passaram a ser vistas, não mais como inevitáveis causas da natureza infantil. Para esse médico, assim como para outros profissionais que atuavam no Piauí, o principal motivo do problema era a educação sanitária das mães, que tinham a responsabilidade de cuidar dos seus filhos e, para procurar solucioná-lo, seria preciso difundir as noções de puericultura, sobretudo, entre a população pobre. Esse posicionamento também era partilhado por muitos médicos brasileiros, para os quais a ignorância eximia as mães da punição legal e, eventualmente, da própria culpa, mas não da correção (MARTINS, 2008). Era corrente a ideia de que elas erravam por ignorância, mas que desejavam para os filhos aquilo que a puericultura atestava como correto, só que não sabiam o quê e nem como fazer.

A autoridade médico-profissional proporcionava poder e afirmação social, apresentando pediatras e puericultores como conselheiros e responsáveis exclusivos pela saúde infantil na mediação da relação entre a criança e a mãe. Tornou-se, assim, comum a veiculação da representação que promovia esses especialistas à condição de sujeitos de ciência, o que autorizava a sua supervisão, particularmente, sobre a mãe, nos cuidados que deveria ter com a criança. Os médicos apropriavam-se das ideias de saúde, família, casamento, feminilidade, infância e maternidade, determinando como deveriam ser vistas, ditas e significadas.⁴ Dessa forma, conforme Certeau (2008), pode-se entender que eles desenvolviam uma prática escriturística, pois acreditavam ter legitimidade e capacidade para uma recriação da maternidade, por disporem da autoridade de quem tem direito à fala e à escrita, uma vez que dominavam o único conhecimento considerado como verdadeiro, por ser construído a partir das referências racionais e científicas.

A culpa que era colocada pelo médico sobre a mãe, por não amamentar ou delegar o cuidado da criança a outras pessoas, entre outras práticas, acabou contribuindo para colocá-lo em posição de ser o único profissional que poderia impedir a morte infantil. As mães deveriam considerar inadequados quaisquer outros conselhos, mesmo de parentes e vizinhas, práticas que compunham uma sociabilidade tradicional, pois somente os conhecimentos racionais seriam capazes de orientá-las. Sendo consideradas as responsáveis diretas pelas crianças, as mulheres sofreram um processo de culpabilização pelas mortes dos filhos, pois de acordo com os médicos, algumas eram teimosas e ignorantes, estando apegadas às práticas da medicina popular. Portanto, a partir da supremacia da razão, os médicos tinham a pretensão de guiar a conduta que eles consideravam correta para a criação das crianças, substituindo os costumes tradicionais.

Segundo o médico Cândido Silva (1939), a mortalidade infantil no Piauí ocorria no período pré-natal, no decorrer do parto e depois dele, sendo que a causa era, sobretudo, a inobservância das noções de higiene. Já o pediatra Noronha Almeida

⁴ Na enunciação e representação naturalizada da divisão social dos papéis femininos e masculinos, a mulher deveria exercer a maternidade. Nesse sentido, é que pode ser evocada a violência simbólica, pois a visão dominante da divisão sexual exprime-se nos valores, objetos técnicos e práticas de forma natural, a ponto de ser inevitável, estando presente, em estado objetivado, no mundo social e também, em estado incorporado. Portanto, não se pode pensar adequadamente essa forma particular de dominação simplesmente sob a forma do constrangimento, e do consentimento, da coerção e da adesão (BOURDIEU, 1995).

(1943), influenciado pela eugenia, defendia que a proteção da vida e da saúde das crianças deveria ser iniciada ainda mais cedo, com a escolha de mulheres e homens saudáveis, que deveriam ser incentivados a reproduzir entre si, com a finalidade de gerar uma raça de brasileiros fortes.⁵ Ele afirmou, ainda, que já se discutia no Brasil a regulamentação do casamento, a esterilização, a educação higiênica e o exame pré-nupcial, assim como se propagavam, de forma crescente, os princípios da eugenia, que ganhava cada vez mais defensores no Piauí. A proteção da criança, dessa forma, deveria começar no período anterior à concepção, com a eugenia orientando as condutas médicas.

Vitorino de Assunção também analisou o problema do casamento eugênico com o objetivo de gerar crianças saudáveis, questão que parecia afligir muitos profissionais piauienses, segundo ele “[...] um indivíduo de consciência sanitária não ousará se casar quando portador de doença capaz de transmitir-se à sua descendência; trata-se ou se conforma” (p. 12, 1939). Dessa forma, ganhava dimensão entre os médicos a ideia de que a saúde dos filhos estava condicionada à condição saudável dos pais, por isso, eram condenadas as uniões consanguíneas, casamentos com grande diferença de idade e também de indivíduos com moléstias hereditárias, sob pena de gerar filhos fracos e doentios (COSTA, 2004). Ocorria que, no novo modelo familiar, o corpo e a moral sobrepujavam-se às linhagens, já que a sociedade e o Estado passavam, gradativamente, a contar.

Segundo Assunção (1939), além da questão da concepção, o período da gestação também se tratava de uma fase na qual eram verificados muitos problemas que poderiam incidir sobre a saúde e a vida infantil. Variadas consequências provocadas por enfermidades, como a sífilis, a tuberculose e o alcoolismo, adquiridas no contato com a mãe e os familiares, no meio ambiente anti-higiênico, contribuíam para debilitar o organismo da criança no período de desenvolvimento uterino. Isso ocorreria em virtude da ignorância dos pais, que, muitas vezes, desconheciam as consequências do comprometimento da saúde dos seus filhos no período da gravidez, segundo o que diziam os médicos. Esse fato era agravado pela falta de acompanhamento durante o

⁵ Para Maciel (1999), embora higiene e eugenia fossem distintas, apareciam conjugadas, ou seja, para higienizar o país era necessária uma série de medidas, entre as quais as eugênicas. Nesse sentido, o saneamento, a eugenia e a higiene estavam bastante próximas e coexistiram, a partir do projeto para o progresso do país. Isso devia ocorrer principalmente pela cura de sua população pobre, inclusive das crianças, através da intervenção dos médicos e a parceria do Estado.

período pré-natal, provocando abortos, partos de natimortos e de crianças que nasciam com deficiências físicas e mentais, o que causava comprometimento do seu desenvolvimento adequado, resultando em danos que poderiam acompanhar os pequenos até a idade adulta.

A alimentação infantil incorreta, verificada, sobretudo, nos setores pobres, também adquiria importante dimensão como responsabilidade das mães. O médico Rocha Furtado afirmou: “Não há medico que não saiba que entre os grandes males de que resulta a espantosa, impressionante e lamentável cifra da mortalidade infantil estão os erros da alimentação” (APRENDA a defender seu filho, 1938, p. 9). O médico Cândido Silva (1939), também admitiu que, apesar de múltiplas, as causas da mortalidade estavam sempre ligadas, direta ou indiretamente, aos problemas alimentares, constatação que já era verificada desde as primeiras décadas do século XX. Disso resultava não somente a morte por perturbação aguda e grave, mas também as deficiências orgânicas, estabelecendo condições propícias para o desenvolvimento de doenças crônicas, que não provocavam a morte, mas prejudicavam a disposição e até mesmo o desenvolvimento infantil.

A amamentação oferecida pelas mães era incentivada por meio dos conselhos dos médicos, que contavam com o auxílio das enfermeiras. Segundo eles, a alimentação natural assumia papel de relevância para a preservação da saúde e o desenvolvimento correto das crianças, colaborando de forma decisiva para o aumento das defesas diante das doenças no primeiro ano de vida, período de maior vulnerabilidade. Tal forma de pensar sobre a importância das instruções médicas para a dietética infantil, era partilhada por muitos médicos piauienses:

Está claro que a mortalidade de crianças em Teresina, não foge à regra geral, sendo, em todo o Brasil, considerável. Observa-se que entre as causas de morte, no primeiro ano de vida, figuram em primeira linha as diarreias e as enterites. Não obstante a prática usual de amamentação em seio materno, nas classes pobres, é freqüente o uso intempestivo, de permeio, de mingaus de farinha seca. É o pauperismo aliado à ignorância dos progenitores (ASSUNÇÃO, 1939, p. 15).

No Piauí, entre os setores sociais empobrecidos, havia um costume bastante difundido de alimentar as crianças, desde a mais tenra idade, quase sempre a partir de um mês, com mingaus e papas preparados a partir de diversos tipos de farinha de mandioca misturados ao leite ou apenas à água, sendo oferecidos à criança com o dedo.

O médico referiu-se à farinha seca, mas também eram utilizadas a farinha de puba e a farinha de goma como substitutos ou complementos da amamentação. Isso ocorria devido à utilização habitual desses alimentos na dieta dos adultos, baixo custo de aquisição, facilidade de preparo e satisfação imediata da fome. Tratava-se de um recurso utilizado pelas mães que precisavam trabalhar fora de seus domicílios ou executar atividades domésticas, obtendo mais independência e energia, prejudicados pela amamentação, mas que representava perigo à saúde infantil.

Tal como ocorria desde o período colonial, a preocupação materna parecia ser muito mais de arredondar a criança e o critério utilizado não parecia ser de alimentá-la, mas dar-lhe de comer (DEL PRIORE, 2009). As mães acabavam fazendo o mau uso da dieta com o objetivo de melhorar a saúde dos filhos, ficando satisfeitas com o aumento rápido de peso, acabavam abusando da alimentação imprópria, sendo inconscientes dos males que causava. Tratava-se de alimentos quase sem nenhum nutriente, que traziam riscos de diarreia, constipação e desnutrição. Os intestinos ainda frágeis, e os diminutos estômagos despreparados para receber alimentos grosseiros e em grande quantidade, faziam com que a gastroenterite fosse fatal, sobretudo, durante o primeiro ano.

Cabia aos médicos piauienses agir no sentido de ensinar a regularidade nas horas das refeições, os alimentos mais adequados, a quantidade correta para ser oferecida e as medidas de higiene na preparação, esperando que a moderação levasse à educação das funções intestinais infantis. Eles alertavam sobre o perigo que representava a alimentação incorreta, condenando o mau uso baseado em costumes difundidos pelas avós, vizinhas e comadres. Segundo Freire (2009), o uso intempestivo das farinhas fazia parte de uma cultura popular, considerada pelos médicos como antiga e atrasada, que deveria ser abandonada em favor das orientações científicas ministradas por eles. Os mingaus não deveriam ser proibidos, mas preparados de forma científica, considerada a referência correta para a sua adequada administração. As receitas de comadres e os produtos comerciais deveriam ser abandonados, sendo que somente os pediatras poderiam prescrever produtos aprovados.

Para o médico Noronha Almeida (1943), a alimentação infantil inadequada não era apenas resultado da falta de informação das mães, pois nas classes empobrecidas a dificuldade de obter alimentos de qualidade era agravada pela condição social. Isso ocorria porque os alimentos sem nutrientes, ou com baixo valor nutricional, eram aqueles que tinham os menores preços, sendo mais acessíveis. Além disso, convém

considerar que muitas famílias viviam na miséria, dependendo da caridade. Isso fazia da fome uma realidade cotidiana, havendo dificuldades para prover o alimento em todas as refeições, sendo verificada, inclusive, a impossibilidade da alimentação diária. Diante da condição de miséria, as crianças eram as mais atingidas de forma fatal pela precariedade e inconstância da alimentação, ficando mais vulneráveis às enfermidades, assim, a fome matava como uma doença, uma vez que facilitava a ocorrência de várias patologias.

Outro problema que afligia muitos médicos, por também contribuir para as elevadas taxas de mortalidade infantil, eram as condições de moradia da população pobre (ASSUNÇÃO, 1943). A habitação popular de Teresina era constituída, em sua grande maioria, por casas com cobertura de palha, número reduzido de portas e janelas para a entrada de ar e luz, além de pé direito rebaixado. Mais de dois terços da população teresinense vivia em residências insalubres, uma demonstração da condição de penúria de seus habitantes. Existiam palhoças com um só compartimento e paredes de palha, até os tipos de morada inteira, com paredes de adobe. As moradias habituais da população pobre eram compostas de um ou dois cômodos escuros, quentes e abafados, que abrigavam famílias extensas, fazendo com que vivessem amontoadas, o que contribuía, portanto, para a disseminação das endemias e epidemias.

Os subúrbios não dispunham de saneamento básico e água canalizada. O lixo era depositado no fundo do quintal ou atirado nas vias públicas, já que o serviço de limpeza não era disponibilizado naquelas áreas da capital. De acordo com dados coletados em 1940 pelo Departamento Estadual de Estatística, apenas 25,4% das casas eram cobertas por telhas e 42,6 % do total geral não possuíam cozinha. A ausência de instalação de água estava presente em 74,1% das moradias, a inexistência de sentina foi observada em 76,8% delas e o piso de terra batida ou solta foi observado em 70,0 % dessas habitações.

Ainda de acordo com Vitorino de Assunção, tratava-se de uma “[...] evidência deveras triste, desoladora, que contrasta, sobremodo, com a agradável impressão que a todos fornece o formoso conjunto da pequena área central da cidade, expõe a nossa ‘cidade verde’ ‘sem o manto diáfano da fantasia, na sua nudez pura da verdade.’” (p. 7, 1943). De fato, as condições de vida da maior parte da população expressavam a falta de investimentos dos poderes públicos na região mais pobre de Teresina, expondo limitações e deficiências que provocavam o questionamento sobre a propaganda de progresso do Piauí. Nas favelas e nos cortiços, alojavam-se, lado a lado, a miséria e as moléstias infectocontagiosas. A existência de condições insalubres fazia com que

aumentassem os riscos do alastramento rápido de doenças, sobretudo, entre as crianças, parcela da população mais vulnerável.

No interior do Piauí, a condição de vida dos pobres não era diferente daquela observada na capital. Conforme o relatório do médico Miguel Jogaib, realizado a partir dos atendimentos prestados no município de Buriti dos Lopes, por toda parte da cidade, espalhados desordenadamente e sem preocupação estética, existiam casebres que abrigavam a maioria dos habitantes da cidade (RELATÓRIO MÉDICO BURITI DOS LOPES, 1944). Em outro relatório do mesmo médico, mas, desta vez, realizado a partir de visitas em residências da cidade de Parnaíba, era fácil constatar o precário estado sanitário das mesmas. Sobre isso, foi relatado:

Com exceção de 1%, mais ou menos, as quais eram dotadas de sentinas com fossas biológicas mal construídas, fossas com bombas, caixas de descargas, todas as demais eram providas de fossas simples, absorvente, com caixão. Não eram impermeabilizadas. Parnaíba possui umas sete mil casas, sendo umas mil e quinhentas cobertas de telha, e o restante são mucambos, casas de paredes de barro bruto e cobertas de palha. É inconcebível que a cidade de Parnaíba, sendo a primeira do estado do Piauí, nivelando-se a capital, não possua água encanada e nem esgotos. A água utilizada pela grande parte da população vem do rio. O trecho do rio onde essa água é colhida, é a pior possível, nessa parte do rio são lançados dejetos humanos, lixos, despejos dos mais variados, de armazéns, uzinas, navios, etc. (RELATÓRIO MÉDICO PARNAÍBA, 1944, p. 2).

Os dejetos e o lixo contaminavam o solo e a água cotidianamente, além disso a cidade sofria com as enchentes do rio Parnaíba, que eram grandes fontes de propagação das epidemias. Tudo isso contribuía para o agravamento das condições insalubres, repercutindo, sobretudo, na dificuldade de manter as crianças livres das doenças, várias das quais com consequências fatais. O médico afirmou, ainda, que muitas das moradias da cidade de Parnaíba não possuíam portas ou janelas, mas, apenas, esteiras de folhas de palmeiras como cortina, que separavam os moradores do exterior, revelando o estado de miséria e de promiscuidade em que vivia a população pobre. Os casebres eram habitados por famílias de prole numerosa, como era comum entre os sertanejos, que também dividiam o espaço com animais de toda espécie, em convívio direto com as crianças. Quase todos possuíam, nos seus quintais, vacas, jumentos, cabras, porcos e galinhas, que também perambulavam pelas ruas, o que contribuía ainda mais para o agravamento das condições anti-higiênicas.

Prosseguindo o seu relato, segundo Miguel Jogaib, a população pobre vivia “[...] arrastando a sua miséria orgânica num doloroso quadro que parece ir de encontro às leis naturais das couzas, causando-nos um verdadeiro pezar que tantas creanças sejam sacrificadas desta forma com graves prejuízos para o Estado e para a Patria.” (RELATÓRIO MÉDICO PARNAÍBA, 1944, p. 2). Historicamente, a criança sempre foi a vítima preferida das crises, tensões sociais e epidemias (DEL PRIORE, 2009). As diferenças sociais acentuavam as distinções entre ricos e pobres, sendo que os últimos, sem dúvida, eram mais vulneráveis e adoentados. Para o médico, se era verdade incontestável que a escassez de meios materiais era responsável por muitas mortes de crianças. A defesa sanitária, com o objetivo de conter a mortalidade infantil no Piauí, era um problema complexo que implicava na solução de outros problemas correlatos, sendo que combater a miséria e popularizar a instrução, seriam as primeiras medidas. Sem isso, todos os outros esforços, como a observância da saúde dos progenitores, a atenção à condição saudável durante a gestação e a alimentação infantil correta, todas em prol da defesa da infância, teriam resultado limitado.

Considerações finais

Os médicos tiveram seu papel consolidado através da enunciação da condenação do exercício tradicional da maternidade, redefinindo-a em novas bases na sua finalidade de induzir a gerar crianças sadias, preservar e restaurar a sua normalidade e saúde. A puericultura era defendida pelos médicos que se dirigiam às mães de crianças de todas as camadas sociais, mas colocava-se como mais necessária àquelas que nasciam em meio social desfavorável, por causa dos inúmeros riscos para a saúde. Os procedimentos adequados, trariam resultados positivos diante do enfrentamento dos óbitos porque atuariam na modificação dos hábitos considerados equivocados.

Os profissionais médicos brasileiros orientavam as mães para que se tornassem criadoras das riquezas nacionais, a fim de não comprometerem o fortalecimento da raça. Entretanto, a precariedade das condições de saúde da população era motivo de preocupação e tornava-se um problema que ameaçava o futuro, ao atingir, de forma preocupante, as crianças. A maternidade passou a ser alvo preferencial das campanhas voltadas para o saneamento do país, que estaria doente. Considerava-se que ser mãe era um saber e uma prática, mas não se restringia ao âmbito doméstico, alcançando também o espaço público, sendo, portanto, assunto de interesse político. Apesar de estar no

centro dos debates já na década de 1920, o problema da infância continuou suscitando discussões que visavam à implementação de ações nos anos 1930 e 1940.

A profissionalização da medicina contribuiu não somente para aumentar a autoridade e o poder dos médicos para intervir nas questões relativas às mães e seus filhos, mas também na esfera pública da política. A aceitação do poder médico pela família foi essencial para que o Estado reconhecesse e fortalecesse sua autoridade. Foi essa condição de prestígio que propiciou a parceria com o Estado nas questões de saúde pública fazendo, inclusive, com que tivesse papel central na discussão, formulação e execução de medidas de proteção da saúde infantil.

Nesse sentido, as mães deveriam exercer, prioritariamente, os cuidados cotidianos que serviriam para manter as crianças saudáveis, como também deveriam procurar os médicos dos serviços de saúde para tratamento dos seus filhos doentes, abandonando as práticas curativas baseadas nos conhecimentos populares tradicionais. No entanto, para além da falta de acesso às informações de preservação da saúde e deficiência de serviços hospitalares, existiam as condições insalubres de moradia e precariedade de alimentação da população pobre do Piauí, aspectos que também concorriam para os elevados índices do obituário infantil, circunstâncias que não dependiam do quão dedicada e cuidadosa fosse uma mãe, fazendo com que também enterrasse os seus anjinhos.

Referências

Livros, teses, artigos e capítulos de livros

BOCK, Gisela. Antinatalismo, maternidad y paternidad em el racismo nacionalsocialista. In: BOCK, Gisela; THANE, Pet. (Eds.). **Maternidad y políticas de género**: la mujer em los estados de bienestar europeos, 1880-1950. Madrid: Cátedra, 1996. p. 401-437.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. **Educação e Realidade**. São Paulo, v. 20, p. 133-184, jul./dez. 1995.

CARDOSO, Adalberto. Uma utopia brasileira: Vargas e a construção do Estado de bem-estar numa sociedade estruturalmente desigual. **Dados**: Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 53, n. 4, p. 775-819, 2010.

CASTRO SANTOS, Luiz A. O pensamento sanitário na Primeira República: Uma ideologia de construção da nacionalidade. **Dados**: Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 193-210, 1985.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes. 2005.

- COSTA, Jurandir Freire. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Graal, 2004.
- DEL PRIORE, Mary. O cotidiano da criança livre no Brasil entre a Colônia e o Império. In: _____. (Org.). **História das crianças no Brasil**. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2009. p. 84-106.
- FREIRE, Maria Martha de Luna. **Mulheres, mães e médicos**: discurso maternalista no Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2009.
- LARSEN, Eirinn. **Gender and welfare state**: Maternalism – a new historical concept? A thesis submitted for the degree of cand. Philol. Department of History, University of Bergen, Norway, 1996. Disponível em: <<http://bora.uib.no/bitstream/handle/1956/12869>>. Acesso em: 15 jan. 2015.
- MACIEL, Maria Eunice de S. A eugenia no Brasil. **Anos 90**, Porto Alegre, n. 11, p. 121-143, 1999.
- MARINHO, Joseanne Zingleara Soares. **Manter sadia a criança sã**: as políticas públicas de saúde materno-infantil no Piauí de 1930 a 1945. São Paulo: PACO Editorial: 2018.
- MARTINS, Ana Paula Vosne. Dos pais pobres ao pai dos pobres: cartas de pais e mães ao presidente Vargas e a política familiar do Estado Novo. **Diálogos**, DHI/PPH/UEM, v. 12, n. 2/ n. 3, p. 209-235, 2008.
- _____. Gênero e assistência: considerações histórico-conceituais sobre práticas e políticas assistenciais. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 18, p. 15-34, dez. 2011.
- _____. “Vamos criar seu filho”: os médicos puericultores e a pedagogia materna no século XX. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 135-154, jan./mar. 2008.
- MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. **A arte de curar nos tempos da Colônia**: limites e espaços da cura. 2. ed. Recife: UFPE, 2011.
- PEREIRA, Júnia Sales. **História, ciência e infância**: narrativas profissionais no processo de singularização da pediatria como especialidade. Brasília: CAPES; Belo Horizonte: Argumentum, 2008.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez.1995.
- VAILATI, Luiz Lima. A mortalidade infantil e a institucionalização da medicina no Brasil. In: MOTA, André; SCHRAIBER, Lília Blima (Orgs.). **Infância & saúde**: perspectivas históricas. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2009. p. 171-193.

Fontes hemerográficas

- ALMEIDA, Noronha. Proteção à infância. **Revista da Associação Piauiense de Medicina**, Teresina, v. 1, n. 6, p. 3-9, 1943.
- APRENDIA a defender seu filho. **Diário Oficial**, Teresina, ano VIII, n. 22, p. 9, 29 de jan. de 1938.

ASSUNÇÃO, Vitorino de. A mortalidade Infantil em Teresina: defesa sanitária da criança. **Revista da Associação Piauiense de Medicina**, Teresina, v. 1, n. 1, p. 10-21, 1939.

_____. Habitação popular em Teresina. **Revista da Associação Piauiense de Medicina**, Teresina, v. 1, n. 6, p. 3-9, 1943.

SEMANA da Criança. **Diário Oficial**, Teresina, ano XIII, n. 127, p. 3, 12 de out. de 1943.

SILVA, Cândido. Centro de Saúde de Teresina. **Revista da Associação Piauiense de Medicina**, Teresina, v. 1, n. 1, p. 22-50, 1939.

Fontes do Governo do Piauí

PIAUHY. Governo 1896-1900. **Mensagem Apresentada à Câmara Legislativa, a 1º de junho de 1897, pelo Dr. Raymundo Arthur de Vasconcellos**, Governador do Estado. Therezina: Typ. do Piauhy. 1897.

PIAUHY. Governo 1910-1912. **Mensagem Apresentada à Câmara Legislativa pelo Exm. Sr. Dr. Antonino Freire da Silva, Governador do Estado, no Dia 1º de julho de 1910**. Therezina: Typ. do Piauhy, 1910.

PIAUHY. Governo 1920-1924. **Mensagem Apresentada à Camara Legislativa no Dia 1º de junho de 1924, pelo Sr. Dr. João Luiz Ferreira, Governador do Estado**. Therezina: Typ. do Piauhy, 1924.

PIAUÍ. Decreto-Lei nº 206, de 21 de setembro de 1939. Fornece nova denominação para o Departamento de Estatística do Estado. **Decretos do Piauí de 1939**, Teresina, Imprensa Oficial, 1939.

PIAUÍ. Departamento de Saúde. Relatório Médico Sobre os Serviços Realizados em 1943 no Município de Buriti dos Lopes, Apresentado pelo Dr. Miguel Jogaib. **Código de Saúde de 1943**. Teresina: [s.n.], 1944.

PIAUÍ. Departamento de Saúde. Relatório Médico Apresentado pelo Diretor Miguel Jogaib Sobre os Serviços Realizados em 1943 no Centro de Saúde de Parnaíba. **Código de Saúde de 1943**. Teresina: [s.n.], 1944.

Recebido em: 25 de março de 2019.

Aprovado em: 20 de setembro de 2019.

POBREZA FEMININA DESVENDANDO SUAS RAÍZES

DOI: 10.5935/2177-6644.20190025

FEMALE POVERTY UNLEASHING
THEIR ROOTS

POBREZA FEMENINA
DESVELANDO SUS RAÍZES

Ania Pupo Vega *

Resumo: Este artigo tem a proposta de avaliar como a pobreza e alguns modos como é entendida e tratada se apresenta como de maior incidência sobre as mulheres. Entender como a pobreza é percebida, vivida e confrontada pelas pessoas requer uma análise das técnicas e metodologias que situam e colocam os indicadores daquela. Já que as mulheres representam a metade da população mundial e estão entre os grupos empobrecidos, levanta-se aqui o questionamento sobre como pobreza e mulheres estão relacionadas e como a cultura contribui para esta relação e também para sua permanência.

Palavras-chave: Pobreza. Mulher. Gênero. Interseccionalidade.

Abstract: This paper aims to evaluate how poverty and some ways in which it is understood presents itself as having a higher incidence on women. Understanding how poverty is perceived, lived and confronted by people requires an analysis of the techniques and methodologies that situate and place the indicators of that. Whereas women represent half of the world's population and are among impoverished groups, the question arises here about how poverty and women are related and how culture contributes to this relationship and also to their permanence.

Keywords: Poverty. Women. Gender. Intersectionality.

Resumen: Este artículo tiene la propuesta de evaluar cómo la pobreza y algunos de los modos de entenderla y tratarla se presenta con mayor incidencia sobre mujeres. Entender cómo la pobreza es percibida, vivida y confrontada por personas requer un análisis de las técnicas y metodologías que situam y ponen los indicadores de aquella. Puesto que las mujeres representan la mitad de la población mundial y están entre los grupos empobrecidos, cuestiona-se aquí sobre cómo pobreza y mujeres están relacionadas y cómo la cultura contribuye para esta relación y también para su permanencia.

Palabras-clave: Pobreza. Mujer. Género. Interseccionalidad.

* Mestra em Psicologia de la Salud na Escuela Nacional de Salud de La Habana - Cuba. Pesquisadora no Centro Félix Varela em La Habana. Doutoranda pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: aniapupovega@gmail.com.

“(...) a história das pessoas consiste na história de suas relações sociais”
Saffioti (2002)

Introdução

"A pobreza tem cara de mulher", afirmou um relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) em 1995, depois de confirmar que de 1,3 bilhão de pessoas que vivem na pobreza, 70% eram mulheres e crianças. Este valor, se mantém nos dias de hoje apesar de se reconhecer o declínio do número de pessoas pobres: a cada dez pessoas pobres, sete são mulheres. Mesmo que a cifra tenha sido muito questionada¹, verdade seja dita, num mundo tão positivista esses esmagadores números conseguiram voltar as miradas para o fato de que as mulheres estavam (e ainda estão) engrossando os grupos das pessoas pobres ou mais vulneráveis à pobreza.

As estatísticas também nos dizem que as mulheres não são automaticamente beneficiárias dos programas e estratégias de combate à pobreza e, por vezes, mesmo ações que promovam o crescimento podem piorar a situação das mulheres pobres, caso as causas e condições da pobreza feminina não sejam levadas em conta nos desenhos metodológicos aplicados. Muito recentemente, na década dos 70 do século passado, as posições desvantajosas das mulheres nos contextos mais pobres despertaram interesse em importantes organizações internacionais.

A Plataforma de Ação adotada pela Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher, realizada em Pequim em 1995, incluiu a pobreza das mulheres dentro das esferas que precisam de atenção especial por parte da comunidade internacional, os governos e a sociedade civil. A organização reconhece que alguns aspectos da pobreza estão ligados ao gênero², pelo qual as políticas para sua erradicação, tem que colocar o foco nas necessidades das mulheres, especialmente em áreas rurais. Esse novo olhar amplia a definição de pobreza ao incluir a negação de oportunidades e escolhas para elas.

¹ Segundo Marcoux (1998) esta proporção é improvável, pois ela indicaria um desequilíbrio entre a população masculina e a feminina jamais observado em nenhum país ou região e assinala que a estrutura de idade dos pobres é similar à da população como um todo. Dez anos depois Tortosa (2009) também considera que o dado é de difícil constatação empírica. Todas as traduções foram feitas pela autora do artigo.

² O conceito de gênero é enriquecido pelo pensamento feminista. Na década de 70 o uso da categoria gênero foi generalizado para se referir à simbolização cultural sobre a diferença sexual, estabelecendo normas e expectativas sociais sobre os papéis, comportamentos e atributos das pessoas de acordo com seus corpos, até entendê-la como uma construção social e, posteriormente, definida por Scott (1990), como uma forma primária das relações de poder significativas.

Desde 1995 o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) prevê, em seus relatórios anuais sobre o desenvolvimento humano, um índice que primeiro foi chamado Índice de Empoderamento das Mulheres e, posteriormente, Índice de Potenciação de Género. Levando em conta o caráter relacional da categoria gênero, essas análises incluem tanto homens quanto mulheres. Este indicador considera a participação das mulheres na vida econômica e política e é particularmente interessado em comparar a distribuição do Índice de Desenvolvimento Humano e do Índice de Potenciação de Género no mesmo país e no mesmo ano, visando compreender a dimensão de gênero nos processos de empobrecimento ou desenvolvimento humano, embora seja a natureza quantitativa de seus dados repreensível³.

Em 1996, a Comissão sobre a Condição Política e Social da Mulher das Nações Unidas debateu a questão das mulheres e a pobreza e propôs, aos Estados-Membros e à comunidade internacional, adotarem novas medidas. Uma dessas medidas considera que todas as políticas e programas voltados à erradicação da pobreza devem incluir a perspectiva de gênero

Em seu relatório de 1997, o PNUD argumentava que se a dimensão de gênero não é introduzida no desenvolvimento, o próprio desenvolvimento está em perigo. É impossível falar sobre a expansão de oportunidades para as pessoas se as desigualdades existentes não são reconhecidas por causa da construção social do que significa "ser um homem" ou "ser uma mulher", tanto na esfera econômica, quanto na política e/ou na social. Essas afirmações exigem um olhar de gênero para os processos de desenvolvimento e empobrecimento, como tentaremos fazer a partir de agora.

Pontos de Partida

... es ya una "ortodoxia"⁴
afirmar que hay más mujeres pobres que varones pobres;
el constatar que ha sido así
desde que se tienen datos sobre el asunto...
Tortosa (2009)

³ O PNUD declara que, o Índice de Potenciação de Género (IPG), "[...] visa medir a desigualdade de gênero nas principais áreas de participação e tomada de decisões econômicas e políticas" (PNUD, 1997, p. 85). Veja: PNUD (1997) Informe de Desarrollo Humano, México: PNUD. / Este índice foi criado para contabilizar esses elementos no nível do país. Isso pode esconder realidades de outros espaços em uma dimensão subnacional e impactar na concepção e implementação de políticas que visam responder às realidades contextuais e situadas. Além disso, o índice não inclui elementos qualitativos e subjetivos que possam enriquecer e aprofundar as análises.

⁴ Tortosa explica que quando fala de ortodoxia não se refere a um juízo sobre a verdade ou a falsidade dessas afirmações, mas sobre sua difusão nos contextos acadêmicos e políticos.

A pobreza é entendida e tratada como um fenômeno complexo de múltiplas dimensões que permanece em ascensão no presente século em todas as latitudes, com a singularidade de ser um fenômeno feminizado⁵, enquanto se observa, segundo Murguiday (2006), um predomínio crescente de mulheres entre a população empobrecida. A pobreza na América Latina persiste com quantidades desproporcionais, o que têm chamado a atenção de várias organizações internacionais, incluindo a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), cujo papel se ressalta na concepção e implementação de políticas públicas para superá-la.

As ciências sociais mostram contribuições significativas para os estudos sobre a pobreza, nesse sentido destacam-se as ciências econômicas e a sociologia. A prevalência, até hoje, dos olhares marcadamente econômicos é explicada pelas primeiras abordagens do fenômeno procedentes da economia política, embora existam abordagens que incluam dimensões como: a política, habilidades, participação, cultura, exclusão social, desigualdades (de gênero, entre outras) que revelam a multidimensionalidade da pobreza (BAYON, 2009, 2013, 2015; CARRASCO, 1999, 2001, 2011; CHANT, 2003; KABEER, 1996).

No início do século XXI, a dimensão cultural é reconsiderada nos estudos sobre a pobreza considerando os repertórios culturais e das fronteiras simbólicas, proporcionando uma imagem mais sutil, heterogênea e complexa sobre como fatores culturais moldam e são moldados pela pobreza e pela desigualdade (BATHYÁNY, 2008; BAYÓN, 2009, 2013, 2015; YOUNG, 2010). Essas perspectivas teóricas fraturam a ideia de que as pessoas têm uma cultura imóvel, e a sua permanência em contextos singulares afeta como elas ressignificam as realidades do subjetivo e do simbólico.

O pensamento feminista tem dado contribuições importantes à compreensão da pobreza a partir da perspectiva de gênero, ao revelarem elementos que tornam as mulheres vulneráveis em contextos empobrecidos. Nesse sentido, os aportes transparecem à análise da variabilidade cultural dos significados de gênero (OAKLEY, 1972), a subordinação feminina entendida como fenômeno político-social (RUBIN, 1975), a autonomia (CORIA, 1990), as necessidades das mulheres (FRASER, 1991), a

⁵ Na bibliografia é utilizado o termo "feminização da pobreza" cunhado nos EUA no final dos 70. Se inicialmente era um conceito que tornava visíveis as vulnerabilidades das mulheres à pobreza e a super-representação delas em grupos de pessoas pobres, hoje em dia é um conceito muito controverso e sua utilidade para explicar a "realidade" da pobreza feminina é questionada (CHANT, 2007; SEN, 2010).

contribuição econômica das mulheres (BOSERUP, 1995), as desigualdades de gênero (CAGATAY, ELSON & GROWN, 1995), os direitos humanos (FACIO, 1997), a participação das mulheres no mundo do trabalho e a reavaliação do próprio conceito de trabalho, incluindo o doméstico e familiar não remunerado e seu impacto social (CARRASCO, 2001, 2013), a análise das condições de desigualdade, nas quais as mulheres estão inseridas no mercado de trabalho e o acesso aos recursos, onde se destaca o uso do tempo (MILOSAVLJEVIC, 2008); etc.

Outras contribuições importantes tem sido a inclusão de novas metodologias e abordagens, e a expansão dos debates acadêmicos sobre as causas e implicações da pobreza na vida das mulheres (ARENAS, 2004). Também a visibilidade das desigualdades no acesso a bens e distribuição de renda, associados à análise das causas e efeitos da desigualdade de oportunidades e de poder, em conexão com várias formas de discriminação associadas ao gênero (DEERE e LEÓN, 2010)

A Perspectiva de gênero nos estudos de pobreza

Os estudos convencionais para estudar a pobreza adotaram uma perspectiva de gênero aparentemente neutra, embora uma análise mais aprofundada de seus componentes mostra que o referente é sempre o homem. Isso é um olhar que dificulta uma análise multidimensional do fenômeno incorporando uma perspectiva de gênero que torne visíveis as formas particulares pelas quais ele é percebido e vivenciado tanto por homens quanto por mulheres.

Segundo Tortosa (2001, 2002, 2009) não existe neutralidade nas conceitualizações de pobreza, assim como nas metodologias e nos indicadores utilizados para medi-la, das quais dependem as políticas. Esse argumento nos permite enfatizar a necessidade de incluir a perspectiva de gênero nas análises sobre a pobreza. Assim como a ciência não é neutra, o mesmo acontece com as visões dos fenômenos sociais, onde prevalecem os discursos dos grupos hegemônicos.

A pobreza tem sido abordada a partir de diferentes metodologias e existem muitas propostas de técnicas e ferramentas projetadas para sua medição. Entender que a pobreza é percebida, vivida e confrontada diferenciadamente pelas pessoas, requer uma análise dessas técnicas e metodologias, uma avaliação de suas vantagens e desvantagens e a geração de novas medidas que as complementem ou substituam.

Um dos métodos mais utilizados tem sido a medição da pobreza a partir da renda familiar, o que é um indicador quantitativo (em termos monetários) inquestionavelmente muito eficaz para diagnosticar situações de pobreza. Outro fator útil para medir a pobreza são as comparações entre países e territórios, porém ficando limitado a avaliar as dimensões de gênero exclusivamente no interior do lar.

Para complementar o uso de indicadores de renda desde de uma perspectiva mais inclusiva é necessário envolver outras dimensões como saúde e educação, vulnerabilidade e risco, crime, violência e outros fatores ressaltados pelas pessoas pobres como importantes, e que informam sobre as formas desiguais em que afetam homens e mulheres.

A perspectiva de gênero nas análises da pobreza pode fazer ênfase à dimensão cultural, em que as relações humanas são implícitas (incluindo as relações de gênero), cuja construção responde a uma cultura em um espaço que se reproduz em momentos específicos. Tendo em consideração que a pobreza é um fenômeno situado, deve ser fraturado em suas próprias raízes. Nesse sentido Clemente (2016) aponta:

A noção de abordagem situacional é uma abordagem orientada a consignar que o desenho das políticas que visam transformar situações de pobreza persistente e / ou preveni-la deve atender às particularidades do contexto (...) É justamente na heterogeneidade que sustenta-se a necessidade de abordagens que atuem sobre as desigualdades e lacunas que também se reproduzem fortemente no nível micro social (CLEMENTE, 2016, p.22).

A introdução da perspectiva de gênero na análise da pobreza significou uma reviravolta nas conceituações, medições e indicadores referidos antes, enquanto colocou ênfase na complexidade e multidimensionalidade desses processos, assim como de seus efeitos na produção de desigualdades de gênero. Segundo Mateo (2000) não se trata de ver que as mulheres são pobres (ou mais pobres do que os homens), mas que a pobreza é condicionada pelo gênero e esse condicionamento está na base da dinâmica social e familiar que expõe às mulheres a situações de clara desvantagem. Na dinâmica social, as mulheres geralmente ocupam espaços de subordinação e subalternidade, isso tem um impacto sobre sua participação nas estruturas de emprego e sua remuneração, seu acesso a bens e recursos (entre os quais tempo e poder se destacam), sua presença em espaços de poder, entre outros. Nelas repousa o trabalho doméstico e o cuidado de pessoas

dependentes, todo aquele envolvimento na reprodução da vida não é considerado trabalho e, portanto, não é remunerado.

Na análise das principais tendências nos estudos de gênero com implicações para os estudos da pobreza, Chant (2003) sublinha os eixos temáticos ligados ao debate sobre desenvolvimento. O primeiro deles, do final da década de 1970 até meados da década de 1980, teve como principal contribuição documentar a desigualdade das mulheres em termos de renda, a subvalorização do trabalho realizado por elas, e sua invisibilidade nos debates sobre o desenvolvimento.

Segundo Tortosa (2001) não é apenas para ressaltar a natureza multidimensional da pobreza superando sua análise econômica, mas também para dar voz às envolvidas, cujo silêncio nesse ponto foi doloroso. O silêncio ou captura das vozes femininas é também um dos subprodutos que expressam relações de poder quando as hierarquias de gênero se enraízam na sociedade. As vozes das pessoas envolvidas na pobreza, em especial as vozes das mulheres, são imprescindíveis toda a vez que a pobreza não afetar um grupo homogêneo de pessoas e, além disso, confirmar-se a super-representação das mulheres no fenômeno.

Feminização da pobreza: um conceito controverso

Na década de 1980, o impacto das reformas estruturais e ajustes ocorridos na América Latina aprofundou as desigualdades de gênero existentes. As mulheres foram inseridas no mercado de trabalho com marcantes desvantagens com relação aos homens e as políticas públicas de ajuste transferiram para o espaço privado (tradicionalmente feminino) os serviços, subsídios e o atendimento de pessoas dependentes, que passaram a ser assumidos pelo Estado. O termo feminização da pobreza apareceu nesse cenário. Outros indicadores⁶ sociais relacionados ao gênero, como idade, cor da pele, etnia, escolaridade, espaço geográfico, status econômico, status migratório, que afetam a

⁶ As análises interseccionais resultaram do entrelaçamento desses marcadores sociais, razão pela qual constituem uma das contribuições mais importantes dos feminismos decoloniais aos estudos dos processos de empobrecimento ao penetrarem nas heterogeneidades existentes entre as mulheres e suas implicações na situação de pobreza. Neste sentido, Macedo (2008) sugere uma ruptura com qualquer tendência à adoção de explicações reducionistas e simplificadoras de processos multideterminados e historicamente situados, os quais demandam, portanto, uma leitura que interconecte as desigualdades como as de gênero, classe, raça ou etnia e idade ou geração à questão da relação com o Estado, particularmente no que se refere à oferta de políticas públicas.

produção e a reprodução das desigualdades e da exclusão social também se tornam visíveis.

O conceito de “feminização da pobreza”⁷ é introduzido em 1978 pela pesquisadora estadunidense Diana Pearce (BUVINIC e GRUPTA, 1994, p. 24 cit. FERREIRA, 2004, p. 3). A autora pretende tornar visível a super-representação das mulheres em grupos de pessoas pobres e famílias⁸ chefiadas por mulheres, embora isso não seja necessariamente um relacionamento linear. Mesmo reconhecendo que há mulheres pobres que vivem em famílias chefiadas por homens pobres, coloca seu foco nas mulheres que são pobres pelo fato de serem mulheres (PEARCE, 1978). A situação de vulnerabilidade das mulheres como consequência das relações de gênero já era uma preocupação para a pesquisadora, que chamou a atenção para as consequências da independência econômica das mulheres que se reflete em dados quantitativos. Segundo a autora, o preço dessa independência tem sido seu empobrecimento e a dependência sobre o bem-estar (PEARCE, 1978, p. 30).

Com relação ao conceito de feminização da pobreza estamos de acordo com Bradshaw (2002) ao considerar a ênfase na forma como as experiências de pobreza entre as mulheres é diferente à dos homens e como entre as próprias mulheres as experiências são diversas. Além disso, a autora adverte que existem diferenças entre o conceito e a mulher chefe de família. O notável nisso é que se tornou visível a super-representação das mulheres nos grupos de menores vantagens. Seguindo esta linha de pensamento, podemos entender que a experiência da pobreza está estreitamente relacionada com a

⁷ O conceito foi discutido no artigo intitulado *Feminização da pobreza e o subtítulo Mulher, trabalho e assistência social*, publicado na *Urban and Social Change Review*, mas começou a ser usado no pensamento feminista desde a Conferência de Pequim em 1995.

⁸ Para Pearce (1978) essas famílias são aquelas onde há apenas um adulto do sexo feminino e nenhum adulto do sexo masculino. Posteriormente (1994) o conceito foi ampliado pelas Nações Unidas no texto *Improving concepts and methods for statistics and indicators on the situation of women* relacionando três tipos de domicílio chefiado por mulheres: domicílios compostos por somente uma pessoa; domicílios onde há mulheres e crianças, mas não homens adultos; domicílios onde há homens adultos presentes, mas devido à invalidez, desemprego, alcoolismo ou outros fatores, uma mulher é a principal provedora econômica. Acredito que a classificação feita pela ONU desconsidera a possibilidade das mulheres liderar suas famílias como a presença de um adulto apto física e mentalmente. Ou seja, a ONU concebe que onde há uma presença masculina, as mulheres apenas desempenham papéis marginais e subordinados e não as reconhece como protagonistas. Resulta importante sublinhar que este é um discurso dos anos noventa, feito pela ONU, cuja voz é hegemônica nas visões de desenvolvimento. No entanto, muitas mulheres com chefes de família masculinos em suas casas também sofrem uma maior incidência de pobreza do que outros membros do lar. A chamada pobreza secundária, devido às relações de poder que favorecem os homens (CHANT, 1999; Linneker, 2003). Para aprofundamentos, ver Sarah Bradshaw and Brian Linneker in *Perspectives on gender and poverty reduction strategies from Nicaragua and Honduras*, disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/d761/19ea431bfeacb23bc812a2951277714b17ac.pdf>

construção do feminino e do masculino, mas também a pluralidade dos grupos de mulheres pobres, em tanto elas não são um grupo homogêneo. Além do gênero, existem outros marcadores sociais que podem imprimir certas oportunidades ou acrescentar vulnerabilidade à pobreza.

Pérez Orozco (2003) aponta duas maneiras de interpretar o termo “feminização da pobreza”. Uma fundamentalmente descritiva que faz referência à composição maioritariamente feminina da população pobre ou a um maior incremento das mulheres com relação aos homens nessa situação num determinado período. A segunda é analítica e pretende apontar à categoria gênero como uma estrutura social responsável pelas diferenças nas maneiras de lidar com a pobreza de homens e mulheres. O segundo enfoque pode ser considerado, ainda segundo esta autora, como as análises da pobreza com perspectiva de gênero ou as análises de gênero da pobreza.

Chant (2006) considera que, embora as pessoas usem frequentemente o termo “feminização da pobreza” sem qualquer elaboração, elas usam a renda como referência principal para esta caracterização. A autora refere-se aos três elementos mais utilizados nesse sentido: as mulheres representam uma porcentagem desproporcional da pobreza global; esta tendência está a aumentar; e o aumento da proporção feminina de pobreza está relacionado com a crescente da incidência de mulheres liderando um lar.

Em relação ao termo, Aguilar fala de um processo da cristalização⁹ do conceito e reflete que:

[...] não é claramente "fortuito", considero que é o efeito global dos múltiplos processos em que a instalação da "feminização" da pobreza e suas definições operativas como fato consumado não ocorre no vácuo, mas está configurada em sentidos anteriores sobre os lugares socialmente construídos para mulheres e homens, suas condições de vida e a definição de estratégias de intervenção sobre os problemas sociais hegemônicos em cada momento (AGUILAR, 2011, p.128-129).

A autora considera que é evidente uma preocupação pelas formas visíveis do fenômeno a partir do diagnóstico da feminização, expressado no aumento de domicílios chefiados pelas mulheres), mas não pelo conjunto das causas a partir das quais as

⁹ A autora expõe esses argumentos em oposição ao termo *fortuito* usado por Sylvia Chant (2005) para entender a evolução e o uso do conceito de *feminização da pobreza*.

famílias com essa característica, em particular, têm como necessária correlação a desigualdade ou a vulnerabilidade de seus membros (AGUILAR, 2011).

De uma perspectiva crítica, Tortosa analisa os índices mais utilizados para fazer visível a maior vulnerabilidade das mulheres para viver em condições de pobreza, e conclui que:

Afinal, a "feminização da pobreza" não é para as mulheres em geral, mas para as mulheres em situações específicas de vulnerabilidade adicional, isto é, situações que adicionam vulnerabilidade ao que a discriminação já implica como mulher, tornando-a mais visível em alguns casos ("as de baixo") do que em outros ("as de cima") e em alguns países (periféricos) do que em outros (centrais) (TORTOSA, 2006, p. 86).

O autor descreve uma dupla discriminação. A primeira, parte do fato de se ser mulher, à qual se pode acrescentar outras específicas que incrementam a sua vulnerabilidade, como o divórcio, a viuvez, a incapacidade de...., entre outras, e que conforma um panorama que particulariza as situações das mulheres segundo seus contextos e trajetórias de vida a partir da classe, etnia, status migratório, escolar, laboral, econômico, só para citar alguns dos possíveis diferenciadores.

Em apoio a esta ideia, vale a pena destacar alguns argumentos de Mohgadam (2005): nos países desenvolvidos, a pobreza é relativa e não absoluta, as desigualdades intrafamiliares severas não existem, e o sucesso educacional das mulheres e a participação em empregos remunerados é alto. No entanto, os agregados familiares chefiados por mulheres podem ser mais vulneráveis a padrões de vida mais baixos, por causa de suas taxas de desemprego mais elevadas e seus rendimentos mais baixos em relação aos homens. Nos países onde o emprego das mulheres não é muito extenso, como na Áustria e na Itália, os dados do Luxemburgo Estudo de renda mostraram que a estabilidade do casamento e as baixas taxas de divórcio constituíam um fator por trás do relativo bem-estar de mulheres e crianças. O outro fator crítico envolvido na pobreza ou bem-estar de mulheres de famílias de baixa renda é a natureza do Estado, incluindo o regime de bem-estar e o tipo de políticas sociais disponíveis para mulheres, crianças e famílias (p. 30). Mas essas desigualdades também têm uma expressão em níveis micro políticos. Clemente (2016, p.15) ressalta a natureza situacional que a pobreza urbana adquire em territórios específicos e aparentemente homogêneos (vilas, assentamentos,

conjuntos habitacionais, etc.), a qual explica que uma mesma estratégia de política social pode obter resultados muito diferentes dependendo do contexto final de aplicação.

Para constatar a feminização da pobreza ainda hoje reconhece-se a existência de grandes dificuldades nas ferramentas estatísticas utilizadas para avaliar o fenômeno, assim como no desenho dos indicadores que lhe dão conteúdo e na compreensão dos condicionamentos estruturais de gênero que permanecem na sua raiz. É emergente reconhecer que as posições de mulheres e homens frente à pobreza são diferentes, assim como também são muito diversas as experiências de lidar com as carências (termo frequentemente empregado para defini-la).

Segundo Arias (2013), outro dos problemas metodológicos que encontramos tem sido o uso das pessoas como unidade de análise para se estudar a pobreza, desconsiderando que o fenômeno é vivido o interior das famílias e dos relacionamentos que acontecem nesses espaços. Por isso, resulta importante pesquisar as pessoas, indagar as desigualdades em relação à experiência de pobreza, o uso do tempo e a distribuição de recursos, que nem sempre é equitativa. As mulheres adiam o seu bem-estar desde sua construção do gênero, do feminino, o que implica, em grande parte, que as mulheres são seres para os “outros” (e outras), e isso faz com que suas necessidades sejam colocadas em segundo plano, privilegiando os interesses daquelas pessoas sob seus cuidados.

Para Fraser (1996), seguindo essa linha de pensamento, o gênero resulta de uma coletividade bivalente que engloba não apenas uma dimensão econômica, também estrutura modelos culturais dominantes de interpretação e valoração que privilegiam o androcentrismo. Os argumentos de Sen (1993) são muito valiosos para essas análises porque não consideram suficiente analisar as diferenças de renda nem sua distribuição na dinâmica doméstica. O autor propõe que se focalize no grau de satisfação das necessidades e no bem-estar realmente alcançados por homens e mulheres. Aponta ainda que as diferenças entre os gêneros não são uma questão de diferenças de renda e sim de liberdades desiguais. Para Dubet (2010), desde uma perspectiva de gênero, o paradigma da igualdade de oportunidades é especificamente problemático para as mulheres, porque existem mecanismos de desigualdade que foram instalados na estrutura social. Nesses mecanismos se colocam as causas das condições de desvantagem das mulheres.

Os argumentos expostos dão conta da complexidade dos estudos de pobreza e reconhecem a sua multidimensionalidade, para além de contemplar só os aspectos

econômicos. Uma das dimensões úteis incorporadas nesses estudos são as capacidades, propostas por Amartya K. Sen e Martha Nussbaum¹⁰ (1998).

Nussbaum (2003) defende o enfoque das capacidades proposto por Sen porque resulta útil para desenvolver uma teoria de justiça de gênero e aplicá-la às mulheres em seu contexto cultural e social. Do mesmo modo, o discurso das capacitações tem grande relevância para o desenvolvimento humano. A abordagem projeta a aceitação da complexidade do tema, sendo que o enfoque foi inspiração para inúmeras pesquisas que produziram mudanças na compreensão da pobreza e na forma de erradicá-la. Uns dos estudos baseado nas capacidades¹¹ conclui que dentre os pobres, as mulheres são as que apresentam maiores restrições em seu conjunto de capacidades, o que deve ser digno de atenção para a construção de políticas públicas. (BAGOLIN et al, 2012, p. 406)

Mais recentemente, Valls et. al (2017) apontaram que as estatísticas oficiais são cegas ao gênero, e destacam entre as carências que elas apresentam: a análises da renda e não do patrimônio a partir do gasto na determinação do nível de vida; o fato de ser baseado nos domicílios privados e excluir o problema da exclusão residencial; e os problemas de comparação derivados da concepção relativa de pobreza que tornam possível, por exemplo, que o mesmo domicílio seja considerado em risco de pobreza em uma sociedade e não em outra.

Para os autores, há outras carências que afetam os resultados com relação ao gênero¹² e eles enumeram sendo as mais relevantes: o mecanismo de considerar a renda do domicílio, para o qual sugerem romper o véu metodológico que supõe abordá-lo

¹⁰ Nussbaum criticou Sen por não ser suficientemente específico na definição de capacidades, nem apenas naquelas que podem ser consideradas básicas. Isso o levou à elaboração de uma lista de dez "capacidades humanas básicas" para "viver uma vida com dignidade", definida como objetivos gerais que podem ser concretizados para cada sociedade específica. A lista inclui objetivos como "ser capaz de viver uma vida de longevidade normal, isto é, sem morrer prematuramente ou sem a pessoa ser reduzida a um estado que não merece viver" ou "ser capaz de formar uma ideia do que é bom e refletir sobre planejando nossas próprias vidas." Para aprofundar veja: NUSSBAUM, Martha. Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice. *Feminist Economics*, Volume 9, 2003. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/NUSCAF.pdf>

¹¹ Os autores que colocam as referências teóricas em estudos de pobreza focados nas capacidades são: Sen (1982, 2000), Nussbaum (1999, 2000), Comin (2001), Comin e Bagolin (2002), Chiapero Martinetti (2000), Qizilbash (2002) dentre outros.

¹² Os autores fazem uma proposta metodológica alternativa para superar o viés metodológico da ausência da perspectiva de gênero nas análises de pobreza. Para esse propósito incorporaram o princípio da autonomia que determina o risco de pobreza nas pessoas colocando a renda gerada por elas próprias e contemplando-as como um lar unipessoal. A população de 0 até 15 anos é excluída e aquelas que falam que se encontram estudando pelo viés que a sua dependência econômica pode produzir sob os resultados globais. Para aprofundamentos, vide VALLS et al. (2017), disponível em: <http://ajuntament.barcelona.cat/dretsocials/sites/default/files/revista-castellano/revista-barcelona-societat-21-cast.pdf>

como unidade homogênea nas análises em termos de renda; o excessivo enfoque da renda monetária, que exclui das análises as atividades ou condições que não trazem retribuição, para o qual propõem quantificar os custos do trabalho reprodutivo; a ausência de variáveis chave para análises de gênero nos questionários; e, por último, a dificuldade de relacionar uma perspectiva micro (o que acontece no lar, por exemplo) com uma perspectiva macro (o acesso ao poder na sociedade, por exemplo) nas estatísticas oficiais, de forma a identificar as relações de poder assimétricas que acontecem no lar, contemplando os processos de discriminação pública.

Identifica-se consenso em entender a pobreza como um fenômeno multidimensional e dinâmico, onde múltiplos fatores são cruzados para oferecer uma conotação política que torna visíveis as posições singulares das mulheres tanto dentro das famílias quanto na sociedade. Nesse sentido, Kabeer esclarece que:

Poverty has not always been analysed from a gender perspective. Prior to the feminist contributions to poverty analysis, the poor were either seen as composed entirely of men or else women's needs and interests were assumed to be identical to, and hence subsumable under, those of male household heads. Gender research and advocacy has challenged the gender-blindness of conventional poverty measurement, analysis and policy in a number of different ways (KABEER, 1998, p. 1).

(Des)Vendendo as raízes das desigualdades

... embora a alegação de que a maioria dos pobres do mundo sejam mulheres não possa ser justificada, a posição desfavorecida das mulheres é indiscutível.
Mohgadam (2005)

Segundo Kabeer (1992), a transmissão intergeracional da privação e vulnerabilidade é um dos mecanismos causais e circulares que reproduzem e exacerbam a pobreza das mulheres, de modo que as desigualdades de gênero, particularmente aquelas relacionadas ao acesso e à satisfação de necessidades básicas, não pode ser entendida a partir da abordagem holística da "pobreza", porque as assimetrias de gênero históricas, presentes e futuras, são diluídas.

As pesquisas sobre pobreza tradicionalmente têm colocado o foco nas dimensões económicas sem atender as necessárias ênfases na relação estrutural entre homens e

mulheres, onde se encontra a causa das desigualdades existentes. Retomando os argumentos de Gonçalves (2010), a igualdade é construída socialmente e esta, por sua vez, difere em cada sociedade por meio dos valores atribuídos às relações sociais e dos critérios de distribuição dos recursos que estruturam a vida social. Segundo o autor, do ponto de vista econômico-social, a desigualdade não pode ser pensada enquanto um conceito em si, só tendo sentido se estabelecidas as relações históricas e inter-relacionadas entre os papéis sociais e as estratificações que colocam os sujeitos em posições favoráveis ou desfavoráveis em termos de lugar social (p. 577). Resulta importante pensar que as mulheres têm sido colocadas em posições desfavoráveis, assunto que por muito tempo (e até hoje) foi/é naturalizado.

A divisão sexual do trabalho responde a essas configurações e gera assimetrias entre os gêneros pois designa atividades específicas a serem desenvolvidas por homens e mulheres. As realizadas por mulheres ocorrem dentro do lar, não são remuneradas, não são consideradas trabalho e, portanto, não são valorizadas ou feitas visíveis pela sociedade, entendida como "naturalmente" designada; enquanto os homens são destinados a um mundo público, atraente e desafiador, produtivo no desempenho de atividades entendidas como trabalho, remuneradas e altamente valorizadas. Os espaços estiveram nitidamente definidos pelo gênero tanto na sociedade quanto na família, assim como seus papéis, o privado/doméstico e a subordinação, foram os destinos mais comuns para as mulheres.

Para Gonçalves (2010), importa compreender como o sujeito feminino é construído dentro das estruturas de dominação sócio espaciais, o modo como é representado, o lugar na família, bem como suas formas de responsabilização. O autor aponta que é necessário lembrar que o padrão dominante de família instituído nas sociedades industrializadas conferiu à mulher o espaço dos cuidados domésticos e afetivos (p.580), e aos homens a esfera pública e o poder.

A construção do feminino é definida por Lagarde em termos de cautiverio¹³. Ao respeito, a autora aponta:

¹³ Lagarde refere-se ao cativerio como uma síntese do fato cultural que define o estado das mulheres no mundo patriarcal. A autora considera que o cativerio define politicamente as mulheres em sua relação com o poder e enfatiza que as elas têm sido, historicamente, privadas da possibilidade de escolher e decidir sobre suas próprias vidas e sobre o mundo.

La condición genérica de la mujer ha sido construida históricamente, y es una de las creaciones de las sociedades y culturas patriarcales. El poder define genéricamente la condición de las mujeres. Y la condición de las mujeres es opresiva por la dependencia vital, la sujeción, la subalternidad y la servidumbre voluntaria de las mujeres en relación con el mundo (los otros, las instituciones, los imponderables, la sociedad, el Estado, las fuerzas ocultas, esotéricas y tangibles).

También es opresiva la condición genérica por la definición de las mujeres como seres carentes, capaces de renuncia, cuya actitud básica consiste en ser capaces de todo para consumir su entrega a los otros, e incapaces para autonomizarse de ellos. Esta incapacidad de las mujeres para constituirse en sujeto constituye la impotencia aprendida. He llamado cautiverio a la expresión político - cultural de la condición de la mujer. Las mujeres están cautivas de su condición de genérica en el mundo patriarcal (LAGARDE, 1993, p. 36 - 37).

A vida das mulheres tem sido marcada a partir da construção de gênero pelas privações. Nessa linha das necessidades, Kabeer (1998) propõe olhar para a pobreza como privação em dois sentidos: a privação tanto das necessidades quanto dos meios para satisfazê-las. Refere-se às necessidades de alimentação, habitação, vestuário, educação, saúde e outras formas menos visíveis como isolamento, vulnerabilidade e relações de dependência. O exercício da cidadania e a conquista dos direitos são, segundo a autora, alguns dos meios para satisfazer essas necessidades. Neste sentido a autora entra no contexto dos direitos, os quais são também nitidamente diferenciados a partir dos gêneros.

Mohgadam (2005) chama a atenção sobre a possibilidade de determinar os vínculos entre a pobreza das mulheres e as desigualdades sociais existentes, ou a emergência de pesquisar a interseção de classe e gênero. Aponta que se a pobreza é definida pela renda e o consumo, ou por falta de direitos e capacidades. É claro que a pobreza ou a vulnerabilidade a ela é atributo de alguns grupos sociais mais do que outros. E adiciona que “em qualquer sociedade, as mulheres são distribuídas em diferentes classes sociais e categorias de renda / consumo, e experimentam diferentes padrões de vida e qualidade de vida” (p. 27).

Essas análises nos desvendam a necessidade de reconhecer que a pobreza é perpassada por outros marcadores sociais como a cor da pele, a idade, os espaços, a etnia, e outros. Nesta linha resulta muito importante a seguinte referência:

Se analisarmos o fenômeno da pobreza a partir de uma perspectiva de intersectorialidade e da combinação da desigualdade de gênero

com outros fatores de desigualdade como origem ou idade, vemos como essa pobreza feminina aparece nos rostos de mulheres migradas, mulheres mais velhas ou as mulheres que apóiam as famílias monomarentais (ORTIZ, 2017, p.2).

Além das relações entre gênero e pobreza, é preciso problematizar o risco da generalização de leituras que reforçam estereótipos de vulnerabilidade e pobreza, homogeneizadores de uma realidade que – sem negar as dificuldades objetivas enfrentadas por esse grupo social – não é monocromática e demanda, portanto, uma análise capaz de reconhecer a existência de uma complexidade que não pode ser contida em modelos estereotipados como “mais pobre entre os pobres” (LAVINAS, 1996; GONZÁLEZ DE LA ROCHA, 1999, apud, MATETO, 2008, p.395).

Para Pérez Orozco (2003) os vieses de gênero no mercado de trabalho implicam uma primeira e crucial discriminação das mulheres no acesso aos recursos monetários. Argumento complementado pela afirmação de Valls e Belzunegui (2014) que apontam que a pobreza das mulheres está diretamente relacionada à posição de subordinação delas no mercado de trabalho, posição que configura trajetórias laborais fragmentadas, dominadas por empregos que garantem recursos escassos.

Referindo-se ao trabalho Ortiz aponta que:

Uma concepção de trabalho capitalista e patriarcal que ignora tarefas não-mercantis converte aquelas pessoas que trabalharam a vida toda cuidando e possibilitando a vida, nas esquecidas do sistema previdenciário e nos mecanismos de proteção para as pessoas idosas. O escasso valor que o mercado dá às tarefas tradicionalmente feminizadas também contribui para as baixas contribuições das mulheres e sua proteção social, que é mais fraca do que a dos homens (ORTIZ, 2017, p. 2).

O trabalho doméstico não remunerado¹⁴ é principalmente realizado por mulheres e constitui um dos focos de análise da perspectiva de gênero. Um ponto de partida importante para valorizá-lo e torná-lo visível é o próprio fato de considerá-lo trabalho. Outro seria quantificar o tempo dedicado à sua realização (dentro do volume da carga de trabalho) e igualá-lo em termos de dinheiro, levando em conta as atividades de manutenção e reprodução da vida. É importante ver o que isso impacta no PIB de um país. A socióloga Rosario Aguirre (2006) distingue quatro tipos de trabalho não

¹⁴ Atualmente existem propostas para medir e atribuir valores monetários ao trabalho doméstico para fazer avaliações sobre sua contribuição para o PIB.

remunerado: trabalho de subsistência; trabalho doméstico; trabalho de cuidado familiar; e trabalho voluntário ou serviço comunitário.

Carrasco (1999) coloca ênfases no fato de que o trabalho doméstico feminino além de garantir a reprodução das forças produtivas (trabalho e capital), não é social e economicamente valorizado e, portanto, é implicitamente invisível dentro do mesmo fenômeno de exploração. Toda mulher que tem um emprego remunerado (con)vive com uma mulher dedicada à vida doméstica, em menor ou maior grau, com um valor simbólico maior ou menor, mas sempre nessa dualidade. Nesse sentido, Tortosa (2001) afirma que a vida das mulheres é afetada pela desvalorização cultural do feminino. A oposição trabalho / família expressa, assim, a identificação prioritária das mulheres com a família e, portanto, com o privado, e dos homens, com a esfera trabalhista e pública.

O tempo é uma categoria útil para entender as limitações das mulheres, enquanto a dedicação ao trabalho não remunerado limita seus espaços-tempos para o lazer, o desenvolvimento pessoal e profissional (menos oportunidades de treinamento que impactam nos empregos de menor remuneração e avaliação social), a incorporação na dinâmica laboral, social e política (onde as mulheres muitas vezes se autolimitam quando entram em conflito com a vida familiar), num sentido geral, trunca as suas liberdades. Esses elementos nos permitem afirmar que a pobreza do tempo é um dos fatores que afetam o empobrecimento das mulheres. Segundo Tortosa (2001) a fragilidade da igualdade alcançada é demonstrada através dos tempos dedicados ao trabalho doméstico no ambiente familiar por homens e mulheres. Dito de outra forma, não se trata de ver que as mulheres são pobres, mas que a pobreza é condicionada pelo gênero (JACKSON, 1998; CAGATAY, 1998, apud. MATEO, 2000).

Estudos sobre o uso do tempo são relativamente recentes em países da América Latina. Resultados de pesquisas aplicadas em Cuba¹⁵ (2001), México (2002), Chile (2007), Venezuela (2009) e Uruguai (2003 em Montevideu e a área metropolitana e em 2007 em uma pesquisa nacional), entre outros (MILOSAVLJEVIC, 2008). Estas pesquisas demonstraram as desigualdades entre mulheres e homens com relação ao uso do tempo como recurso. Mohgadam (2005) assevera que elas trabalham mais horas do que os homens nas atividades produtivas e reprodutivas, e ainda ganham menos que os homens. Sobre o assunto, Paulilo aponta:

¹⁵ Para consultar os resultados: Pesquisa sobre o Uso do Tempo (Cuba, 2001). Disponível em: <http://www.one.cu/publicaciones/enfoquegenero/tiempo/eut.pdf>. Em Cuba a experiência se repete no ano 2015.

Invariável é a convicção de que o trabalho feminino é mais barato. Essa constatação é frequente na literatura sociológica sobre a força de trabalho feminino nas cidades: as profissões consideradas femininas têm remuneração sempre inferior à daquelas consideradas masculinas. Mesmo em profissões iguais e cargos iguais, os dois sexos tem remunerações distintas (PAULILO, 2016, p. 110).

O tema da participação das mulheres vai além dos contextos laborais e familiares, pois mulheres são também excluídas da participação política, o que reduz as suas possibilidades de ter voz para dar a conhecer suas necessidades singulares. A categoria *poder* resulta central nas análises de gênero. Para Scott (1996), por exemplo, o gênero é um elemento constitutivo das relações baseadas nas diferenças que distinguem os sexos e, por sua vez, uma forma primária de relações significantes de poder (p. 289). Qualquer questão sobre a posição das mulheres nas estruturas sociais, assim, leva implícito um olhar para as relações de poder, o que permite aprofundar nas análises e propor ações que não reproduzam as situações de desvantagem, invisibilidade e ausências dos grupos menos favorecidos, onde as mulheres são geralmente presentes. Isto é, propostas voltadas para o seu empoderamento.

Segundo Saffioti (1994), até o presente, as mulheres têm sido mantidas afastadas das políticas dos direitos humanos. A ausência de mulheres em espaços de poder responde ao critério de serem espaços exclusivos para homens, para os quais elas não são treinadas. Biroli (2012) argumenta que o critério de que as mulheres não estão, exatamente, no foco de suas preferências e decisões. Além disso, as mulheres construiriam os seus interesses a partir da posição dos homens nessas relações, o que pode argumentar a visão de que as mulheres não são política, moral e eticamente competentes.

Nesse sentido, reforça-se a conformação da dependência e da subordinação das mulheres, elemento que engrossa as causas de estar enclausurada nos processos de empobrecimento dos quais é difícil sair, e também robustece a ideia de que elas não são competentes para se sustentar, econômica e emocionalmente. Este é um dos pontos mais importantes a desmontar no processo de empoderamento das mulheres como uma das alternativas para escapar da pobreza.

Biroli (2012) afirma que as hierarquias de gênero produzem preferências e identidades que reafirmam a posição de subordinação e vulnerabilidade relativa das

mulheres. Esta é uma das bases para a crítica das preferências já produzidas como ponto de partida para a análise e formulação de políticas.

Considerações finais

As mulheres representam a metade da população mundial e são a maioria entre os grupos mais empobrecidos, levando-se em conta que, respondendo à construção cultural de serem responsáveis pelo cuidado da família (crianças e pessoas dependentes), elas seguem seus destinos. Os estudos de gênero e pobreza revelaram as desigualdades mais invisíveis entre homens e mulheres e as desvantagens marcantes para elas em relação ao acesso a recursos econômicos, ao tempo (também entendido como um recurso) e ao poder.

Mais importante do que concordar (ou não) com o termo “feminização da pobreza” é preponderante reconhecer que uma tal leitura tem resultado útil para fazer visível, além das cifras das mulheres que vivem em condições de pobreza (as quais são gritantes), as causas estruturais, culturais e históricas que têm influência sobre a configuração e vivência do fenômeno em condições de extrema desvantagem para as mulheres.

Penso que os argumentos de Mohgadam resumem, de certa forma, a intencionalidade deste artigo na medida que faz referência a três maneiras pelas quais as mulheres, globalmente, são especialmente severas vítimas da pobreza:

Primeiro, as desigualdades de gênero e o baixo desempenho dos direitos e capacidades das mulheres em muitos países colocam às mulheres em desvantagem face aos homens e face a uma série de condições de empobrecimento. Elas também são mais vulneráveis a condições altamente exploradoras. Segundo, elas trabalham mais horas do que os homens nas atividades produtivas e reprodutivas, e ainda ganham menos que os homens. Terceiro, sua capacidade de sair da pobreza é circunscrita por restrições culturais, legais e trabalhistas em sua mobilidade social e ocupacional. Essas “pré-condições” são exacerbadas pelo ambiente político neoliberal e pela distribuição desigual de recursos. Por estas razões, a pobreza pode muito bem ser mais crônica entre as mulheres e mais transitória entre os homens. A realização dos direitos humanos das mulheres e o seu empoderamento é, portanto, um ingrediente-chave da luta maior contra a pobreza e pelos direitos humanos (MOHGADAM, 2005, p.31-32).

Referências

AGUILAR, Paula. La feminización de la pobreza: conceptualizaciones actuales y potencialidades analítica. **R. Katál.**, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 126-133, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rk/v14n1/v14n1a14.pdf>. Acesso em 2 de junho de 2018.

AGUIRRE, Rosario; ARRIAGADA, Irma; BENERÍA, Lourdes; FAUR, Eleonor Faur; FLORO, María S. ; GHERARDI, Natalia; MESSIER, John; PAUTASSI, Laura C.; RICO DE ALONSO, Ana. La perspectiva de género en el análisis de los procesos de empobrecimiento. La medición del uso del tiempo y del trabajo no remunerado. In: **La persistencia de la desigualdad Género trabajo y pobreza en América Latina. Parte I: Género y trabajo en América Latina**. Editora Gioconda Herrera. Quito, Ecuador. Primeira edição novembro de 2006, p. 91 – 140. Disponível em: <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/49274.pdf>. Acesso em 20 de fev de 2015.

ARENAS, A. **La pobreza y los estudios de Género**. Seminario sobre Pobreza en América Latina y Estrategia Nacionales para su superación, Colombia, 2004.

ARIAS, María de los Ángeles. Los debates sobre la relación entre las mujeres y el desarrollo. Aportes y críticas desde el feminismo. In: ARIAS GUEVARA, María de los Ángeles; PUPO VEGA, Ania; TORRALBAS FERNÁNDEZ, Aida (Comps.). **Rompiendo Silencios. Lecturas sobre Mujeres, Géneros y Desarrollo Humano**. La Habana: Editorial de la Mujer, 2013. p. 78-94.

ARRIAGADA, I. **Dimensiones de pobreza y políticas desde una perspectiva de Género**. 2003 Disponível em: http://www.cepal.org/mujer/reuniones/pobreza/sra_arriagada.pdf. Acesso em: 20 de jan de 2015.

BAGOLIN, Izete; TOMAZ, Osmar; COMIM, Flavio. Gênero e pobreza multidimensional no município de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 21, n. 2 (45), p. 387-408, ago. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ecos/v21n2/a07v21n2.pdf>. Acesso em 15 de junho de 2018.

BATHYÁNY, Karina. Pobreza y desigualdades sociales. Una visión desde el género. **Papeles de población**. vol. 14, núm. 57, julio-septiembre, 2008, p. 193-207, Universidad Autónoma del Estado de México. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11205708>. Acesso em: 2 fev de 2015.

BAYÓN, María C. Oportunidades desiguales, desventajas heredadas: Las dimensiones subjetivas de la privación en México. **Revista Espiral**. Estudios sobre Estado y Sociedad, v. xv, n. 44, p. 163-198, 2009. Disponível em: www.redalyc.org/pdf/138/13804405.pdf. Acesso em 2 de fev de 2015.

_____. Hacia una sociología de la pobreza: la relevancia de las dimensiones culturales. **Estudios Sociológicos**, v. 91, p. 87-112, 2013. Disponível em: www.redalyc.org/pdf/598/59830136004.pdf. Acesso em 2 de fev de 2015.

_____. La construcción del otro y el discurso de la pobreza. Narrativas y experiencias desde la periferia de la ciudad de México. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**. Nueva Época, Año LX, n. 223. enero-abril, p. 357-37, 2015. Universidad Nacional Autónoma de México ISSN-0185-1918. Disponível em:

www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/45390. Acesso em 10 de fev de 2015.

BIROLI, Flávia. Agentes imperfeitas: contribuições do feminismo para a análise da relação entre autonomia, preferências e democracia. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n 9, p. 7-39, 2012. Brasília. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103...script=sci_abstract... Acesso em 6 de julho de 2017.

BOSERUP, Esther. Woman's Role. In: **Economic Development**. New York, 1970. Resenha por Justa Montero. Em: Papeles No. 56 "Pekín y el debate internacional sobre la mujer", 1995, sin paginar.

BRADSHAW, S. **Gendered Poverties and Power Relations: Looking Inside Communities and Households in Nicaragua**. Managua. ICD Embajada de Holanda. Fundación Puntos de Encuentro, 2002.

ÇAGATAY, Nilüfer; ELSON, Diane e GROWN, Caren. "Introduction". *World Development*, vol. 23, n° 11, p. 1827-1836, 1995.

CARRASCO, Cristina. **Mujeres y economía. Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas**, Icaria & Antrazyt, Barcelona, 1999, p. 11–55. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=961156&pid=S0187-5795200800020000700010&lng=es. Acesso em: 12 jan de 2015.

_____. La valoración del trabajo familiar doméstico: Aspectos políticos y metodológicos. In **El género en la economía**. Centro de Estudios de la Mujer -Isis Internacional, Santiago de Chile, 2001, p. 27.

_____. La economía del cuidado: planteamiento actual y desafíos pendientes. **Revista de Economía Crítica**, n°11, primer semestre 2011, ISSN: 2013-5254, 2013. Disponible en: <http://w110.bcn.cat/fixers/dona/dossiercourseconomia.893.pdf>. Acesso em 20 nov 2014.

CLEMENTE, Adriana. La pobreza como un fenómeno situado. Notas para un abordaje. **Revista Perspectivas de Políticas Públicas**. Año 6, n 10 (jan - jun) p. 13 – 27, 2016. ISSN 1853-9254. Disponível em: <http://revistas.unla.edu.ar/perspectivas/article/view/1014/958>. Acesso em 2 de junho de 2017.

CHANT, Sylvia. **Nuevas contribuciones al análisis de la pobreza: desafíos metodológicos y conceptuales para entender la pobreza desde una perspectiva de género**. Serie mujer y desarrollo #47. Santiago: CEPAL, Unidad Mujer y Desarrollo, 2003.

_____. Re-thinking the «feminization of poverty» in relation to aggregate gender indices. In: **Journal of human development**, 7 (2), p. 201–220, 2006. Disponível em: http://eprints.lse.ac.uk/2869/1/Re-thinking_the_feminisation_of_poverty_%28LSERO%29.pdf. Acesso em 20 dez de 2011.

_____. **Gender, Generation and Poverty: Exploring the "Feminisation of Poverty" in Africa, Asia and Latin America**. Cheltenham, Edward Elgar, 2007.

CORIA, Clara. **Poder-Dinero-Dependencia**. Ediciones Argot España. 1990, p. 35.

DEERE, Carmen Diana; LEÓN, Magdalena. **Género, propiedad y empoderamiento.** Tierra, Estado y mercado en América Latina. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 2000. Disponível em: <http://www.bdigital.unal.edu.co/1388/3/01PREL01.pdf>. Acesso em 1 de fev de 2009.

DUBET, F. **Repensar la justicia social.** Contra el mito de la igualdad de oportunidades. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, 2010. Disponível em: http://www.sigloxxieditores.com.ar/pdfs/dubet_repensar_la_justicia_social.pdf. Acesso em 20 de junho de 2018.

FACIO, A. **Cuando el género suena cambios trae.** San José de Costa Rica: ILANUD, 1999.

FRASER, Nancy. La Lucha por las necesidades. Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío. In: Del cuerpo de las necesidades. **Debate feminista**, v. 3, marzo, p. 21 – 28, 1991. Disponível em: www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/.../003_02.pdf. Acesso em 2 fev de 2012.

FERREIRA, Maria Salet. **Os estudos sobre feminização da pobreza e políticas públicas para mulheres.** Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em CaxambúMG – Brasil, de 20- 24 de Setembro de 2004. Disponível em: <http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/1304/1268>. Acesso em 30 de junho de 2018.

GONÇALVES, Verônica. Entre paredes e redes: o lugar da mulher nas famílias pobres. **Serv. Soc. Soc.**, n. 103, p. 576-590, jul./set, 2010. São Paulo. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101 Acesso em 20 de junho de 2018.

KABEER, Nalia. **"Beyond the Threshold: Intra-household Relations and Policy Perspectives"**, Paper prepared for presentation at IFPRI-World Bank Conference on Intra-household Resource Allocation: Policies and Research Methods, IFPRI, Washington, 1992, p.12-14. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=961183&pid=S0187-5795200800020000700037&lng=es. Acesso em: 15 de jan de 2015.

_____. Tácticas y compromisos: nexos entre género y pobreza. In: ARRAIGADA, I.; FLORES, C. **Género y Pobreza.** Nuevas Dimensiones. Santiago, Chile: Isis Internacional, 1998, p. 14-27.

LAGARDE, Marcela. **Los cautiverios de las mujeres:** madresposas, monjas, putas, presas y locas. México D.F.: UNAM, 1993.

_____. **Género y feminismo** – desarrollo humano y democracia. Madrid: Horas & Horas, 1996.

_____. “El género”, fragmento literal: ‘La perspectiva de género’. In: **Género y feminismo.** Desarrollo humano y democracia, Ed. horas y HORAS, España, 1996, p. 13-38. Disponível em: atadraunescodh.unam.mx/catedra/CONACYT/08_EducDHyMediacionEscolar/Contenidos/Biblioteca/Lecturas-Complementarias/Lagarde_Genero.pdf. Acesso em 1 de fev de 2009.

- LAVINAS, Lena. As mulheres no universo da pobreza: o caso brasileiro. **Estudos Feministas**, v.4, n.2, 1996, p. 464-479. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/16816/15405> Acesso em mayo 2018
- MACEDO, Márcia dos Santos. Mulheres chefes de família e a perspectiva de gênero: trajetória de um tema e a crítica sobre a feminização da pobreza. **CADERNO CRH**, v. 21, n. 53, p. 389-404, Maio/Ago. 2008. Salvador. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792008000200013>. Acesso em dez de 2011.
- MARCOUX, Alain. The feminization of poverty: claims, facts and data needs. **Population and Development Review**, v. 24, n.1, pp.131-139 march,. 1998.
- MATEO PÉREZ, M.A. **Dos perspectivas metodológicas para la inclusión de la perspectiva de género en el análisis de la pobreza**. *Psicohtema*, 12(2), 2000, pp. 377-381.
- MILOSAVLJEVIC, M. **Panorama sobre las encuestas de uso del tiempo en América Latina**. VI Reunión internacional de expertas y expertos en encuestas sobre uso del tiempo. División de asuntos de la CEPAL, Julio, 2008. Disponível em: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/101019.pdf>. Acesso em: 20 fev 2012.
- MOGHADAM, V. The “Feminization of Poverty” and Women’s Human Rights. **SHS Papers in Women’s studies/Gender Research**, n. 2, jul., 2005. Paris: Unesco. Disponível em: http://www.cpahq.org/cpahq/cpadocs/Feminization_of_Poverty.pdf Acesso 30 de junho de 2018.
- MURGUIALDAY, C. **Feminización de la pobreza**. 2006. Disponível em: <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/99>. Acesso em 1 fev de 2016.
- OAKLEY, Ann. **La mujer discriminada: biología y sociedad**. Madrid: Tribuna Feminista, Editorial Debate 1977 [1972].
- PAULILO, Maria Ignez. O peso do trabalho leve. In: **Mulheres Rurais: quatro décadas de diálogo**. Florianópolis: UFSC, 2016, 386, p. 105-115.
- PEARCE, Diane. **The feminization of poverty: women, work and welfare**. *Urban and Social Change Review*, february. 1978, p.28-36.
- PÉREZ Orozco, Amaia. **Feminización de la pobreza**. Mujeres y recursos económicos. CGT. Comisión Confederal contra la Precariedad, 2003.
- RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. In: **The second wave**. A ready in feminist theory. 1975, p. 27 – 62. Disponível em: https://alexys.asian.lsa.umich.edu/courses/readings/Rubin_The%20Traffic%20in%20Women.pdf. Acesso em fev de 2009.
- SAFFIOTI, Heleieth B. **No caminho de um novo paradigma**. Araraquara, SP: Centro de Referência da Mulher Profa. H. Saffioti/Prefeitura Municipal de Araraquara. 2002, 14p. Disponível em: www.araraquara.sp.gov.br/secretariagoverno/pagina_indice.asp?iditem=196. Acesso 17 de junho de 2017.
- SCOTT, J. El género: una categoría útil para el análisis histórico. In: Lamas Marta Compiladora. **El género: la construcción cultural de la diferencia sexual**. PUEG, México. 265-302p.

SEN, Amartya K. **The economics of life and death**. Scientific american, may. 1993. Disponível em: <http://users.wfu.edu/heckeljc/ecn150/LifeandDeath.pdf>. Acesso em 2 dez de 2011.

SEN, Amartya K. e NUSSBAUM, Martha (comp.) **La Calidad de Vida**, Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1998, 588 p Disponível em: : <http://polis.revues.org/8073>. Acesso em 2 dez de 2011.

SEN, Gita. Poor Households or Poor Women: Is There a Difference?. In: Sylvia Chant (coord.), **The International Handbook of Gender and Poverty**. Concepts, Research and Policy, Cheltenham, Edward Elgar, 2010, p. 101-104.

TORTOSA, José María. **Pobreza y perspectiva de género**. Barcelona: Icaria, 2001.

_____. (coord.). **Mujeres pobres, indicadores de empobrecimiento en la España de hoy**. Madrid: Fundación Foessa, 2002.

_____. Feminización de la pobreza y perspectiva de género. **Revista Internacional de Organizaciones**, n. 3, p. 71-89, 2009. Disponível em: www.revista-rio.org/index.php/revista_rio/article/download. Acesso em 12 dez de 2011.

VALLS, Francesc e BELZUNEGUI, Ángel. **La pobreza en España desde una perspectiva de género**. VII Informe sobre Exclusión y desarrollo social en España 2014. Fundación FOESSA. Disponível em: www.foessa2014.es/informe/.../15102014141447_8007.pdf. Com acesso em: 30 de junho de 2018.

_____. La ocultación de la cuestión de género en las estadísticas sobre pobreza. **Revista de conocimiento y análisis social**. n. 21, septiembre, 2017. Barcelona Societat Editora Albert Sales. 104 páginas. Disponível em: <http://ajuntament.barcelona.cat/dretssocials/sites/default/files/revista-castellano/revista-barcelona-societat-21-cast.pdf> Com acesso em: 30 de junho de 2018.

YOUNG, Alford. **New Life for an Old Concept**: Frame Analysis and the reinvigoration of Studies in Culture and Poverty. The annals of the American Academy of political and Social Science, 629 (2010), p. 53-73. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40607608>. Acesso em 22 de nov de 2014.

Recebido em: 19 de agosto de 2019.

Aprovado em: 10 de dezembro de 2019.

ABORDAGENS DO ESPAÇO E TRAGICIDADE

DOI: 10.5935/2177-6644.20190026

APPROACHES TO SPACE AND TRAGICITY

ENFOQUES DEL ESPACIO Y TRAGICIDAD

Marcelo Douglas Nascimento Ribas Filho *

Resumo: A pluralidade e os fundamentos multidisciplinares com que as espacialidades têm sido pensadas permite-nos fazer deste um trabalho de experiência teórica. Com maior ou menor aproximação de abordagens consolidadas como as dos franceses Henri Lefebvre e Michel de Certeau, pretendemos destacar a filosofia de Nietzsche a respeito da tragicidade como potencial ferramenta para a análise dos espaços, das regiões.

Palavras-chave: Regiões. Espaços. Tragicidade.

Abstract: The plurality and the multidisciplinary fundamentals that spatiality has been thought let us do from this a theoretical experience work. With a greater or smaller approximation of consolidated approaches like the ones from the French Henri Lefebvre and Michel de Certeau, we intend to highlight Nietzsche's philosophy concerning tragicity as a potential tool to the analysis of the spaces and regions.

Keywords: Regions. Spaces. Tragicity.

Resúmen: La pluralidad y los fundamentos multidisciplinares con que las espacialidades han sido pensadas nos permiten hacer de éste un trabajo de experiencia teórica. Con mayor o menor aproximación de enfoques consolidados como los de los franceses Henri Lefebvre y Michel de Certeau, pretendemos destacar la filosofía de Nietzsche acerca de la tragicidad como potencial herramienta para el análisis de los espacios, de las regiones.

Palabras clave: Regiones. Espacios. Tragicidade.

* Mestrando em História pela Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO. E-mail: marcelodribas@gmail.com

Considerações iniciais

As reflexões em torno das noções de região, espaço e espacialidade são plurais, desse modo o presente texto¹ procura tecer considerações que se relacionem com a proposta do projeto de mestrado *Produção de verdades sobre sujeitos generificados (Irati-PR, 1931-1950)*, que busca pensar as regiões a partir da ótica da filosofia trágica de Nietzsche. Se é necessário que o historiador que estuda as regiões questione, sem medidas, o papel desempenhado pela historiografia, pelo próprio discurso, por suas práticas, pela reafirmação ou problematização de uma dada narrativa e uma determinada identidade, acreditamos que a discussão de novas articulações para abordar temas consolidados no campo da História tona possível a existência de novos olhares sobre as próprias regiões que elaboramos, sobre a historiografia que escrevemos e queremos escrever.

Além disso, em algum sentido, nos inspiramos no trabalho de Rosa Maria Godoy Silveira (2007) onde, em *A cultura histórica em representações sobre territorialidades*, produz um texto destinado a própria instituição e à Linha de Pesquisa *História Regional* do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba. Silveira (2007) apresenta como intenção o aprofundamento de determinados conceitos e autores que tem servido à instituição como instrumento para a compreensão e problematização das noções de territorialidades.

A área de concentração *História e Regiões* do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da UNICENTRO, no edital n°19/2017, define que:

[...] 'História e Regiões' reúne investigações sobre narrativas que evidenciam conceitos, usos e significados de 'regiões' e seus elementos constituintes. Embora 'região' permita várias interpretações, aqui ela é tomada no plural 'regiões' - para caracterizar uma noção historiográfica que compreende campos de forças de intensidades diversas, ora convergentes, ora conflitantes, como constituintes das práticas sociais e simbólicas que dão nexos a sujeitos, suas identidades, alteridades e relações com o ambiente, em múltiplas temporalidades. A história problematiza as regiões como elementos que se estendem além do caráter de simples cenário, suporte ou delimitação, configurando-se,

¹ Este trabalho é resultado das discussões realizadas na disciplina Espaços de Práticas e Relações de Poder, vinculada à área de concentração *História e Regiões* e à linha de pesquisa *Espaços de Práticas e Relações de Poder* do Mestrado em História da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), ministrada pelo professor Dr^a. Oséias de Oliveira.

portanto, como essenciais e próprios do objeto do historiador (PPGH – UNICENTRO, 2017).

De maneira geral, a investigação pretendida a partir do objeto da pesquisa nos leva a compreender os espaços produzidos, portanto, as regiões. A definição desse conceito tem estado nos recentes debates sobre o campo epistemológico da História e, como destaca Sochodolak (2011, p. 13), não é uma tarefa fácil de ser feita. Para explorar aspectos da discussão a respeito do conceito de regiões, tomamos como base o apresentado por Albuquerque Júnior (2008), em seu texto *O objeto em fuga: algumas reflexões em torno do conceito de região*. De início, é necessário que se atente a um problema frequente ao estudioso que se interessa pelo conceito: sua historicidade tem sido negligenciada. Como destaca Albuquerque Júnior:

[...] o próprio conceito de região é pouco discutido, pouco problematizado. Como é comum, no discurso historiográfico, quando se trata de pensar os espaços, a região aparece como um dado da realidade que não precisa ser em si mesmo pensado ou problematizado, não precisa ser tratado historicamente. A região aparece como um dado prévio, como um recorte espacial naturalizado, a-histórico, como um referente identitário que existiria per se, ora como um recorte dado pela natureza, ora como um recorte políticoadministrativo, ora como um recorte cultural, mas que parece não ser fruto de um dado processo histórico. A história ocorreria na região, mas não existiria história da região (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008, p. 55).

A partir disso a região aparecia apenas como um meio para a limitação ou delimitação dentro da pesquisa historiográfica, uma vez que ela seria fixa, estável e agente facilitador para o mapeamento e localização do objeto. O problema em torno do conceito persiste por conta da tradição historiográfica que, desde o século XIX e constituição da disciplina, nos tem ensinado a pensar o espaço como “[...] o lugar da imobilidade, como a garantia da própria perpetuação das memórias, que se inscreveriam em suportes espaciais para ganharem durabilidade, permanência, para garantirem sua monumentalização” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008, p. 57).

Há a possibilidade, então, de se ir para além da tradição e pensar região de outro modo? Segundo Albuquerque Júnior (2008, p. 57), após a análise da raiz do próprio conceito, é possível historicizá-lo e pensá-lo como espaço de ininterruptas transformações, interações antagonistas e conflituosas, em perpétua construção e reconfiguração. Por um lado, é preciso Poder para garantir o comando de uma região;

por outro, é preciso Saber para legitimar e justificar quem comanda. Esses espaços são constituídos por sujeitos e seus interesses, diante de uma rede de relações de poderes e saberes que desconstrói e problematiza a naturalidade e homogeneidade tradicionalmente dada à região.

Não esqueçamos que o objeto do historiador se relaciona com ele (cf. CERTEAU, 1982). A historicização de determinada temporalidade e espacialidade é um produto que não pode ser desvinculado da ação do estudioso da História, de tal modo que “[...] a região é em todos os casos uma construção do próprio historiador” (BARROS, 2005, p. 119). Assim, conforme aponta Albuquerque Júnior:

As regiões, como qualquer recorte espacial, qualquer instituição ou construção espacial humana, são produtos de elaborações poéticas, de elaborações que chamaríamos de ficcionais, não no sentido de que não teriam compromisso com a verdade, que seriam mentirosas, mas de que são produtos das operações de dotação de sentido com que os homens procuram dominar o caos das coisas à sua volta (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008, p. 62).

Se compreendemos as regiões enquanto produções poéticas, não seria de interesse pensá-las através de uma perspectiva teórica também poética? E para se pensar a região como resultado de práticas múltiplas e inerentemente complexas não seria adequado utilizar de um instrumental analítico afirmativo e produtivo, não negativo? Se o campo epistemológico da História expõe sua tradição em relação à noção de regiões, que tal fazer uso de conceitos que se querem lançar como alternativa para as visões teóricas tradicionais? O trágico, a partir das concepções desenvolvidas pelo filósofo Friedrich Nietzsche, em seu *O nascimento da tragédia* (2007), é o fio de Ariadne para nos orientarmos nos labirintos das regiões (cf. SOCHODOLAK, 2016, p. 233).

Para Sochodolak (2016, p. 228) “Ocorre que uma epistemologia da tragicidade considera ser imprescindível considerar os dois elementos em sua dinâmica e interação para que um tipo de conhecimento trágico/estético seja elaborado”. Dessa maneira, “A tragicidade aponta para uma compreensão histórica [...] de forma a considerar que os fenômenos escondem a multiplicidade, a diferença e os jogos de força completamente invisíveis” (SOCHODOLAK, 2016, p. 228). Assim, o modo de operar com a tragicidade, e as noções de apolíneo e dionisíaco, se caracteriza pela consideração da reconciliação dos impulsos estéticos, os quais possuem seus elementos particulares e servem, a seu modo, para pensar regiões.

O trágico contribui para a historiografia na medida em que a dinâmica entre apolíneo e dionisíaco pode ser uma forma de articulação conceitual², como as que se podem perceber no trabalho de autores como Michel de Certeau (1994) com as noções de lugar e espaço, estratégias e táticas; e que também está presente nas considerações de Henri Lefebvre (2006), em suas definições de uma dialética triádica.

Assim, com base nas próprias obras desses autores e seus comentadores, como Schmid (2012) e Sochodolak (2016), pretendemos desenvolver os conceitos que se desdobram nas perspectivas da produção do espaço e da invenção do cotidiano, uma vez que possuem noções consolidadas para se pensar regiões e ajudará a aproximar as apreciações da tragédia nietzschiana às problemáticas do espaço. Longe de pretender se lançar no campo das novidades, objetivamos apresentar uma síntese conceitual ancorada, sobretudo, em comentários de textos já publicados, embora Schmid ou Sochodolak não tenham entrelaçado os três pensadores: Nietzsche, Certeau e Lefebvre. Schmid contribui sem medidas para a apresentação das contribuições de Lefebvre para o entendimento da região; Sochodolak é o principal referencial para relacionar a leitura de Certeau sobre os espaços com a filosofia nietzscheana, bem como o fundamento principal pela sua relação com a instituição e com o campo da história que tem experienciado os usos da tragicidade.

Grosso modo, compreendemos que as articulações certeunianas são muito bem exploradas e tem se apresentado na maioria das dissertações do PPGH da UNICENTRO, como também entendemos que a obra de Lefebvre é dirigida diretamente para a problemática da produção do espaço. Dessa forma, nas bases e nas intenções de uma experiência teórica e de uma síntese dos conceitos e dos debates produzidos pelo Programa de Mestrado, pensa-se que, com maior ou menor aproximação e sem negar as contribuições de outras teorias, o trágico pode servir de instrumental teórico para as abordagens dos espaços e das regiões.

A produção do espaço e a invenção do cotidiano

A definição de Marc Bloch (2001) da História como *a ciência dos homens no tempo* não quis simplificar nenhuma questão: nem sobre a ciência da História, nem sobre a humanidade, muito menos sobre as temporalidades. É inegável que o tempo é um ponto

² Gilles Deleuze (1997), e os conceitos de espaço liso e estriado possui, de forma direta, inspiração nietzschiana.

irredutível dos estudos históricos, que acaba diferenciando esse campo de saber. Contudo, não se esquece de que há outros pilares consideravelmente importantes para o trabalho historiográfico, como o espaço. Ora, não se pode negar que as ações humanas também são traçadas no espaço, nas territorialidades, nas regiões. Essa noção de espacialidade dentro do campo histórico ganhou forças e se alargou no correr do desenvolvimento epistemológico do século XX, com bases profusas e multidisciplinares, que atravessam a geografia, psicologia, sociologia, filosofia e, de qualquer modo, são reflexões tão diversas quanto a própria diversidade dos espaços.

Nas bases de Marx, com o deslocamento dos produtos para a produção, Henri Lefebvre compreende que o espaço (social) é um produto (social). O filósofo e sociólogo francês é um fundamento singular para a historização do espaço, uma vez que compreende que “[...] ele muda com ‘as sociedades’, se se quiser exprimir assim. Portanto, há uma história do espaço” (LEFEBVRE, 2006, p. 9). Lefebvre é, ainda, categórico ao afirmar que a história do espaço ainda precisa ser escrita.

Daí a exigência de uma minuciosa análise e de uma longa exposição de conjunto. Com introdução de ideias novas: de início, a de uma diversidade, de uma multiplicidade de espaços, distintos da fragmentação, do recorte ao infinito. E isso no curso do que se chama ‘história’ e que desde logo recebe uma nova elucidação {abordagem}. Quando o espaço social deixa de se confundir com o espaço mental (definido pelos filósofos e pelos matemáticos), com o espaço físico (definido pelo prático-sensível e pela percepção da ‘natureza’), ele revela sua especificidade. Será preciso mostrar que esse espaço social não consiste numa coleção de coisas, numa soma de fatos (sensíveis), nem tão-somente num vazio preenchido, como uma embalagem, de matérias diversas, que ele não se reduz a uma ‘forma’ imposta aos fenômenos, às coisas, à materialidade física. O caráter social do espaço, afirmado aqui como prévia (hipótese), será confirmado durante a exposição. O que dissimula essa verdade do espaço (social), a saber que ele é um produto (social) (LEFEBVRE, 2006, p. 51).

Como elementos epistemológicos de Lefebvre para pensar a produção do espaço, Schmid ressalta a consideração de um conceito específico de dialética³, com bases não só no hegelianismo e no marxismo, mas em Nietzsche:

³ Segundo Schmid (2012, p. 92), na língua alemã o conceito de dialética, *aufheben des widerspruchs* (suprassunção da contradição), possui significados mais profundos. *Aufheben* significa tanto negação quanto superação; também significa preservação e colocação em um nível superior. Schmid ainda pontua que essa ambiguidade foi perdida na maioria das traduções, como o *dépasser* francês e o *transcend* ou *sublate* inglês. Hegel considera a polissemia de *aufheben*, mas também aponta para a negatividade da dialética posteriormente criticada por Nietzsche. De qualquer forma, nas edições de Metafilosofia, para

[...] Nietzsche manteve o primado do espaço e a problemática da espacialidade: repetição, circularidade, simultaneidade do que parece diverso no tempo e nasce do tempo diverso. No devir, mas contra o fluxo do tempo, toda forma definida luta para se estabelecer, para se manter, que ela assinala do físico, do mental, do social. O espaço nietzscheano nada mais tem de comum com o espaço hegeliano, produto e resíduo do tempo histórico (LEFEBVRE, 2006, p. 44).

Em suma, Lefebvre revela a necessidade de se pensar o espaço inteiro (mental físico e social), que se apreende tragicamente, como desenvolveu Nietzsche. Nesse sentido, há uma busca pela ruptura com a noção generalizada de espaço e tempo, que pensam esses elementos de forma universal, como puramente materiais ou como conceitos *a priori*. A “virada espacial” do início dos anos 1970 demandava análises capazes de “[...] considerar as constelações sociais, relações de poder e conflitos relevantes em cada situação” (SCHMID, 2012, p. 91) reintroduzindo a espacialidade às formas contextualizadas, fundamentalmente históricas e integrais da prática social e, para isso, é necessário uma nova elucidação do espaço.

Para as considerações do espaço inteiro, fundamentado na teoria da linguagem e na fenomenologia, Lefebvre aponta para uma abordagem dupla do espaço e com três dimensões interconectadas: prática espacial, representações do espaço e espaços de representação; percebido, concebido e vivido.

Com uma crítica ao modelo dialético de Hegel⁴ (tese – antítese – síntese ou afirmação – negação – negação da negação), Lefebvre interpreta que uma concepção idealista, que ocorre essencialmente no conceito e no pensamento, não se aplica à

Lefebvre “[...] uma contradição, quando suprassumida, não alcança seu verdadeiro estado ou destino final, mas sua transformação – é superada, mas ao mesmo tempo também preservada e adicionalmente desenvolvida, de acordo com essa dupla determinação” (LEFEBVRE, 2000, p. 40 *apud*. SCHMID, 2012, p. 93).

⁴ Ainda sobre a dialética em Lefebvre, segundo Schmid (2012, p. 94), “Não é possível apresentar aqui uma exposição, mesmo que parcialmente ‘válida’, da dialética de Lefebvre, mais ainda, uma vez que ele modificou sua posição repetidas vezes, enriquecendo-a com novas facetas. Sua familiaridade com a dialética se reporta ao período em que ele era um jovem estudante de filosofia. Os elementos essenciais das dialéticas iniciais de Lefebvre já são especificados em *La Conscience Mystifiée*. O Marxismo Dialético apresenta uma discussão mais ampla da dialética de Hegel e a sua crítica feita por Marx. Finalmente, uma formulação detalhada e extremamente sofisticada é encontrada em *Lógica Formal, Lógica Dialética*, projetada como o primeiro volume e introdução de uma série amplamente ambiciosa de oito volumes sobre o materialismo dialético. O próximo estágio importante é *Métaphilosophie*. Nela, Lefebvre desenvolve uma crítica radical da filosofia focada em Nietzsche, articulando ao mesmo tempo uma nova dialética triádica. A mais importante realização e aplicação dessa dialética encontra sua expressão em *A Produção do Espaço*. Porém, ela só é desenvolvida completamente em estudos posteriores, particularmente em o *Retour de la Dialectiqueiv*” (SCHMID, 2012, p. 95).

realidade e não possibilita a apreensão de suas contradições. Desse modo, a dialética marxista, que se atém ao processo material de produção, é seguida por Lefebvre. Além disso, Lefebvre compreende o sentido da poesia nietzschiana como uma forma de introduzir um aspecto fechado na dialética hegeliana: o devir da vida cotidiana. Nesse sentido, “[...] a figura dialética fundamental na obra de Lefebvre pode ser compreendida como a contradição entre pensamento social e ação social, suplementada pelo terceiro fator do ato criativo e poético” (SCHMID, 2012, p. 96).

Assim, Lefebvre inaugura uma dialética triádica, em que “[...] três momentos são dialeticamente interconectados: prática social material (Marx); linguagem e pensamento (Hegel); e o ato criativo, poético (Nietzsche)” (SCHMID, 2012, p. 96). Quer-se dizer com isso que os três elementos se mantêm distintos, possuem suas especificidades e particularidades, mas também existem em interação, aliança ou conflito entre si, e são produtores do espaço. Em que consiste, então, os três termos?

Com fundamento nas teorias da linguagem⁵, a prática espacial, a representação do espaço e o espaço de representação são definidos. A prática espacial é a dimensão material das interações sociais, caracterizada pela simultaneidade das atividades e pela articulação e conexão de elementos, por isso “[...] engloba produção e reprodução, lugares especificados e conjuntos espaciais próprios a cada formação social [...]” (LEFEBVRE, 2006, p. 59), onde se fazem redes de interação e comunicação que se erguem nas performances da vida cotidiana. A representação do espaço diz respeito às imagens elaboradas intelectualmente que definem o espaço, que emergem ao nível do discurso e da fala verbalizada, com descrições, definições e teorias do espaço. Por fim, o espaço de representação é dimensão simbólica, das significações humanas que se conectam a um símbolo.

⁵ Para Schmid (2012), Lefebvre desenvolve sua própria teoria da linguagem de orientação nietzschiana na obra *A linguagem e a sociedade*, publicada em 1966. Com essas considerações, o francês também propõe a linguagem pensada em três dimensões, sendo que a primeira (a dimensão sintática ou sintagmática) ainda é a dimensão clássica da linguística e da gramática. “Lefebvre diferencia por acréscimo a dimensão paradigmática. Este conceito se refere a Roman Jakobson, que desenvolveu uma teoria bidimensional da linguagem [...]” (SCHMID, 2012, p. 99), em que relacionava a dimensão sintagmática (operacionada a partir da substituição ou representação) e a dimensão paradigmática (denota o sistema resultante da articulação e conexão de elementos). Por fim, Lefebvre acrescenta a dimensão simbólica, em que se motiva a estudar as significações humanas, que estão na base do imaginário social.

Schmid (2012) ainda aponta que para a abordagem dupla do espaço Lefebvre considera também, conforme a fenomenologia⁶, o espaço percebido, espaço concebido e o espaço vivido. De forma sintética, o espaço percebido diz respeito aos aspectos perceptíveis apreendidos através dos sentidos, de modo que se relaciona com a materialidade. O espaço vivido diz respeito a experiência vivida no espaço, das na vida cotidiana. Finalmente, o espaço concebido é antes tudo um ato de pensamento e se relaciona com a dimensão mental e com o imaginado.

De um modo, Lefebvre procura apreender a prática social nas dimensões físicas, mentais e sociais. De outro, também busca se concentrar no papel do corpo humano no vivido, percebido e concebido. A triplicidade dialética é a forma com que Lefebvre analisa a produção do espaço, isso porque uma relação a dois termos se reduz a uma oposição e a um contraste, uma negatividade que não produz. Enfim, conforme Lefebvre:

O 'binarismo' não tem mais nada a ver com as concepções mecânicas da luta encarniçada entre dois princípios cósmicos; tornado mental, ele evacua da vida, do pensamento, da sociedade (do físico, do mental, do social, do vivido, do percebido, do concebido), tudo o que faz a atividade vivente (LEFEBVRE, 2006, p. 67).

Michel de Certeau, de igual forma, apresenta noções que procuram captar a complexidade das práticas cotidianas, que constituem o que ele compreende como espaços. Conforme Giard (1994, p. 20), para Certeau não se trata de elaborar um modelo geral para enquadrar um conjunto de práticas, trata-se de “[...] especificar esquemas operacionais e verificar se existem entre eles, categorias comuns e, se em tais categorias, é possível explicar o conjunto de práticas” (GIARD, 1994, p. 20). Sob a pluralidade⁷ do

⁶ As noções de percepção, vivido e concebido advêm da fenomenologia, figurada em Heidegger, Merleau-Ponty e Bachelard. Além disso, Lefebvre faz críticas a separação cartesiana de sujeito e objeto que se apresenta na fenomenologia de Husserl.

⁷ Segundo Josgrilberg (2005), seria incorreto tentar localizar o jesuíta, historiador da religião, membro da escola freudiana de Lacan, em apenas um campo. Da mesma forma, são tão diversos os fundamentos de suas sistematizações. “Hegel, por seu turno, aparece como uma ‘presença estruturante’ na relação entre as categorias”; Freud e Lacan, na Psicanálise; Greimas e Benveniste na área da Semiótica e Linguística; a influência de Wittgenstein é profunda em *L'invention du Quotidien*; ainda nesta obra, Foucault [...] é um interlocutor profundo, especialmente a partir da leitura de *Surveiller e Punir* [...] é importante notar que Certeau vai buscar inspiração na Filosofia, em teóricos de diferentes períodos, não hesitando em fazer uso de Aristóteles, Heráclito, Platão, Kant, Pascal, Rousseau, Marx, Nietzsche, Heidegger, ou Pierce; na filosofia francesa contemporânea, Merleau-Ponty, Deleuze, Lyotard ou Derrida” (JOSGRILBERG, 2005, p. 20).

estudioso que foi Certeau, os esquemas e articulações entre seus conceitos têm contribuído para os estudos das regiões.

Na constituição do entendimento de “espaço praticado” por Certeau, ao desenvolver a tensão entre a ordem urbanística e sua apropriação e uso pelo passante, sujeito comum e homem ordinário, nota-se de forma efetiva a complexidade das relações de poder compreendidas por Michel Foucault⁸. Aliás, é importante situar a obra de Certeau em paralelo à de Foucault e Bourdieu⁹. Por um lado, Foucault se interessa pelas práticas panópticas e pelos dispositivos que investem na disciplina e na docilização dos corpos; Bourdieu se atém as relações de poder baseadas na hegemonia e dominação; por outro lado, Certeau se concentra nas práticas de subversão dos instrumentos de disciplina e dominação. Desse modo, Certeau (1994), em *A invenção do cotidiano*, desloca a atenção do consumo supostamente passivo dos produtos recebidos, para a criação anônima nascida na prática do desvio no uso desses produtos no cotidiano. Para apreensão desses elementos, são definidos os pares: lugar e espaço, estratégias e táticas. O que caracterizam as noções? Começemos pelo lugar:

Um lugar é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Aí se acha portanto excluída a possibilidade, para duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar. Aí impera a lei do ‘próprio’: os elementos considerados se acham uns ao lado dos outros, cada um situado num lugar ‘próprio’ e distinto que define. Um lugar é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade (CERTEAU, 1994, p. 201).

Da definição de lugar apreendemos que ele implica ordem, individualidade, o lugar se define como algo estável, estático, instantâneo, ou, talvez, a própria “coisa” em si. O lugar implica necessariamente em um “próprio”, em uma colocação instantânea de posições “uns ao lado dos outros”, dependentes de poder, de racionalização e estratégias. O espaço, por sua vez, é definido da seguinte forma:

Existe espaço sempre que se tomam em conta vetores de direção e quantidades de velocidade e a variável tempo. O espaço é um

⁸ Para Foucault (1979), o que existe são práticas ou relações de poder. O que significa pensar que o poder é fonte de exercício, disseminado por toda e qualquer parte do tecido social, que ninguém pode escapar, que está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de forças não unívoca, capilares e microfísicas: não com repressões ou dominação absoluta.

⁹ Pierre Bourdieu, a seu modo, também possui aporte para as abordagens das regiões, sobretudo com a obra *O poder simbólico* (2002).

cruzamento de móveis. É de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram. Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais. O espaço estaria para o lugar como a palavra quando é falada, isto é, quando é percebida na ambigüidade de uma efetuação, mudada em um termo que depende de múltiplas convenções, colocada como o ato de um presente (ou de um tempo), e modificado pelas transformações devidas a proximidades sucessivas. Diversamente do lugar, não tem portanto nem a univocidade nem a estabilidade de um 'próprio' (CERTEAU, 1994, p. 202).

Ocorre que, segundo Sochodolak (2016, p. 231), os espaços se caracterizam por suas indeterminações e polivalências, pelos usos que as pessoas fazem no cotidiano. A partir das insubordinações das regras do lugar e do "próprio", os sujeitos reinventam ininterruptamente os espaços, atribuindo e diversos e mutantes significados. Ao se deparar com um lugar (um livro, uma música, uma calçada) o consumidor, de forma consciente ou não, faz uso e transforma o lugar em um espaço:

Em suma, o espaço é um lugar praticado. Assim a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres. Do mesmo modo, a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos – um escrito (CERTEAU, 1994, p. 202).

Ainda, para Certeau (1994, p. 203), "Os relatos efetuam [...] um trabalho que, incessantemente, transforma lugares em espaços ou espaços em lugares. Organizam também os jogos das relações mutáveis que uns mantêm com os outros". Nesse ponto, trata-se de perceber o papel das narrativas e dos relatos como elementos estratégicos ou táticos. Como estratégia, Certeau define:

[...] o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um 'ambiente'. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico (CERTEAU, 1994, p. 46).

As estratégias, nessa medida, são ações que se estruturam no investimento da configuração de lugares. O termo pressupõe uma racionalidade, uma ação planejada e um cálculo sobre o tempo, procuram ordenar os elementos em função de uma estratégia

em que o poder político ou econômico é o cerne de sua irradiação. De tal forma, a estratégia “Permite capitalizar vantagens conquistadas, preparar expansões futuras e obter assim para si uma independência em relação à variabilidade das circunstâncias” (CERTEAU, 1994, p. 99).

Por outro lado, as táticas são pensadas, segundo Josgrilberg (2005, p. 23) como uma “[...] série de procedimentos que constantemente utiliza as referências de um ‘lugar próprio’ (um espaço que é controlado por um conjunto de operações, ‘estratégias’ fundadas sobre um desejo e sobre um conjunto desnivelado de relações de poder)”. As táticas implicam em movimentos que fogem ao controle e às operações de poder. Práticas cotidianas como falar, ler, cozinhar, vestir, circular pela cidade, entre muitas outras práticas ordinárias, são táticas na medida em que fazem uso e dão atribuições próprias à vida. Ao contrário do outro termo que pressupõe um investimento estratégico do tempo, as táticas são circunstanciais, proliferadas e disseminadas, criativas, inventivas, indefinidas, não mapeáveis, anônimas e perecíveis. Como aponta Josgrilberg (2005, p. 24):

Um exemplo mais prosaico, mas que talvez facilite o entendimento da dinâmica descrita por Certeau, é a relação de um morador com sua moradia. Esta, planejada em algum escritório de arquitetura, prevê um ambiente, conforme as intenções do arquiteto, com uma sala, dois quartos, uma cozinha e um banheiro. Contudo, o habitar do morador é um fator de ambiguidade. Ali onde se previu uma sala eventualmente se organiza outro aposento; o quarto talvez se transforme em um espaço para práticas religiosas, um escritório, uma ‘sala da bagunça das crianças’, dentre outras formas possíveis de habitar o lugar [...] o sentido dado pelo morador não é apenas estruturado pelo projeto arquitetônico, mas também estruturante daquele espaço [...] Os movimentos táticos que tiram proveito de ‘lugares organizados’ podem servir para pensar tanto a relação com a língua estruturada, ou o mundo físico, como a relação dos sujeitos com a cultura sedimentada de uma forma geral (JOSGRILBERG, 2005, p. 24).

Enfim, pontuamos que uma das principais características da forma de operar de Michel de Certeau está na dinâmica que particulariza e especifica a definição dos elementos. Contudo, os pares não são necessariamente opostos, mas possuem uma relação de complementaridade e coexistência. A complexidade da teoria das práticas de Certeau está em procurar considerar os jogos minuciosos dos espaços que, de maneira silenciosa e sutil, modificam a ordem imposta. Para apreensão da inteligência e

inventividade do cotidiano é necessário considerar a dinâmica produtiva entre o lugar e o espaço, as estratégias e as táticas.

Por uma abordagem trágica

Em uma introdução sobre o teatro grego antigo, Nietzsche (2007) destacou seu surgimento no contexto do culto religioso, especialmente ligada ao deus Dionísio. O teatro deriva dos cortejos ao deus e, desse modo, a divindade estava particularmente vinculada à tragédia, uma das modalidades artísticas do teatro. A tragédia, ou *tragodía*, significava canto do bode, ou ainda o canto da vítima sacrificial, figura que simbolizava o desejo sexual e que também representa, junto dos sátiros e de Sileno, as companhias de Dionísio em seus movimentos orgíacos.

Antes do século XVIII, o pensamento a respeito da arte trágica era dominado pela influência de Aristóteles, que formulou uma teoria das características constitutivas da arte trágica e da ação poética. No capítulo 6 de sua *Poética*, Aristóteles (1998) define que “A tragédia é a imitação de uma ação elevada e completa [...] que, por meio da compaixão (*eleos*) e do temor (*phobos*), provoca a purificação (*katharsis*) de tais paixões”¹⁰. Nessa direção, Szondi (1994, p. 23) categoriza a noção advinda da filosofia aristotélica como poética da tragédia. A característica dessa tragédia está em se concentrar nos elementos que compõem a modalidade teatral, como a música e o espetáculo. Machado (2006, p. 43) considera que as posições de Aristóteles representam um marco nos estudos teóricos da arte do século XVII francês e do XVIII alemão. Tais escolas se preocupavam com as regras de ação, os tipos dramáticos, o tempo e lugar, enfim, com a composição da arte trágica. Em suma, a tradição marcada por Aristóteles possui uma “[...] atitude poética ou poetológica [...] que não está interessada na visão que o poeta tem do homem e de seu lugar no mundo” (MACHADO, 2006, p. 43).

¹⁰ Segundo Reale (1990), para compreender a noção aristotélica é preciso se atentar aos conceitos de *mímese* e *catarse*. Em Platão, a arte é censurada por ser *mímese*, ou “imitação de coisas fenomênicas” (REALE, p. 220), de modo que se torna cópia da cópia. Ao contrário, Aristóteles interpreta a *mímese* artística como uma atividade que, para além de reproduzir passivamente a aparência, recria as coisas segundo uma nova dimensão: do que poderia ter sido, portanto, do possível e verossímil. A purificação das paixões, através da piedade e do terror, sentimentos trazidos pela tragédia, não significa a eliminação do que elas possuem de inferior. E essa catarse não se apresenta no sentido de uma liberdade temporária em relação às paixões. Novamente contrário ao pensamento platônico, que condena a arte por desencadear sentimentos e emoções, reduzindo o caráter racional, Aristóteles entende que a emoção que a arte proporciona não é prejudicial, é ainda recuperadora. Nesse sentido, “[...] a arte não se carrega de emotividade, mas sim se descarrega [...]” (REALE, 1990, p. 221).

Com a morte de Deus e o advento da modernidade¹¹, a partir do século XVIII, há uma nova perspectiva introduzida pela filosofia. “Desde Aristóteles há uma poética da tragédia; apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico” (SZONDI, 2004, p. 23). Schelling demarca a nova noção que passa a considerar o trágico como visão de mundo. Machado (2006, p. 43) sinaliza que a análise poética da tragédia pelos pensadores e artistas modernos não se desfez, contudo o interesse fundamental dos filósofos que se debruçaram sobre a tragédia se voltou para estabelecer a essência do trágico, construindo uma reflexão sobre a tragicidade. Ora, “A originalidade dessa reflexão filosófica, com relação ao que foi pensado até então, se encontra justamente no fato de o trágico aparecer como uma categoria capaz de apresentar a situação do homem no mundo, a essência da condição humana, a dimensão fundamental da existência” (MACHADO, 2006, p. 42-43).

Machado (2006, p. 44) apresenta um movimento de ideias sobre o trágico na Alemanha, inserido em um projeto de política cultural. Winckelmann, em 1755, dá início aos estudos da arte grega em jogo com a construção da própria Alemanha; Goethe e Schiller também se envolvem com essas questões; Schelling, Hegel, Hölderlin e Schopenhauer, são pensadores que desenvolvem, com suas especificidades, uma filosofia do trágico. E ao se referir a um pensamento moderno sobre a tragédia, ou uma filosofia do trágico, Machado defende a existência de uma ontologia “[...] isto é, a tragédia diz alguma coisa sobre o próprio ser, ou a totalidade dos entes, a totalidade do que existe” (2006, p. 44). O fato é que o movimento de ideias sobre a tragédia se desenvolve na Alemanha na modernidade. Há, desse modo, com inspiração na tragédia grega, uma tradição do pensamento moderno relacionando o antagonismo de princípios para pensar questões da existência:

[...] a que Schelling dá, em 1795, de *Édipo rei* — se baseia na oposição e na reconciliação da liberdade e da necessidade. É assim também que a interpretação hegeliana de *Antígona* é feita a partir da oposição entre a família e o Estado. É ainda assim que Hölderlin interpreta *Édipo* e *Antígona* a partir da oposição entre a composição

¹¹ Alguns autores têm definido que a modernidade se desenvolve a partir do século XVIII. Precisamente em Nietzsche, como aponta Machado (2001, p. 48) “a morte de Deus” significa a supressão da crença no mundo originário da metafísica clássica, a substituição da teologia pela ciência. Há a reedição do mesmo gesto idealista, pois a ciência também é niilista. No entanto, isso quer dizer a constatação de uma ruptura que a modernidade introduz na história, pensando o sujeito como Razão, reconfigurando o mundo a partir dela.

orgânica representada pela sobriedade e o tumulto aórgico originário (MACHADO, 2005, p. 177).

Sochodolak (2016, p. 227) ressalta o fato de que desde Heráclito, como para os pensadores originários, há a formulação de uma cosmologia trágica, que implicou em pensar que “A dinâmica do cosmos é o movimento de pares de opostos: quente/frio, úmido/seco, masculino/feminino”. O autor também destaca que o renascimento da filosofia trágica no século XIX é advindo do filosofar dos pensadores originários, em que o trágico é o “[...] abandono desesperado do homem às forças da natureza, à vontade dos deuses, à fatalidade do destino. Onde impera a desolação, onde não há salvação humana possível, há tragédia” (LEÃO, 1991, p. 10, *apud.* SOCHODOLAK, 2016, p. 227). Nesse sentido, vindo de uma herança teórica e uma apologia aos originários, Friedrich Nietzsche é o responsável por um “[...] processo de ressignificação do trágico que marcou profundamente seus intérpretes e a compreensão da tragicidade doravante” (SOCHODOLAK, 2016, p. 227). A formulação de Nietzsche em relação ao trágico, presente em *O nascimento da tragédia*¹² (2001) e também em sua tragédia¹³ *Assim falava Zaratustra* (2012), está no movimento de dois impulsos artísticos da natureza: o apolíneo e o dionisíaco. O que são esses impulsos?

Como bem apresenta Machado (1999), em seu *Nietzsche e a Verdade*, precisamente no capítulo intitulado “A arte trágica e a apologia da aparência”, a arte e a mitologia, no mundo grego antigo, são indissociáveis, ou simplesmente idênticas. É algo considerado por Nietzsche ao entender que as divindades do Olimpo não foram criadas em função de um além-mundo, mas que divinizar naquele contexto era essencialmente embelezar.

A sabedoria de Sileno, companheiro de Dionísio, citada por Nietzsche (2007, p. 33) diz basicamente que o bem supremo para a humanidade é não ter nascido e o segundo dos bens é logo poder morrer, com isso “O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores de existir”. Nesse sentido, o instinto que produz a arte apolínea também

¹² O livro *O nascimento da tragédia* surgiu no contexto da Guerra Franco-Prussiana, de 1870-1 e foi publicado em 1872. Nele, Nietzsche, ainda um jovem professor de letras clássicas, aborda de forma própria o mundo dos gregos. Em “Uma tentativa de autocrítica”, presente nas reedições feitas por Nietzsche, ele comenta mais sobre sua própria obra. Roberto Machado (2001) aponta que o livro possuía dois objetivos: criticar a racionalidade da filosofia de Sócrates e apresentar a arte trágica como alternativa a essa racionalidade.

¹³ A partir da leitura da autocrítica presente em *O nascimento da tragédia*, Roberto Machado (2001) defende que Nietzsche via sua primeira obra impregnada de metafísica, sobretudo por obedecer a uma racionalidade conceitual na escrita. Por conta disso, *Zaratustra* é o seu grande projeto para se tornar o primeiro filósofo trágico.

produz o mito, pois, como antídoto à sabedoria de Sileno e à sabedoria pessimista popular, que aniquila a vida, que é sombria e pesada, o grego cria um mundo de beleza. “Para o grego beleza é medida, harmonia, ordem, proporção, delimitação mas também significa calma e liberdade com relação às emoções” (MACHADO, 1999, p. 18). Desse modo, contra a dor e sofrimento, contra a absurdez da existência, o grego criou a beleza e os deuses olímpicos que, “[...] ao invés de expressar a verdade do mundo, é uma estratégia para que ela não ecloda. Produzir a beleza significa se enganar na aparência e ocultar a verdadeira realidade” (MACHADO, 1999, p. 19). Assim, para Nietzsche, Apolo pode ser reputado como o pai do mundo olímpico, pois o mesmo impulso materializado nele engendrou os deuses gregos.

“Apolo, na qualidade de deus dos poderes configuradores [...] segundo a raiz do nome o ‘resplandescente’, a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência [...]” (NIETZSCHE, 2007, p. 26). Demarcam-se aqui as características de Apolo que, a saber, são: brilho e aparência. O brilho de Apolo serve justamente, pela compreensão de Nietzsche, para proteger dos assombros da vida, utilizando a aparência. O encobrimento do sofrimento pela ilusão é característica das aparências apolíneas. Assim, o apolíneo, que é o *principium individuationis*¹⁴, pretende substituir o mundo pelas belas formas, dissimulando a realidade e deixando de lado o outro instinto estético da natureza: o dionisíaco, que não pode ser esquecido.

Para que se possa compreender a concepção nietzschiana do dionisíaco e inclusive avaliar as semelhanças e diferenças que ela encerra com relação ao que Nietzsche posteriormente afirmará, é preciso salientar que o dionisíaco, considerado como aniquilador da vida, a que a arte apolínea se contrapõe, não é propriamente grego. Para o grego apolíneo ele é pré-apolíneo, isto é, titânico, ou extra-apolíneo, isto é, bárbaro. Dionísio é o deus de uma religião que vem do estrangeiro. Mas o culto, vencendo a resistência apolínea, foi, pouco a pouco, penetrando na Grécia e se afirmando, como se pode ver em *As bacantes* de Eurípedes (MACHADO, 1999, p. 21).

Dionísio é um deus, se se quiser, mas sobretudo um artista completamente sem escrúpulos. No culto dionisíaco, “O indivíduo com todos os seus limites e medidas,

¹⁴ Esse é um termo, pelo que cita Nietzsche, presente na filosofia de Schopenhauer. Para Nietzsche, o princípio de individuação é a criação do indivíduo como modo apolíneo de ocultar o sofrimento. Ao citar Schopenhauer, ele utiliza essa noção abstrata para aquilo que se torna individual, no sentido de se afirmar como uma unidade indivisível, ou um todo. Assim o mundo apolíneo da beleza é o mundo da individuação (do indivíduo, do Estado, do patriotismo).

afundava aqui no auto-esquecimento do estado dionisíaco [...] O *desmedido* revela-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores [...] toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado” (NIETZSCHE, 2007, p. 38). Com o abandono da medida apolínea, o que há “[...] é a eclosão da *hybris* [...] é um comportamento marcado por um êxtase [...] por uma bestialidade natural constituída de volúpia e crueldade, de força grotesca e brutal [...]” (MACHADO, 1999, p. 21-22).

Ora, em Dionísio, no lugar de individuação, há a reconciliação com a natureza, com o Uno-originário¹⁵, das pessoas umas com as outras. A ruptura com o *principium individuationis* é atestada e com isso desintegra-se a divisão, integra a parte à totalidade. Dessa forma, o êxtase produzido por Dionísio dissipa e nega o indivíduo, a consciência, a civilização, o Estado, a história. “Metamorfoseados em sátiros e silenos [...] os ‘loucos de Dionísio’ desintegram o eu, a consciência, a individualidade e se sentem na verdadeira natureza” (MACHADO, 1999, p. 22). Dionísio é, pois, o deus da desmedida que desintegra o eu, que simboliza a natureza terrível. Com efeito, além de ressaltar as características, Nietzsche (2007, p. 53) expõe os perigos do mito dionisíaco e seu natural instinto destruidor, em que, “Na consciência da verdade uma vez contemplada, o homem vê agora, por toda parte, apenas o aspecto horroroso e absurdo do ser [...] agora reconhece a sabedoria do deus dos bosques, Sileno [...]”.

Não é essa, contudo, a última palavra de Nietzsche a respeito do dionisíaco. Não é o antagonismo de extremos que compõem a perspectiva nietzschiana da tragédia. Para isso, o filósofo pensa que a arte vai aproximar o grego da salvação e da cura, pois é ela que “[...] tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver” (NIETZSCHE, 2007, p. 53). Ora, com o avanço do dionisíaco no mundo grego, a nova estratégia artística foi a de integrar esse elemento, não mais aboli-lo. “E se essa transformação do dionisíaco puro, bárbaro, oriental em arte salva a civilização grega é porque integra a experiência dionisíaca ao mundo helênico aliviando-a de sua força destruidora” (MACHADO, 1999, p. 23). O culto dionisíaco dá lugar à representação apolínea.

¹⁵ Segundo Lima (2010, p. 112), para Nietzsche “[...] o sentido último da embriaguez, do impulso da criação da Vontade, é o Uno — originário de pura dor — o puro anelo, a pura necessidade, a pura Vontade do fundo abissal, do puro lançar-se para si, da Vontade como sentido último de todo o mundo”. Assim só é possível conhecer o que quer a Vontade, ou o desejo, que cria o mundo e dá nome às coisas. Noção contraposta, como marca da filosofia nietzschiana, a metafísica que diz ser possível conhecer a verdade das coisas. Para a enunciação da complexa filosofia de Nietzsche sobre a Vontade, ver *Zarathustra* (2012).

Para Nietzsche, então, a ilusão apolínea, que caracteriza a arte, desprende o grego do demasiado peso do dionisíaco. Se o Dionísio puro acarreta necessariamente o aniquilamento da vida, a arte apolínea é capaz de trazer a experiência dionisíaca sem ser aniquilado por ela. “A impossibilidade de uma apresentação direta de Dionísio exige a intervenção de Apolo, que estende o véu da aparência como um modo de tornar suportável a presença do deus ao homem” (SOCHODOLAK, 2016, p. 227). É essa arte apolíneo-dionisíaca que, para Nietzsche, constitui a tragédia¹⁶, a mais forte expressão artística do mundo grego. Nesse sentido, não é o antagonismo, e a conseqüente negação do outro, que demarca o trágico, mas a aliança, a conciliação, entre as duas pulsões estéticas da natureza. Na tragédia, “Ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas [...]” (NIETZSCHE, 2007, p. 24). Essa dinâmica, entre Apolo e Dionísio, pode ser simbolizada pelo final do prólogo de *Assim falava Zaratustra*:

[...] quando o sol ia atingindo a metade de seu curso [...] dirigiu um olhar interrogador para o alto porque ouvia por cima de si o grito penetrante de uma ave. E viu uma águia que pairava nos ares descrevendo largos círculos e sustentando uma serpente que não parecia uma presa, mas uma amiga, pois se enroscava no pescoço da ave (NIETZSCHE, 2012, p. 30).

Ao analisar esse fragmento, Machado (2001) aponta que a referência ao meio-dia e a aliança do animal mais ativo e do mais prudente, quando se pensa a partir das noções da tragédia da filosofia de Nietzsche, “[...] simboliza a superação do dualismo da luz e das trevas, do céu e da terra, da altura e da profundidade, do bem e do mal”. Se a perspectiva tradicional faz com que se pense o mundo de forma maniqueísta¹⁷, binária,

¹⁶ Pode-se apresentar o pensamento de Machado (2001, p. 29) a respeito da tragédia, no qual a define como: “[...] um acontecimento épico que glorifica o herói combatente, lutador, pela apresentação do sofrimento existente ao seu destino e em seus triunfos mais dolorosos”. Em Nietzsche, o herói é a manifestação da Vontade e sua desintegração nada afeta o Uno. A tragédia ao mostrar o destino do herói trágico como sofrer produz alegria, expressa na resistência ao próprio sofrimento e na sua aceitação como parte integrante da vida. O herói se torna obra de arte da vida. O herói diz sim ao mundo tal como ele é. Sobre o herói e a transfiguração trágica ver Machado (1999).

¹⁷ Segundo Rosa (2008), os Maniqueus, ou “[...] o maniqueísmo, assenta numa profunda contradição entre o dogma central — o dualismo substancial e metafísico, segundo o qual Bem e Mal, Luz e Trevas, Matéria e Espírito são naturezas eternas, igualmente poderosas, absolutamente diferentes, e, portanto, não se podem misturar nem relacionar (*plano de jure*) —, e a afirmação de que as mesmas se misturaram efetivamente numa Batalha originária, de que resultou uma mistura cósmica de Luz e Trevas, luta e mistura essas que continuam e se prolongam em todos os domínios da realidade: individual, social e histórico; fisiológico, psicológico, gnosiológico, noético, ético, político, institucional, e assim por diante”.

dicotômica, a tragicidade possibilita pensar o mundo de forma mais complexa, em sua forma múltipla (cf. SOCHODOLAK, 2016).

Desde Platão, a metafísica expressa o mundo pela prevalência que concede à verdade em detrimento da ilusão, ou pela oposição que estabelece entre essência e aparência (MACHADO, 2001, p. 12). Sochodolak (2016, p. 228) considera que historicamente, exemplificando com as bases do cristianismo e do materialismo histórico, a nossa percepção do mundo é marcada pelas dicotomias, quer dizer, pela ininterrupta guerra e contradição entre dois opostos que não se combinam. “Deus e o Diabo, o bem e o mal, proletários e capitalistas, luz e sombra, guerra e paz, verdade e mentira [...] que nos dão a entender que, se um existe, seu contrário não poderia sê-lo, sem negá-lo” (SOCHODOLAK, 2016, p. 288). Pode-se entender que a apresentação da arte trágica, a expressão das pulsões dionisíacas e apolíneas, servem como alternativa. O trágico, como perspectiva teórica para a historiografia, pode significar procurar perceber a vida com maior complexidade, por um ponto de vista que não entende o mundo como um cenário de guerra de opostos, em que sempre se atribui maior valor ao bem, belo e verdadeiro (apolíneo) que ao mal, feio e falso (dionisíaco), e não compreendendo esses elementos como parte integrante do mundo.

Michel Maffesoli (2004), com seu *A parte do diabo*, indica que a tragédia pode ser recurso para perceber historicamente inúmeras práticas. Maffesoli (2004, p. 28) destaca como a cultura ocidental tem se recusado a aceitar o mal como integrante do mundo, ou como parte da dimensão humana, ou ainda como o mal é banalizado, como consequência há a tentativa de eliminá-lo. Em *O conflito estrutural*, que dá nome ao segundo capítulo de sua obra, Maffesoli (2004, p. 62) faz referência à existência do bem e do mal no mundo, com um binarismo onipresente, como generosidade-egoísmo (ou ainda apolíneo-dionisíaco), ambos como facetas daquilo que é humano. Quer dizer que não há, por exemplo, alguém plenamente generoso ou absurdamente egoísta, as duas categorias são integrantes do comportamento humano, demasiado humano. Se sempre se atribuiu ao bem um valor maior que ao mal¹⁸, se sempre se deu privilégio à verdade ao invés da mentira, o indicativo que o autor traz é para tomar o mal (ou Dionísio) como elemento do mundo. Para isso, Maffesoli (2004, p. 28) considera a necessidade de uma metodologia que possua o “[...] paroxismo, a caricatura, a forma como capacidade de pôr em palavras o que é vivido”.

¹⁸ Sobre a proposta de se questionar o valor dos valores ver Nietzsche (1998).

Embebedados pela alegria do múltiplo da tragédia nietzschiana, há a necessidade de apontar trabalhos que são operacionalizados por essas apreciações. O livro *História e tragicidade* (2010), organizado por Sochodolak e Antunes, reúne capítulos de historiadores e filósofos que articulam seus campos epistemológicos para a defesa de uma concepção trágica, especialmente como avessa a uma modernidade caracterizada pelo otimismo social relacionado ao desenvolvimento capitalista do mundo ocidental. Boa parte dos capítulos dessa obra se atém ao primado das questões filosóficas, ou da história das ideias, que a obra de Nietzsche possibilita: *O trágico como avesso da modernidade; O jovem Nietzsche, leitor de Schopenhauer; Cultura trágica contra a cultura científica nos textos de juventude de Nietzsche; O jovem Nietzsche e o encanto pela ópera trágica Wagneriana*. O capítulo *A tragédia e a festa: São João do Faxinal da Palmeirinha*, de José Adilçom Campigoto, aponta para os usos do trágico para objetos particulares da pesquisa histórica: a festa e a religiosidade. Campigoto analisa a visão trágica que atravessa as festas dos povos tradicionais na contemporaneidade. Para esse autor, a existência de festas caseiras de famílias da região sul do Brasil em homenagem aos santos de que eram devotos pode ser lida e analisada pela perspectiva da tragicidade. A partir de narrativas orais, como as colhidas no Faxinal da Palmeirinha, em Rio Azul-PR, Campigoto historiciza a festa em homenagem a São João Maria, o santo monge dos sertanejos. Segundo ele (2010, p. 112), o festejo era singular por comportar uma queima de fogos para um santo em situação “clandestina”. No criatório comunitário daquela localidade, referenciavam-se, de forma oficial, a São João Batista, santo que é canonizado e reconhecido pelo catolicismo desde o século V. Entretanto, os moradores do Faxinal¹⁹ da Palmeirinha festejavam a memória santificada do monge João Maria, “[...] num jogo de representações em que o mundo regrado e canônico defrontava-se com o desmedido e o indômito” (CAMPIGOTO, 2010, p. 112). Essa “dança” em torno da duplicidade dessa manifestação de religiosidade popular é pensada como um fenômeno trágico.

De forma similar, nos textos *O faxinal e a narrativa trágica* (2010), de Antunes e Sochodolak, em *História, regiões e narrativa trágica* (2011), de Sochodolak, e na dissertação de Gapinski, nomeada *A dança de São Gonçalo em Rio Azul-PR: uma leitura a partir da*

¹⁹ “Chama-se sistema de faxinais a certo modo de utilização das terras em comum, delimitada por cercado, para a criação de animais, existente na região Sul do Brasil e que se classifica como manifestação cultural dos povos tradicionais” (CAMPIGOTO e SOCHODOLAK, 2009, p. 193). As pesquisas sobre os povos tradicionais, em especial com o modo de vida faxinalense, tem sido realizadas, sobretudo, pela possibilidade de reescrita da história de povos considerados tradicionalmente sem história.

filosofia trágica do jovem Nietzsche (2014), as categorias do trágico são evocadas para a análise da cultura dos povos tradicionais.

Antunes e Sochodolak (2010) compreendem que há uma narrativa trágica nos relatos dos antigos moradores do Faxinal dos Marmeleiros, em Rebouças-PR. Essa narrativa se caracteriza pela visão não linear e cíclica do tempo; a reintegração do homem com o natural, identificado como sobrenatural; a reconciliação entre opostos. A associação de acontecimentos das vidas dessas pessoas com geadas ou chuvas, demonstra uma ausência de preocupação com datar de forma precisa os eventos narrados e é o tempo da natureza e dos ciclos das plantações que organizam suas vidas. O lobisomem, meio homem e meio animal, personagem da mitologia campestre, também aparece nas falas dos faxinalenses e representa outro aspecto do imaginário e da ligação entre o humano e a natureza. Os autores, ainda, também têm a festa/ritual como objeto de pesquisa. Em janeiro, no início de cada ano, são realizadas as festividades em louvor a São Sebastião. Os festejos, organizados em um domingo, apresentam uma variedade de gestos e ritos: as cervejas caseiras, o churrasco organizado pelos homens e o preparo coletivo dos alimentos; a proximidade com o cemitério da localidade e as brincadeiras das crianças sobre os túmulos; os leilões para arrecadação de fundos para a igreja; os sacerdotes e ministros que comandam as orações em louvor ao santo. Assim, o tempo da festa é organizado de modo à “[...] dispor e articular o sagrado e o profano, a oração e a bebedeira, o indivíduo e o coletivo, a vida e a morte, o apolíneo e o dionisíaco” (ANTUNES e SOCHODOLAK, 2010, p. 143).

Do mesmo modo, Gapinski (2014) demonstra a possibilidade de estudar uma prática religiosa do catolicismo embasado na concepção trágica da existência. A partir de depoimentos colhidos e de “uma visita de antropólogo”, Gapinski analisa a dança/ritual a São Gonçalo, no município de Rio Azul-PR. A romaria de São Gonçalo se torna um evento festivo, em que a comida, a bebida, o chimarrão, são elementos importantes, uma vez que se pode virar a noite nas filas em devoção ao santo. Em coro as pessoas cantam a São Gonçalo e os dançarinos, dispostos em uma fila, devem passar em frete do altar. Esse ritual é repetido inúmeras vezes e entre as volteadas as pessoas descansam, comem, tomam chimarrão, conversam. Na perspectiva eclesiástica, esses atos são inconcebíveis, uma vez que rezar é um sacrifício do corpo, onde a penitência e a abstinência são fundamentais para a purificação do espírito. Nesse sentido, a dança de São Gonçalo se manifesta com uma reconciliação entre o sagrado e o profano, entre Apolo e Dionísio.

Torna-se evidente que as práticas culturais ligadas à religiosidade tem sido o principal objeto analisado pela perspectiva trágica. Entretanto, em *O olhar trágico: regiões, violência e cotidiano* (2016), Sochodolak aponta para outras possibilidades. Ao citar temas como as técnicas do Estado, os mecanismos de poder e dominação, a produção discursiva sobre os sujeitos e suas subjetividades, entre diversas outras questões, a violência aparece como elemento constitutivo das regiões. E é por esse prisma que, entre os objetivos do projeto de mestrado *Tragicidade e gênero: cotidiano e produção de verdades nos crimes sexuais em Irati e Mallet-PR*, está o de apreender a relação de complementaridade e coexistência entre a verdade-apolínea e o cotidiano-dionisíaco. Por um lado, vemos que as instituições, como a Justiça, procuram eliminar o dionisíaco do mundo, criando leis, regulando as condutas, certificando-se que se aja de acordo com o estabelecido, separando entre bons e maus, inocentes e criminosos, honestas ou desonestas, construindo uma aparência e produzindo uma verdade sobre os sujeitos, cobrindo a realidade com o véu apolíneo. Por outro, cotidianamente os sujeitos produzem o real e interagem com ele, não como massa amorfa, mas exercendo poder, em seu funcionamento como uma máquina de guerra, com formas próprias e assombrosas de viver e sentir, alisando os espaços (cf. DELEUZE; GUATARRI, 1997).

A tragicidade, destaca Sochodolak (2016, p. 233), apresenta-se como uma alternativa às visões teóricas tradicionalmente dialéticas ou cristãs, das ontologias dominantes e das noções binárias. O olhar trágico se caracteriza, principalmente, “[...] pela reconciliação entre opostos que são concebidos como complementares e necessariamente coexistentes” (SOCHODOLAK, 2016, p. 233), uma relação de interdependência e complementaridade de princípios ou conceitos, como Apolo e Dionísio, metamorfoseados na verdade e no cotidiano.

Considerações finais

Ainda que com distinções, relações diretas ou indiretas, as teorias do espaço se aproximam na medida em que buscam apresentar e abordar as espacialidades de modo complexo, que se afastam de noções dicotômicas e negativas: isso porque a região é espaço de produção, é engendrada pela produtividade e pela invenção, como acentuam Lefebvre e Certeau. Pelo vivido, pelas táticas ou pelos impulsos dionisíacos, apreender regiões sob essas óticas tem significado poder dar voz e vez aos grupos designados como

vencidos, tem enaltecido a diversidade cultural e a complexidade da temporalidade e espacialidade de uma realidade social. A pretensão da tragicidade vai nessa direção, como apontam Sochodolak e Cardoso:

Ao contrário da dialética que quer justificar a vida a partir da negação e ainda da negação da negação, a essência do trágico é a afirmação dionisiaca. [...] Por isso essa afirmação é plural e se materializa no poder das metamorfoses. Entretanto, aponta-nos Deleuze, o trágico não está na angústia da ausência de uma identidade ou de uma unidade, esta dilacerada pela afirmação dionisiaca, mas: ‘O trágico está somente na multiplicidade, na diversidade da afirmação enquanto tal. O que define o trágico é a alegria do múltiplo, a alegria plural [...] designa a forma estética da alegria, não uma fórmula médica, nem uma solução moral da dor, do medo ou da piedade’ (SOCHODOLAK e CARDOSO, 2013, p. 40).

A historiografia, especialmente da UNICENTRO, tem demonstrado as possibilidades de uso da tragicidade. Ainda assim, nosso objetivo de reunir, sintetizar e destacar comentários sobre a filosofia de Nietzsche como potencial para os estudos das regiões a partir das particularidades e aproximações com outras teorias do espaço não parece desprovido de sentido.

Na medida em que se desenvolveram os conceitos, tomamos como tácito as aproximações entre as abordagens do espaço que demonstram a possibilidade da dinâmica entre apolíneo e dionisiaco para instrumentalizar a análise historiográfica. De qualquer forma, de ordem mais direta Lefebvre aponta que “A distinção nietzschiana do apolíneo e do dionisiaco retém os dois aspectos do ser vivo e de sua relação com o espaço, o seu e o do outro: violência e estabilidade, excesso mais equilíbrio. Mesmo se ela não basta, ela tem um sentido” (LEFEBVRE, 2006, p. 247). Além da herança da linguagem e da poética de Nietzsche, Lefebvre também se aproxima na medida em que se quer distante das formulações cartesianas e dicotômicas. De outra forma, as aproximações entre a tragicidade e as noções certereunianas estão no modo de operar e na similitude dos conceitos. Enquanto o lugar se assemelha ao apolíneo, enquanto ordem e identidade (ou *principium individuationis*), os espaços revelam as práticas, indeterminações, insubordinações, ressignificações e polivalências do dionisiaco materializado no cotidiano. Sob a luminosidade do apolíneo (do lugar), se correm as diversas manifestações dionisiacas (do espaço). Nesse mesmo sentido, o investimento e a racionalidade das estratégias estão para o apolíneo, enquanto “As táticas são atributos

que correspondem às potências ctônicas e anônimas do dionisíaco. Elas não são isoláveis e reconhecíveis nem tampouco controláveis. Dionísio inventa constantemente suas máscaras e seus jogos” (SOCHODOLAK, 2016, p. 232).

Em suma, compreendemos que as abordagens dos espaços são diversas, possuem particularidades nos termos, nos conceitos, na *episteme*. Contudo, o que pretendemos pontuar é que a constituição das regiões são condições de existência e que são dependentes da prática do historiador, do olhar que se quer lançar, das intenções que se quer apreender, da nossa relação com o objeto. Ao fim, Sochodolak, apropriando-se de Certeau (2004), define bem o que significa pretender historicizar as regiões a partir da dinâmica entre apolíneo e dionisíaco:

A ‘reconciliação trágica’ desses opostos ocorre nos relatos de espaço que transformam e recortam, reconfiguram e ressignificam os lugares através das práticas. Os relatos desenham trajetórias, constroem espaços e regiões e atribuem significados e sentidos à vida. Damos sentido ao mundo em nossas narrativas. De tal forma que elas configuram o que conhecemos como real. Quando narramos, criamos uma região, transformamos o vivido em significados que são dispostos para nós mesmos e para os outros. Escrever história significa esforçar-se por acessar os significados do vivido atribuindo-lhe uma nova roupagem. Procuramos nos convencer e convencer o outro de uma identidade, da existência de uma região: *o principium individuationis* (SOCHODOLAK, 2016, p. 233).

Referências

- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. O objeto em fuga: algumas reflexões em torno do conceito de região. **Fronteiras**. Dourados, MS, v.10, n. 17, p. 55-67, jan/jun, 2008.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Sousa, INCM, 5ed. 1998.
- BARROS, José D’Assunção. História, região e espacialidade. **Revista de História Regional** 10(1): 95-129, Verão, 2005.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2002.
- CAMPIGOTO, José Adilçom. A tragédia e a festa: São João do Faxinal da Palmeirinha, Rio Azul-PR. In: SOCHODOLAK, Hélio; ANTUNES, Jair (orgs.). **História e tragicidade**. São Paulo: Scortecci, 2010.
- CAMPIGOTO, José Adilçom e SOCHODOLAK, Hélio. Os faxinais da região das araucárias. In: MOTTA, Márcia Menendes; OLINTO, Beatriz Anselmo e OLIVEIRA,

Oséias de. **História Agrária: propriedade e conflito.** Guarapuava-PR: Unicentro, 2009, p. 193.

CERTEAU, Michel de. A Operação Historiográfica. In: **A Escrita da História.** Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

_____. **A invenção do cotidiano.** Petrópolis: Vozes, 1994.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil Platôs.** Vol.5. São Paulo, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GAPINSKI, Ivan. **A dança de São Gonçalo em Rio Azul-PR: uma leitura a partir da filosofia trágica do jovem Nietzsche.** (Dissertação de mestrado) Universidade Estadual do Centro-Oeste: Paraná, 2014.

GIARD, Luce. História de uma pesquisa In: CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano.** Petrópolis: Vozes, 1994.

JOSGRILBERG, Fabio B. **Cotidiano e invenção: os espaços de Michel de Certeau.** São Paulo: Escrituras Editora, 2005.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço.** Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: La production de l'espace. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão: início - fev. 2006.

LIMA, Edilson Vilaço de. A tragédia em Nietzsche: luz e sombras, apolíneo e dionisíaco. **Cadernos de Graduação.** N° 8. Campinas: 2010.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade.** São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. Nietzsche e o renascimento do trágico. **KRITERION,** Belo Horizonte, n° 112, 2005, p. 174-182.

_____. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. **Zaratustra, tragédia nietzschiana.** 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAFFESOLI, Michel. **A parte do diabo.** Rio de Janeiro: Record, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Assim falava Zaratustra.** São Paulo: Lafonte, 2012.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média.** São Paulo: PAULUS, 1990.

ROSA, José Maria Silva. **Da cisão extrema, no Maniqueísmo, à identidade como relação.** Universidade da Beira Interior. Covilhã, 2008.

SCHMID, Christian. **A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional.** (Tradutores: Marta Inez Medeiros Marques; Marcelo Barreto GEOUSP – espaço e tempo) São Paulo, N°32, p. 89- 109, 2012.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. A cultura histórica em representações sobre territorialidades. **Saeculum** – Revista de História. João Pessoa: 2017.

SOCHODOLAK, Hélio; ANTUNES, Jair (orgs.). **História e tragicidade**. São Paulo: Scortecci, 2010.

_____. O faxinal e a narrativa trágica. **Revista Tempo, Espaço e Linguagem**. 2010.

SOCHODOLAK, Hélio e CARDOSO JR., Hélio Rebello. Em torno da genealogia em Nietzsche, A genealogia e a história (Foucault) e Nietzsche e a filosofia (Deleuze). In: SOCHODOLAK, Hélio e ARIAS NETO, José Miguel (orgs.). **Ensaio de História, Política e Cultural**. Guarapuava: Ed. da Unicentro, 2013.

SOCHODOLAK, Hélio. O olhar trágico: regiões, violência e cotidiano. **História Unisinos**, 2016.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Rio de Janeiro: Jorge Zagar Ed., 2004.

Recebido em: 18 de fevereiro de 2019.

Aprovado em: 13 de setembro de 2019.

AS (RES)SIGNIFICAÇÕES DO OBELISCO NA PRAÇA CENTRAL DE PEABIRU, PARANÁ

DOI: 10.5935/2177-6644.20190027

THE (RE)SIGNIFICATIONS OF THE
OBELISK AT THE CENTRAL
SQUARE OF PEABIRU, PARANÁ

LAS (RE)SIGNIFICACIONES DEL
OBELISCO EN LA PLAZA CENTRAL
DE PEABIRU, PARANÁ

Brandon Lopes dos Anjos*

Lara Pazinato Nascimento**

Caio Gabriel Nogueira***

Resumo: Objetivamos analisar a história do Obelisco, estabelecido na Praça Eleutério Galdino de Andrade, em Peabiru, Paraná, com a finalidade de compreender os valores expressos por ele na percepção dos residentes do município. Os procedimentos metodológicos envolveram entrevistas com historiadores, geógrafos e munícipes antigos, aplicação de questionários com 157 estudantes de idade entre 14 e 17 anos, e consulta a notícias publicadas pelas principais mídias jornalísticas da região. Foi possível observar a utilização do Obelisco, na sua fundação, como meio de perpetuar o poder e a memória de seus criadores, sendo hoje visto como símbolo identitário da sociedade peabiruense. Os jovens que participaram da pesquisa, contudo, não sentem essa ligação com o monumento. Assim, observamos a necessidade de problematizar a história do Obelisco, para que determinados grupos não sejam excluídos em função de outros, e difundir os resultados entre a juventude, relacionando-os às suas experiências e vivências.

Palavras-chave: Monumento. Identidade. Memória. Peabiru.

Abstract: We aim to identify and analyze the history of the Obelisk, established in Eleutério Galdino de Andrade Square, in Peabiru, Paraná, in order to understand the values expressed by it in the perception of the residents of the municipality. The methodological procedures involved interviews with historians, geographers and longtime Peabiru residents, questionnaires with 157 students, between 14 and 17 years of age, and reading of news published by the main journalistic media of the region. It was possible to observe the use of the Obelisk, in its founding, as a means of perpetuating the power and memory of its creators, being today seen as an identity symbol of Peabiru society. The students that participated in this research, however, do not feel this connection with the monument. Thus, we observe the need to problematize the history of the Obelisk so that it does not exclude certain groups for others, and to disseminate the results among the youth, relating them to their experiences.

Keywords: Monument. Identity. Memory. Peabiru.

Resúmen: Nuestro objetivo es identificar y analizar la historia del Obelisco, establecido en Praça Eleutério Galdino de Andrade, en Peabiru, Paraná, con el propósito de entender los valores expresados por él en la

* Graduando em História pela Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR, campus de Campo Mourão. E-mail: brandon.njos@gmail.com.

** Mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento (PPGSeD) da Universidade Estadual do Paraná (Unespar). E-mail: larapazinato@gmail.com.

*** Graduando em História pela Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR, campus de Campo Mourão. E-mail: caionogueiraferreira@gmail.com.

A LEI DO GÊNERO

DOI: 10.5935/2177-6644.20190028

THE LAW OF GENDER

LA LOI DU GENRE

Jacques Derrida

Tradução: Nicole Alvarenga Marcello*

Carla Rodrigues**

Apresentação da tradução brasileira

“*La loi du genre*”, que o filósofo Jacques Derrida apresenta pela primeira vez em 1979, é um texto que une dois temas que ele vai perseguir ao longo de sua trajetória. A primeira questão se desenvolverá em torno da literatura, em especial da obra de Maurice Blanchot, seu amigo e interlocutor. Aqui, Derrida está analisando “*La folie du jour*” para pensar a impossibilidade de separação dos gêneros literários. Em debate, o que constitui uma narrativa literária em seu gênero e modo. Anos mais tarde, em 1995, em outro colóquio (*Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*), ele retoma o debate com Blanchot, para então discutir outra impossibilidade de separação, desta vez entre ficção e não ficção, a partir da análise de “O instante de minha morte”. Faz desse gesto um acolhimento ao texto de Blanchot, que é inteiramente transcrito na conferência de Derrida, posteriormente publicada sob o título de “*Demeure*”. Maurice Blanchot” e

* Tradutora e revisora de inglês, francês e italiano. Mestre em Literatura Brasileira pela UFMG e bacharel em Piano Erudito pela UFRJ. E-mail: nicole_a_marcello@yahoo.com.br

** Professora da cadeira de Ética no Departamento de Filosofia da UFRJ e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (IFCS/UFRJ). Doutora e mestre em Filosofia pela PUC-Rio. É bolsista de produtividade da Faperj. E-mail: carla.ifcs@gmail.com

traduzida no Brasil por “Demorar. Maurice Blanchot” (2015). A segunda questão diz respeito à diferença sexual, que reaparece, por exemplo, em “*En ce moment même dans cet ouvrage me voici*”, de 1987, em debate que o autor estabelece com a filosofia de Emmanuel Lévinas. A partir daí, Derrida fará uma tripla articulação entre ética como abertura à alteridade, à literatura e à psicanálise. Do campo literário, já em “*La loi du genre*” ele se vale do “sim, sim” como marca do feminino, “sim, sim” que retoma de James Joyce, mais precisamente do monólogo final de Molly Bloom em *Ulysses* e que será, na interlocução com Lévinas, uma proposição ética articulada à sua concepção de feminino como elemento que borra as fronteiras, as mesmas fronteiras que Derrida interroga na teoria literária. Por fim, o texto dialoga com a teoria psicanalítica quando traz o tema da lei, não apenas pelo campo do Direito, mas também naquilo que o feminino pode conter como elemento de subversão à lei.

A lei do gênero¹

NÃO MISTURAR os gêneros.

Não misturarei os gêneros.

Repito: não misturar os gêneros. Não o farei.

Suponham agora que eu deixe esses enunciados ressoarem sozinhos.

Suponham: abandono-os à própria sorte, libero suas virtualidades aleatórias e os entrego à sua escuta, àquilo que lhes resta, e que vocês lhe dão movimento para criar efeitos de toda espécie, sem que eu me mantenha atrás deles para responder a isso.

Eu apenas disse, depois repeti: não misturar os gêneros, não os misturarei.

Enquanto fico nisso — isso a que outros chamariam de atos de linguagem, uma forma ainda muito pouco determinada no contexto aberto que acabei de lhes sugerir a partir da “minha” língua —, vocês sem dúvida hesitam entre várias interpretações. Elas são muitas, eu poderia demonstrar. Elas formam uma série aberta e, por essência,

¹ Comunicação apresentada em julho de 1979, por ocasião de um colóquio internacional sobre gênero, organizado em Estrasburgo por Jean-Jacques Chartin, Phillippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy e Samuel Weber, sob a chancela da Universidade de Estrasburgo e da Universidade Johns Hopkins, de Baltimore. A primeira versão deste texto foi publicada numa edição bilíngue pela revista *Glyph* (n. 7, 1980). A versão em inglês foi publicada pela revista *Critical Inquiry* (outono, 1980) e em seguida num volume editado por W. J. T. Mitchell (*On Narrative*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 1981). Devo agradecer ao autor da tradução para o inglês, Avital Ronell. (N.do A.).

imprevisível. Mas as hesitações de vocês oscilam *no mínimo* entre dois tipos de escuta, dois modos de interpretação, ou, se vocês preferirem deixar mais opções a todas essas palavras, dois gêneros de hipóteses. Quais?

Num dos casos, pode-se tratar de um discurso fragmentário cujas proposições seriam do gênero descritivo, constativo, neutro. Nesse primeiro caso, eu teria então nomeado a operação que consiste em "não misturar os gêneros". Eu a teria designado de forma neutra, sem avaliá-la, recomendá-la ou desaconselhá-la, sobretudo sem impô-la a ninguém. Sem pretender torná-la lei ou fazer dela um ato de lei, eu teria somente reunido num enunciado fragmentário o sentido de uma prática, de um ato ou de um acontecimento, como queiram: o que talvez aconteça quando se trata de "não misturar os gêneros". Também no mesmo caso, numa hipótese do mesmo tipo, do mesmo modo, do mesmo gênero — ou da mesma ordem —, quando digo "não misturarei os gêneros", vocês poderão entender a descrição antecipada, não digo a prescrição, a designação descritiva, antecipando o que vai acontecer, prevendo-os sob um modo ou num gênero constativo, considerando que está subentendido que "não misturarei os gêneros" vai ser compreendido assim. O tempo futuro descreve então aquilo que vai sem dúvida acontecer, como vocês poderão constatar, mas ele não constitui para mim um compromisso. Não é uma promessa que faço a vocês nem uma ordem que me dou, uma lei a que decido me submeter. O futuro aqui não é o tempo de um "speech act"² performativo do tipo da promessa ou da ordem.

Mas uma outra hipótese, um outro tipo de escuta e uma outra interpretação não seriam menos legítimas. Vocês poderiam ouvir "não misturar os gêneros" como uma ordem breve. Vocês poderiam ouvir ressoar aí a chamada elíptica, mas um tanto mais autoritária, a uma lei do "deve-se" ou "não se deve", onde todos sabem que está o conceito ou onde se constitui o valor de *gênero*. Assim que ouvimos a palavra "gênero", assim que ela aparece, assim que ousamos pensar nela, um limite se delineia. E quando um limite é fixado, a norma e o interdito não demoram a aparecer: "deve", "não se deve", diz o "gênero", a palavra "gênero", a figura, a voz ou a lei do gênero. E isso pode-se dizer do gênero em todos os gêneros, quer se trate de uma determinação genérica ou geral do que chamamos de "natureza" ou de *physis* (por exemplo, um gênero de ser vivo ou o gênero humano, um gênero daquilo que é em geral), ou de uma tipologia dita não natural e que expõe ordens ou leis que acreditamos, num dado momento, se oporem à

² Do inglês: ato de fala. (N. do T.)

physis a partir dos valores de *tekhne*, de *thesis*, de *nomos* (por exemplo, um gênero artístico, poético ou literário). Mas todo o enigma do gênero situa-se talvez mais próximo desta partilha entre os dois gêneros do gênero, que não são nem separáveis nem inseparáveis, mas um par irregular do um sem o outro, no qual ambos se intimam regularmente, comparando-se a partir da figura do outro, dizendo simultaneamente e indiscernivelmente "eu" e "nós"; eu, o gênero, nós, os gêneros, sem que se possa deixar de pensar que o "eu" é uma espécie de gênero "nós". Pois quem nos fará crer que nós — nós dois, por exemplo — formamos um gênero ou pertencemos a ele? Assim, a partir do momento em que o gênero se anuncia, deve-se respeitar uma norma, não se deve ultrapassar uma linha demarcatória, não devemos nos arriscar à impureza, à anomalia ou à monstruosidade. E isso vale para todos os casos, não importa que essa lei do gênero seja ou não interpretada como uma determinação, ou mesmo um destino da *physis*, não importando o valor que se atribua à *physis*. Se um gênero é o que ele é, ou se ele deve ser o que ele está destinado a ser em seu *telos*, então, favor "não misturar os gêneros", *não devemos misturar os gêneros, deve-se não misturar os gêneros*. Mais rigorosamente, os gêneros não devem se misturar. E se acontecer deles se misturarem, por acidente ou transgressão, por descuido ou erro, então isso deve confirmar, visto que falamos de "mistura", a pureza essencial de sua identidade. Esta pureza pertence ao axioma típico, é uma lei da lei do gênero, seja ela ou não, como acreditamos poder dizer, "natural". Esta posição normativa e esta avaliação estão inscritas e prescritas na "coisa mesma", se pode-se nomear assim alguma coisa do gênero "gênero". Assim sendo, a segunda frase na primeira pessoa, "não misturarei os gêneros", vocês poderiam entendê-la como um voto de obediência, a resposta dócil à injunção vinda da lei do gênero. Em vez de uma descrição constativa, vocês ouviriam uma promessa, uma palavra dada, este compromisso respeitoso: eu lhes prometo que não misturarei os gêneros e que, assim, fiel ao meu compromisso, serei fiel à lei do gênero pois ela me convida e me compromete de antemão, por ela mesma, a não misturar os gêneros. Em resposta ao apelo imperioso da lei, vou me comprometer a assumir minha responsabilidade.

A menos que, mais que um compromisso, trate-se aí de um contrassenso, de um desafio, de uma partida impossível. E se fosse impossível não misturar os gêneros? E se houvesse, alojada no próprio coração da lei, uma lei de impureza ou um princípio de contaminação? E se a condição de possibilidade da lei fosse o *a priori* de uma contra-lei, um axioma de impossibilidade que enlouqueceria o sentido, a ordem e a razão?

Agora há pouco propus uma alternativa entre duas interpretações. Isso não era, vocês suspeitam, para que eu parasse por aqui. A linha ou o traço que pareciam separar os dois *corpora* de interpretação são *igualmente* afetados por uma perturbação essencial que, por ora, deixo que vocês qualifiquem de todas as formas que desejarem: divisão interna do traço, impureza, corrupção, contaminação, decomposição, perversão, deformação, até mesmo cancerização, proliferação generosa ou degenerescência. Todas essas "anomalias" perturbadoras estão engendradas, são sua lei comum, a condição ou a instância que elas compartilham, por *repetição*. Poder-se-ia dizer que por *citação* ou por narrativa³, contanto que o uso restrito dessas duas palavras não venha justamente nos lembrar da ordem do gênero estrita. Uma citação em sentido estrito implica todo tipo de convenções, de precauções e de protocolos contextuais no modo de reiteração, de signos codificados — como as aspas ou outros artifícios tipográficos, no caso da citação por escrito. O mesmo ocorre, sem dúvida, com a narrativa enquanto forma, modo ou gênero do discurso, e até mesmo como tipo literário (voltarei a isso). E mesmo nesse uso *stricto sensu* das palavras *citação* e *narrativa*, a lei que o protege está antes de tudo e intimamente ameaçada por uma contra-lei que a constitui, a torna possível, a condiciona, e se torna por esse meio inabordável e intransbordável, incontornável em razão das rebarbas deixadas nas aparas, sobre as quais nos deteremos logo mais. A lei e a contra-lei intimam-se e delatam-se mutuamente nesse processo. Não teríamos nada com que nos inquietar se estivéssemos rigorosamente seguros de poder discernir com todo rigor entre uma citação e uma não-citação, uma narrativa e uma não-narrativa, uma repetição na forma de um ou do outro.

Não vou me dedicar a demonstrar, considerando que seja sempre possível, o porquê de vocês não poderem decidir de imediato se as frases com as quais abri essa fala e marquei esse contexto eram ou não repetições de tipo citacional; nem se elas eram ou não de tipo performativo; tampouco se elas eram todas duas, juntas, e sempre juntas, uma coisa ou outra. Pois talvez não tenha escapado à atenção de todos que, de uma repetição à outra, a relação entre os dois enunciados iniciais sem dúvida mudou. A pontuação foi ligeiramente modificada, do mesmo modo que o conteúdo da segunda proposição independente. Esse deslizamento quase imperceptível podia tornar, a princípio, independentes entre si as opções interpretativas que poderiam tê-los feito

³ No original, *ré-cit*. Aqui, Derrida joga com a palavra *récit*, que em francês significa narrativa; relato; história. (N. do T.)

escolher uma ou outra, ou uma e a outra dessas duas frases. Seguir-se-ia uma combinação de possibilidades muito rica que, para não extrapolar meu tempo de fala e para respeitar a lei do gênero e do colóquio, me abstenho de esmiuçar. Presumo simplesmente que exista uma certa relação entre o que acabou de se passar e a origem da literatura, tanto quanto sua origem primeira ou sua interrupção, para citar um de nossos anfitriões, Philippe Lacoue-Labarthe.

Ao me autorizar provisoriamente essa suposição, fecho o ângulo sob um ponto de vista, limito-me a uma espécie de espécie do gênero "gênero". Vou me ater a esse gênero do gênero, o qual se supõe geralmente, e sempre de maneira um pouco precipitada, que ele não pertence à natureza, à *physis*, mas sim à *tekhne*, às artes e, mais estritamente ainda, à poesia, mais especificamente à literatura. Mas, ao mesmo tempo, me autorizo a pensar que, ao me limitar assim, eu nada excluo, ao menos em princípio e por direito, as relações aqui não sendo mais de extensão, de indivíduo exemplar à espécie, de espécie a gênero, ou de gênero de gênero ao gênero em geral, mas sim, como veremos, totalmente diferentes. A exemplaridade se esvai definitivamente junto com todo o *enigma* — noutras palavras, como indica a palavra *enigma*, a narrativa —, que trabalha a lógica do exemplo.

Antes de chegar à prova de um determinado exemplo, tentarei formular, da maneira mais elíptica, econômica e formal possível, o que chamarei de a lei da lei do gênero. Ela é justamente um princípio de contaminação, uma lei de impureza, uma economia *parasitária*. No código da teoria dos conjuntos, se me transportasse para ela ao menos em termos figurados, falaria de uma espécie de *participação sem pertencimento*. O traço que marca o pertencimento aí se divide, sem falta, a borda do conjunto acaba formando, por invaginação, um compartimento interno maior que o todo, as consequências dessa divisão e desse transbordamento restando tão singulares quanto inimitáveis.

Para demonstrar isso, vou me ater às generalidades mais pobres, mas gostaria de justificar o máximo possível essa carência ou ascetismo inicial. Por exemplo, não vou me envolver no debate apaixonante da poética sobre a teoria e da história da teoria dos gêneros, sobre a história crítica do conceito de gênero desde Platão até nossos dias. Primeiro porque temos hoje à disposição trabalhos marcantes, aos quais muito foi acrescentado recentemente, quer se trate do material ou das análises críticas. Estou pensando aqui particularmente nas publicações da *Poétique*, em seu número intitulado

Gêneros (32), e seu ensaio de abertura, de autoria de Genette, "*Genres, 'types', modes*" (1977). Por outro lado, *L'Absolut Littéraire*⁴ (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 1978) teria lugar nesse contexto, e tudo o que estou colocando em pauta aqui talvez tenha o mesmo lugar que o de uma modesta anotação às margens desse grande livro, que suponho ser lido constantemente. Poderia também justificar minha abstinência em vista da embriaguez terminológica, assim como da exuberância taxonômica as quais, de maneira não fortuita, deram lugar aos debates desse gênero. Sinto-me totalmente impotente para dominar *essa* proliferação — e não só por uma questão de tempo. Em vez disso, invocarei *dois motivos* fundadores para justificar minha atenção a pobres generalidades preliminares à margem dessa problemática.

A que se referem, essencialmente, esses dois motivos? Em sua fase mais recente, e isso está ilustrado sobretudo nas proposições de Genette, o eixo mais crítico levou a uma releitura de toda a história da teoria dos gêneros, identificando — e deve-se ressaltar, apesar da negação inicial, corrigindo — dois tipos de desconhecimento ou de confusão. Por um lado, e esse é o primeiro motivo de minha abstenção, ao atribuir a Platão e Aristóteles aquilo que não lhes cabia ou que eles teriam até mesmo recusado, nós certamente deturpamos, lembra Genette, mas deturpamos quase sempre por meio de uma *naturalização*. Segundo um processo clássico, consideramos naturais estruturas ou formas típicas cuja história é o menos natural possível, e que, muito ao contrário, é complexa, heterogênea. Nós as tratamos como *naturais*, tendo em conta todo o campo semântico dessa palavra difícil, e vocês sabem como ele é aberto, visto que se estende até a expressão "língua natural", onde é consenso opor língua natural apenas a língua formal ou língua artificial, sem que isso implique que a língua dita natural seja uma simples produção física ou biológica. Genette insiste bastante nessa naturalização dos gêneros: "A história da teoria dos gêneros está toda marcada por esquemas fascinantes que *enformam e deformam a realidade*⁵ tantas vezes heteróclita do campo literário e pretendem descobrir um "sistema" natural onde é construída uma simetria factícia com abundante recurso de janelas falsas" (1979, p. 408).

Naquilo que ela tem de mais eficaz e mais legítimo, esta leitura crítica da história (e) da teoria dos gêneros fundamenta-se numa oposição entre natureza e história e, em geral, como assinala a alusão a uma construção artificial ("... onde é construída uma

⁴ Em português, O Absoluto Literário. (N. do T.)

⁵ Grifo de Derrida (N. do T.)

simetria factícia ..."), fundamenta-se numa oposição entre a natureza e a série de todas as suas outras. Uma oposição como essa parece ser evidente, nunca sendo questionada dentro dessa perspectiva crítica. E mesmo que *ela* o tivesse sido, ainda que discretamente, numa passagem que tivesse me escapado, é certo que essa suspeita pouco visível não teria tido efeito algum sobre a organização geral da problemática. Isso não limita o interesse ou a fecundidade de uma leitura como a de Genette. Mas o espaço continua aberto a questões preliminares acerca de suas pressuposições, aberto a questões sobre as bordas, onde ele começa a se amarrar ou a se fechar. É a forma dessas bordas que me prenderá. Não se tratará aqui desses pressupostos gerais cujo número é sempre aberto e indeterminável para qualquer que seja a interpretação crítica. Mas sim, de forma mais restrita, da relação da natureza à história, da natureza a seus outros, *quando se trata precisamente do gênero*.

Consideremos o conceito mais geral de gênero, no traço mínimo que o constitui de modo permanente por toda a variedade de seus tipos e todos os regimes de sua história: ele se fende e se defende com toda sua energia contra uma oposição simples e advinda da natureza e da história, bem como da natureza e de todos seus outros (*tekhne, nomos, thesis*; e depois *espírito, sociedade, liberdade, história* etc.). Entre a *physis* e seus outros, o *genos* certamente situa um dos locais privilegiados do processo e nele sem dúvida se concentra a maior obscuridade. Para isso, não é necessário mobilizar a etimologia e pode-se muito bem compreender *genos* como nascimento, e nascimento tanto como potência generosa de criação ou de geração — *physis* mais precisamente —, quanto como raça, pertencimento familiar, segundo a genealogia classificatória ou a classe, a faixa etária (geração) ou a classe social. Não impressiona que, na natureza e na arte, o gênero (conceito por essência classificatório e genealógico-taxonômico) engendre ele próprio tantas vertigens classificatórias quando se trata de classificá-lo e de situar, num conjunto, o princípio ou o instrumento classificatório. Como a própria classe, o princípio do gênero é inclassificável, ele anuncia o fim do fim; noutras palavras, do *classicum*, daquilo que permite clamar (*calare*) as ordens e organizar as multiplicidades numa nomenclatura. *Genos* indica portanto o lugar, o agora ou nunca da reflexão mais necessária sobre a "dobra" — que é tão histórica quanto natural no sentido clássico desses dois termos — que relaciona o *phuein* a ele mesmo. O *phuein* se relaciona consigo mesmo através de outros que talvez não se voltem mais para ele segundo a lógica arbitrária, crítica, oposicional, e até mesmo dialética que marcou época, mas segundo o traço de um

contrato completamente outro. No Direito, essa reflexão é um pré-requisito absoluto sem o qual a abordagem histórica teria dificuldades em se legitimar. Por exemplo, a época romântica, aquela figura poderosa acusada no processo instruído por Genette (visto que ela teria reinterpretado o sistema de modos num sistema de gêneros), não é mais uma simples época e não pode mais ser inscrita como um momento ou uma etapa situada no trajeto de uma "história", cujo conceito estaria para nós assegurado. O Romantismo, se algo como tal deixa-se identificar assim, é também a repetição geral de todas as dobras que nelas mesmas relacionam, aproximam e dividem também a *physis* ou o *genos* através do gênero, de todos os gêneros do gênero, da mistura do gênero que é "mais que um gênero", do excesso de gênero, do excesso do gênero no que diz respeito a ele mesmo, seu transbordamento, seu agrupamento geral e sua dissolução.⁶ Um tal "momento" não é mais um simples momento *na* história e *na* teoria dos gêneros literários. Tratá-lo assim seria se expor e ainda assim se manter tributário — donde a estranha lógica — de alguma coisa que também constituiu um dos motivos românticos, a saber, a ordenação teleológica da história; o Romantismo obedece *simultaneamente* à lógica naturalizante e à lógica historicizante; e podemos ainda demonstrar que não nos livramos da herança romântica — ainda que desejemos e supondo que um tal livramento tenha algum interesse —, tanto que ainda queremos apelar à preocupação histórica e à verdade da produção histórica contra os abusos e as confusões naturalizantes. Este debate, poderíamos tentar demonstrar, resta ainda como uma parte ou um efeito do Romantismo.

Um segundo motivo me retém no limiar ou nas bordas de uma eventual problemática do gênero, do gênero como história e teoria da história e da teoria dos gêneros — em suma, um outro gênero. O que por ora é impossível decidir — impossível por razões que não creio que sejam acidentais e é precisamente isso que me interessa — é se o texto talvez exemplar que mais adiante proporei a vocês analisar se presta ou não à distinção entre *modo e gênero*. Pois bem, vocês sabem, Genette demonstra a necessidade rigorosa desta distinção; e a acusação maior de sua denúncia é "a confusão entre modos e gêneros" (1977, p. 417). Nela também as acusações mais graves pesam sobre o Romantismo, mesmo se "a reinterpretação romântica do sistema dos modos em um sistema de gêneros não é de fato nem de direito o epílogo de tão longa história" (p. 415).

⁶ A esse respeito, a nota 2 (p. 271) de *L'Absolut Littéraire* me parece, digamos, um pouco justa demais em sua rigorosa e honesta prudência.

Esta confusão teria, segundo Genette, encorajado ou servido à naturalização dos gêneros, projetando sobre eles um "privilegio de naturalidade que seria *legitimamente...* o dos três modos..." (p. 421). Conseqüentemente, essa naturalização "constitui esses arquigêneros como tipos ideais ou naturais, que não o são e nem podem sê-lo: não existem arquigêneros que escapem totalmente à historicidade *conservando ainda uma definição genérica*. Existem modos, por exemplo: a narrativa. Existem gêneros, por exemplo: o romance; a relação dos gêneros com os modos é complexa, e sem dúvida que ela não é, como sugere Aristóteles, de simples inclusão".⁷

Se decidi me manter aquém da demonstração de Genette, não é somente em razão desta certeza rapidamente obtida acerca da distinção entre natureza e história, mas também por causa do que ela implica no que diz respeito ao modo, à distinção entre modo e gênero. A definição do modo comporta algo de singular e interessante, vocês sabem, enquanto ela se mantém, segundo Genette, puramente formal. A relação com um conteúdo não tem pertinência alguma. Não é o caso do gênero. O critério de gênero e o critério modal são "absolutamente heterogêneos", diz Genette: "Cada gênero se definia essencialmente por uma especificação de conteúdo que nada prescrevia na definição do modo que ele suspendia." (1977, p. 417). Não creio que tenhamos que contestar este recurso à oposição da forma e do conteúdo; esta distinção entre modo e gênero, e minha proposta não é recusar o que quer que seja na demonstração de Genette. Podemos apenas nos perguntar o que pressupõe a legitimidade desta demonstração. Devemos também nos perguntar até que ponto ela pode nos ajudar a ler este ou aquele texto quando ele se comporta deste ou daquele jeito, com relação ao modo e ao gênero, e quando ele parece sagazmente escrito não dentro de seus limites, mas a respeito deles, com o fim de perturbar a ordem de seus limites. Por exemplo, os limites desse modo que seria, segundo Genette, a narrativa ("há modos, por exemplo: a narrativa"). Agora, o texto (talvez) exemplar ao qual chegarei daqui a pouco, eu não me apressaria em dizer que é uma "narrativa", vocês entenderão logo. A "narrativa" não é apenas um modo, e um modo praticado ou colocado à prova como impossível. Ela também é o nome de um tema, o conteúdo temático (mas não tematizável) de algo numa forma textual que tem *a ver* com um ponto de vista sobre o gênero, ainda que talvez ele não ressalte nenhum gênero; e talvez nem mesmo a literatura, caso ela, exaurindo-se em torno de

⁷ Este valor de *inclusão*, simples ou duplo, vai requerer nuances ou complicações na obra que retoma este artigo de 1977. Cf. G. Genette, *Introduction à l'architexte*, Seuil, 1979, p. 76 e seguintes.

modalizações sem gênero, confirmasse esta outra proposição de Genette: "Os gêneros são categorias propriamente literárias [ou estéticas], os modos são categorias que dependem da linguística, ou mais exatamente, de uma antropologia da expressão verbal." (1977, p. 418). De maneira muito singular, a narrativa sobre a qual falarei logo mais faz da impossibilidade da narrativa seu tema, seu tema ou seu conteúdo impossível, a um só tempo inacessível, indeterminável, interminável e inesgotável. E ele faz da palavra "narrativa" seu título sem título, a menção sem menção de seu gênero. Este texto, como tentarei mostrar a vocês, parece então feito, entre outras coisas, para *zombar de* todas as categorias estáveis da teoria e da história dos gêneros; para inquietar suas certezas taxonômicas, a distribuição de suas classes e as denominações controláveis de suas nomenclaturas clássicas. Texto destinado, ao mesmo tempo, a colocar essas classes em comparação ao instruir seu processo, ao dar seguimento ao processo da lei do gênero. Pois se a terminologia do judiciário me foi imposta com tanta frequência agora há pouco para falar desse caso, era para introduzir esse texto (talvez) exemplar e porque, e disso estou convencido, o direito e a lei aplicam-se a tudo isso.

Estas eram as duas razões principais pelas quais me mantereis à borda liminar da história (e) da teoria dos gêneros. Eis agora, muito rapidamente, a lei do *transbordamento*, de participação sem pertencimento, que eu anunciava agora há pouco. Para vocês, ela vai parecer pobre e até mesmo de uma abstração estupenda. Ela não diz respeito nem aos gêneros, nem aos tipos, nem aos modos em particular, nem a forma alguma na acepção estrita de seu conceito. Portanto, não sei nomear o campo ou o objeto submetido a essa lei. Talvez seja o campo sem limites de uma textualidade geral. Posso pegar cada uma das palavras da série (gênero, tipo, modo, forma) e decidir que ela valerá para todas as outras (todos os gêneros dos gêneros, tipos, modos, formas; todos os tipos de tipos, gêneros, modos, formas; todos os modos de modos, gêneros, tipos ou formas; todas as formas de formas, etc.). O traço comum a essas classes de classes é justamente a recorrência identificável de um traço comum a partir do qual deveríamos reconhecer o pertencimento à classe. Deve haver um traço ao qual se pode confiar para decidir que um determinado acontecimento textual, determinada "obra", acentua uma determinada classe (gênero, tipo, modo, forma, etc.). E portanto deve haver um código que permita julgar, graças a esse traço, o pertencimento a uma classe. Por exemplo (axioma muito pobre mas por isso mesmo pouco contestável): se um gênero existe (vamos usar o romance, visto que ninguém parece contestar sua qualidade de gênero), um código deve

fornecer um traço identificável e portanto idêntico a ele mesmo que autorize um texto a pertencer ou não a um determinado gênero, ou que acentue determinado gênero. Do mesmo modo, à parte a literatura ou as artes, se nos dispomos a classificar, devemos nos referir a um conjunto de traços identificáveis e codificáveis para decidir que isso ou aquilo, que tal coisa ou tal acontecimento pertencem a tal conjunto ou a tal classe. Isso parece trivial. Enquanto marca, um traço distintivo é sempre *notável a priori*. É sempre possível que um conjunto — que chamarei de texto, por razões essenciais, seja ele escrito ou oral — carregue em si próprio esse traço distintivo. Isso pode se produzir em textos que não são considerados num dado momento como literários ou poéticos. Um pronunciamento ou a tribuna livre de um jornal podem chamar a atenção por uma marca, mesmo que não seja uma menção explícita, "pronto, eu pertenço, como todos podem perceber, a esse tipo de texto a que chamamos pronunciamento ou artigo de jornal do gênero tribuna livre". Sempre é possível. Isso não os constitui *ipso facto* como "literatura", ainda que essa possibilidade, sempre em aberto e portanto sempre notável, instaure talvez a possibilidade do devir-literatura de todo texto. Por ora, isso não me interessa. O que me interessa é que, sempre possível para todo texto, para todo *corpus* de rastros, essa marca é absolutamente necessária e constitutiva àquilo que chamamos arte, poesia ou literatura. Ela assinala a emergência da *tekhné*, que nunca tarda. Essa é a questão axiomática que coloco para vocês discutirem: pode-se identificar uma obra de arte, qualquer uma e particularmente uma obra de arte discursiva que não carregue a marca de um gênero e que não a sinalize, ressalte ou chame a atenção para ela de forma alguma? Vou estabelecer dois pontos a esse respeito. 1. Pode-se tratar de vários gêneros, de uma mistura de gêneros ou do gênero total, do gênero "gênero" ou do gênero poético ou literário como gênero dos gêneros. 2. Essa marca pode adquirir um grande número de formas e destacar tipos muito diversos. Não se trata necessariamente de uma "menção" do tipo que lemos sob o título de alguns livros: romance, narrativa, teatro. A marca de pertencimento não passa necessariamente pela consciência do autor ou do leitor, mesmo que ela o faça com frequência. Ela pode também contradizer essa consciência ou fazer com que a "menção" explícita minta, pode torná-la falsa, inadequada ou irônica segundo todos os tipos de figuras sobredeterminantes. Enfim, esse traço de marcação não é necessariamente um tema ou um compósito temático da obra, ainda que em geral, e mesmo antes daquilo a que chamamos a "modernidade", tenhamos feito dele um tema tratado em abundância e tenhamos brincado com esse pertencimento a um ou vários

gêneros, como o fizemos com todos os traços que marcam esse pertencimento. Se não for um abuso dizer que um traço assim se faz notar em todo *corpus* estético, poético ou literário, então eis o paradoxo, eis a ironia, que não se reduz a uma consciência ou a uma atitude: esse traço suplementar e distintivo, marca do pertencimento ou da inclusão, não acentua nenhum gênero e nenhuma classe. A marca de pertencimento não pertence. Ela pertence sem pertencer e o "sem" que relaciona pertencimento a não-pertencimento parece apenas o tempo sem tempo de um piscar de olhos. O piscar de olhos fecha, mas por pouco, um instante entre os instantes, e o que fecha são justamente os olhos, a vista, a luz. Mas sem o lapso, ou o intervalo de um piscar de olhos, nada viria à luz. Para formular da maneira mais simplória, mais básica, no entanto a mais apodíctica, a hipótese que submeto para a discussão de vocês seria a seguinte: um texto não *pertenceria* a gênero algum. Todo texto *faz parte* de um ou mais gêneros, não há texto sem gênero, sempre há o gêneros e os gêneros, mas esta participação nunca é um pertencimento. E isso não por causa de um transbordamento de riqueza ou de livre produtividade, anárquico e inclassificável, mas devido a um *traço* de participação em si, do efeito de código e da marca genérica. Ao se marcar com um gênero, um texto se demarca. Se a marca de pertencimento pertence sem pertencer, participa sem pertencer, *a menção de gênero simplesmente não faz parte do corpus*. Tomemos o exemplo da menção "romance". Ela deve ser marcada de uma maneira ou de outra, mesmo que não seja sob a forma explícita da menção em subtítulo e mesmo que ela seja enganosa ou irônica. Essa menção não é romanesca, ela não faz, por completo, parte do *corpus* que ela designa. Mas ela também não é simplesmente estranha a ele. Mas esse *topos* singular instaura dentro e fora da obra, em sua borda, uma inclusão e uma exclusão no que diz respeito ao gênero em geral, a uma classe identificável em geral. Ele agrega o *corpus* e, ao mesmo tempo, no mesmo piscar de olhos, ele impede que eles se fechem, que se identifiquem com ele mesmo. Este axioma de não fechamento ou de incompletude cruza nele a condição de possibilidade e a condição de impossibilidade de uma taxonomia. Essa inclusão e essa exclusão não restam exteriores uma em relação à outra, elas não se excluem, mas elas não são mais imanentes ou idênticas uma à outra. Elas não formam nem um nem dois. Elas formam aquilo que chamarei de *cláusula do gênero*, cláusula que indica ao mesmo tempo o enunciado jurídico — a menção fazendo as vezes de Direito e de texto de lei — mas também o fechamento, a clausura que se exclui daquilo que ela inclui (poderíamos falar também sem piscar de olhos de uma eclusa de gênero). A cláusula ou a eclusa do gênero

desclassifica aquilo que ela permite classificar. Ela anuncia o fim da genealogia ou da generalidade as quais gerou. Levando à morte o que ela própria criou, forma uma estranha figura, uma forma sem forma, mantém-se quase invisível, não vê a luz ou não se dá à luz. Sem ela não há nem gênero nem literatura mas, desde que haja esse piscar de olhos, esta cláusula ou esta eclusa de gênero, no instante mesmo em que ali se entranha um gênero ou uma literatura, a degenerescência terá começado; o fim tem início.

O fim tem início é uma citação. Talvez uma citação. Eu a teria extraído desse texto que me parece se apresentar como exemplo, como um exemplo dessa figura infigurável da oclusão.

É sobre isso que gostaria de falar com vocês agora, não o chamarei pelo seu nome de gênero ou de modo. Não enunciarei esse drama, essa epopeia, esse romance, essa novela ou essa narrativa, muito menos essa narrativa. Todos esses nomes de gênero ou de modo seriam muito bem e muito mal suportados por este que não é nem um livro propriamente dito, e que foi publicado em 1973 sob a forma editorial de um livreto de 32 páginas com o título *La folie du jour*⁸. Nome do autor: Maurice Blanchot. Para falar dela, vou chamar essa coisa de "a loucura do dia", seu nome próprio, aquele que carrega em sua identificação civil e sob o qual temos o direito de identificá-la e de classificá-la a partir da data de depósito legal na Biblioteca Nacional. Podemos fazer um número infinito de leituras a partir de *La folie du jour*. Fiz algumas tentativas e farei ainda mais algumas sob outro ponto de vista. O *topos* da vista, da cegueira e do *ponto-de-vista* está inscrito e atravessa a obra segundo um tipo de revolução permanente que cria ou virtualmente dá à luz pontos de vista, de voltas, de versões e reversões cuja soma resta necessariamente não contável e o resultado impossível. As retiradas, as racionalizações, os somatórios que eu deveria fatalmente propor exporiam portanto uma violência injustificável. Uma seletividade brutal e impiedosamente empobrecedora se imporá a mim, a nós, em nome de uma lei que *La folie du jour*, por sua vez, já acusou, prevendo até a cena quase policialesca para onde a preocupação com a competência talvez nos conduza.

O que vou exigir de *La folie du jour*? Que responda, que testemunhe, que diga o que tem a dizer com relação à lei do gênero ou à lei do modo, mais precisamente com

⁸ Em português, A Loucura do Dia. (N. do T.)

relação à lei da narrativa, a qual acabamos de nos lembrar que é isso e não aquilo; um modo e não um gênero.

Sobre a capa, sob o título, nenhuma menção de gênero. Neste lugar tão singular que não pertence nem ao título nem ao subtítulo, nem simplesmente ao corpo da obra, o autor não inscreveu — como fez mais de uma vez em outros lugares — a menção "narrativa" ou "romance", talvez (mas talvez apenas) subsumindo os dois de forma errada, diria Genette, sob a categoria única de gênero. Acerca dessa menção que figura em outros lugares, e que aqui parece estar ausente, direi apenas duas palavras.

1) Por um lado, ela não envolve ninguém. Nem o leitor, nem o crítico, nem o autor acreditam que o texto precedido por essa menção está em conformidade com a definição estrita, normal, normatizada ou normativa do gênero; em conformidade com a lei do gênero ou do modo. A confusão, a ironia, a passagem convencional a uma outra definição (em nome de que proibi-la?), a busca de um efeito suplementar podem levar à intitulação de *romance* ou *narrativa* aquilo que na verdade, ou segundo uma verdade do passado, não seria nem uma coisa nem outra. *A fortiori*, se as palavras *narrativa*, *romance*, *cine-romance*, *teatro completo* ou seja lá o que for, *literatura*, não estão mais no lugar convencional da menção ao gênero, mas — como aconteceu e acontecerá ainda (em breve) no lugar e na função do próprio título — integram o nome próprio da obra.

2) Ocorreu mais de uma vez a Blanchot modificar a menção de gênero, de uma versão a outra ou de uma edição a outra. Por não poder abordar aqui todos os aspectos deste problema, citarei apenas o exemplo da menção "narrativa" apagada de uma versão para a outra de *L'arrêt de mort*⁹, ao mesmo tempo em que um determinado epílogo foi separado da sequência da dupla narrativa (se pode-se dizer assim) que constitui esse livro. Esse apagamento da "narrativa" se mantém, ele deixa um rastro inscrito e arquivado, um efeito de relevo suplementar cuja identificação não é fácil. Não posso me demorar nesse assunto, não mais do que na distribuição muito atenta e diferenciada das menções "narrativa" e "romance" de uma obra narrativa à outra, não mais do que na questão sobre saber se Blanchot distinguia aí a menção de gênero e a menção de modo, não mais do que a todo o discurso de Blanchot sobre a diferença entre a voz narradora e a voz narrativa que, com certeza, é algo diferente de um modo. Ressalto apenas o seguinte: no exato momento em que aparece a primeira versão de *L'arrêt de mort*

⁹ Em português, Pena de Morte. (N. do T.)

contendo a menção "narrativa", a primeira versão de *La folie du jour* é publicada com um outro título sobre o qual falarei mais adiante.

La folie du jour não traz nenhuma menção a gênero ou a modo. Mas a palavra "narrativa" aparece pelo menos quatro vezes nas últimas duas páginas, e para dar nome ao tema, ao sentido ou à história, ao conteúdo ou a uma parte do conteúdo de *La folie du jour*, de todo modo em seu processo e sua aposta decisivos. É uma narrativa sem tema nem causa que lhe vem de fora; contudo, ela é sem interioridade. É a narrativa de uma narrativa impossível cuja "produção" traz aquilo que acontece, ou, no mais, aquilo que resta. Mas a narrativa não o narra, não se relaciona a isso como a um referente exterior, mesmo que tudo permaneça estranho, fora dos limites. E não posso nem menos contar a história de *La folie du jour*, pois ela trata justamente da possibilidade e da impossibilidade de contar uma história. Entretanto, para deixar o mais claro possível, em nome da luz, ou seja, (isso é o que veremos) em nome da lei, vou assumir o risco calculado de pôr em ordem o desenrolar ou o enrolar deste texto, sua revolução permanente cuja função é desafiar toda a ordem. Eis então: aquele que diz "eu" — e que por fim nos "diz", diz a seus inquisidores que ele não chega a se constituir como narrador (não necessariamente no sentido literário do termo), que ele não consegue se identificar muito com ele mesmo, não consegue se guardar na memória para montar a história e a narrativa que exigem dele, que os representantes da sociedade e da lei requerem dele — aquele que diz "eu", mas não chega a dizer "eu", parece contar, depois de se apresentar de um modo que desafia todas as normas da apresentação de si, o que aconteceu com ele, ou melhor, o que quase aconteceu com ele: quase perdeu a visão após um acontecimento traumático e, provavelmente, de uma agressão. Digo "provavelmente" porque toda *La folie du jour* estremece de modo discreto, porém terrivelmente eficiente, todas as seguranças sobre as quais construímos o discurso. Inicialmente o valor do acontecimento, da realidade, da ficção, do aparecimento, etc., tudo vai sendo englobado na polissemia disseminada e louca do "dia", da palavra "dia", que aí já não posso mais considerar. Tendo quase perdido a visão, recolhido numa espécie de instituição médico-social, ele está sob a supervisão dos médicos, entregue à autoridade desses especialistas, que são também representantes da lei; médicos legistas que exigem dele, e desde o princípio, ao que parece, em seu próprio interesse, que ele testemunhe aquilo que iria acontecer com ele, a fim de que a justiça seja feita. Sua narrativa fiel dos acontecimentos deveria fazer jus à lei. A lei exige uma narrativa.

Pronunciada quatro vezes nos três últimos parágrafos de *La folie du jour*, a palavra "narrativa" não parece designar um gênero literário, mas sim um determinado tipo ou modo de discurso. De fato é o que parece. Tudo parece realmente se dar como se a narrativa — a questão, ou melhor, a exigência de narrativa, a resposta e a não resposta à exigência — estivesse em cena e representasse um dos temas, objetos, desafios de um texto mais amplo. *La folie du jour*, cujo gênero seria de outra ordem e em todo caso faria a narrativa transbordar em toda sua generalidade, bem como em toda sua genericidade. A narrativa não cobriria essa generalidade genérica do *corpus* literário intitulado *La folie du jour*. Ou, então, estaríamos convidados a não nos fiarmos muito nessa aparência e, desestabilizados em nossa certeza por uma alusão que "eu" faço num dado momento: aquele que diz "eu", e que não é necessariamente um narrador e não necessariamente o mesmo o tempo todo, percebe que os representantes da lei, aqueles que exigem dele uma narrativa em nome da lei, o tratam e o consideram, em sua identidade pessoal e civil, não apenas como um homem "instruído" (e um homem instruído, eles lhe dizem com frequência, deve poder falar e contar, é um sujeito competente, que deve saber encadear uma história dizendo "eu" e como as coisas aconteceram "exatamente"), mas também como um escritor. Um escritor e um leitor, um rato de "biblioteca", o leitor desta narrativa. Isso não é razão suficiente, mas, de todo modo, é um primeiro indício para nos levar a pensar que a narrativa requerida não permanece simplesmente estranha à literatura nem mesmo a um gênero literário. Mas não nos contentemos com essa suspeita. Consideremos a possibilidade da inclusão de uma estrutura modal num *corpus* mais vasto, mais geral, seja ele literatura ou não, e que apresente ou não um gênero. Uma tal inclusão coloca problemas de borda, de linha de demarcação e de transbordamento que não ficam sem dobra.

Que dobra? Segundo qual dobra e qual figura de dobra?

Eis aqui os três últimos parágrafos. Eles têm um tamanho desigual entre si, e o último ocupa quase que só uma linha:

Exigiram de mim: "Conte-nos como as coisas se passaram "exatamente". — Uma narrativa? Comecei: Não sou nem sábio nem ignorante. Conheci alegrias. Isso é dizer muito pouco. Conte-lhes a história inteira enquanto eles ouviam com interesse, ao que parece, pelo menos no começo. Mas o fim foi para todos eles uma surpresa. "Depois desse preâmbulo, eles disseram, o senhor deve chegar aos fatos". Como isso! a narrativa tinha terminado.

Tive que reconhecer que eu não seria capaz de fazer uma narrativa com esses acontecimentos. Eu tinha perdido o rumo da história, isso acontece em muitas doenças. Mas essa explicação só os tornou ainda mais exigentes. Eu percebi então pela primeira vez que eles eram dois, que essa distorção do método tradicional, mesmo que se explicasse pelo fato de um ser especialista da visão e o outro especialista em doenças mentais, dava constantemente à nossa conversa o caráter de interrogatório autoritário, vigiado e controlado por uma regra rígida. Nem um nem outro, é verdade, eram policiais. Mas sendo dois, e por causa disso eles eram três, e esse terceiro mantinha-se firmemente convencido, tenho certeza disso, de que um escritor, um homem que fala e raciocina com distinção, é sempre capaz de contar os fatos de que se lembra.

Uma narrativa? Não, nada de narrativa, nunca mais.

No primeiro desses três parágrafos que acabei de citar, o que ele diz começar depois da palavra "narrativa", seguido por um ponto de interrogação ("uma narrativa?" - subentende-se: eles querem uma narrativa, é uma narrativa que eles exigem, então? "Eu comecei..."), nada mais é do que a primeira linha da primeira página de *La folie du jour*. São as mesmas palavras, na mesma ordem, mas não é uma citação em sentido estrito porque, sem as aspas, ela começa ou recomeça uma *quasi*-narrativa que vai novamente engendrar toda a sequência que compreende esse novo ponto de partida, etc. O que vem depois da palavra "narrativa" e seu ponto de interrogação, o que propicia o início da narrativa extorquido pelos representantes da lei, essas primeiras palavras ("Eu não sou nem sábio nem ignorante...") marcam portanto um desmonte impensável, irrepresentável, não situável na ordem linear de uma sucessão, numa sequencialidade espacial ou temporal, numa topologia ou cronologia objetivas. Vemos, sem ver, lemos a ruína da borda superior ou da borda inicial de *La folie du jour* desenvolvida segundo a ordem "normal", aquela que rege a lei comum, a convenção editorial, o direito positivo, o regime da competência na nossa cultura logo-alfabética, etc. De repente, essa borda superior ou inicial, o que chamamos de primeira linha de um livro, forma um bolsão no interior do *corpus*. Ela toma a forma de uma *invaginação* por meio da qual o traço da primeira linha, a "*borderline*" se vocês quiserem, divide-se ao mesmo tempo em que se mantém a mesma e, no entanto, atravessa o *corpus* que ela margeia. A "narrativa" que ele diz começar no final, por requisição legal, não é outra senão aquela que começou a partir do início de *La folie du jour* e pela qual, então, ele diz que vai começar, etc. E ela é sem começo nem fim, sem conteúdo e sem borda. Só há conteúdo sem borda, e só há borda sem conteúdo. A inclusão (ou a oclusão, a invaginação não oclusiva) é interminável, é

uma análise da narrativa que só pode girar em círculos, irrefreável, inenarrável e insaciavelmente repetida — mas terrível para aqueles que em nome da lei requerem que reine a ordem na narrativa e que desejam saber, com toda a competência exigida, como a coisa ocorreu "exatamente". Pois se "eu" ou "ele" continuasse a contar o que ele contou, ele não terminaria nunca de voltar a esse ponto e recomeçar a começar, ou seja, recomeçar por um fim que precede o início. E do ponto de vista do espaço-tempo objetivo, o ponto onde ele se detém é absolutamente inassinalável ("Contei-lhes a história toda..."), visto que não há história "toda" fora daquela que assim se interrompe.

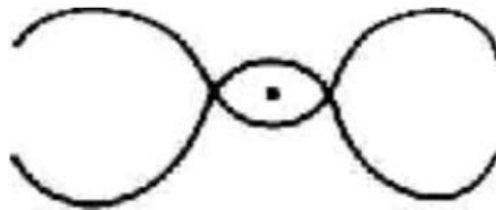
A essa "primeira" invaginação da borda superior vai corresponder, ao atravessá-la, uma invaginação da borda inferior. A "última linha" retoma a questão colocada *antes* de "eu comecei" ("Uma narrativa?") e exprime a resolução ou a promessa, o compromisso de não fazer mais uma narrativa. Como se ele já o tivesse feito! E contudo, sim (sim e não), houve uma narrativa. A última palavra, então: "Uma narrativa? Não, nada de narrativa, nunca mais." Era impossível definir se o acontecimento narrado e o acontecimento da narrativa em si realmente aconteceram. Impossível definir se houve narrativa, pois aquele que mal chega a dizer "eu" e a se constituir como narrador narra que não terá podido contar — e o quê, exatamente? tudo, até a exigência de narrativa, etc.; e se a decisão assegurada, garantida, é impossível, é claro que só resta decidir sem contenção, sem borda; comprometer-se, atuar, afirmar, deixar sua chance para a sorte. Também é impossível decidir se a promessa "Não, nada de narrativa, nunca mais." faz ou não faz parte da narrativa. Ela faz parte oficialmente de *La folie du jour*, mas não necessariamente da narrativa ou do simulacro de narrativa. Seu traço divide-se ainda em uma borda interna e uma borda externa. Ele repete — sem citar — a pergunta aparentemente feita antes (Uma narrativa?), da qual podemos dizer, nessa revolução permanente da ordem, que ela a sucede, a dobra ou a reitera antes de tudo. Forma-se então aqui uma outra boca, ou uma outra argola invaginante. Dessa vez, é a borda inferior que forma uma bolsa para entrar no corpo e para passar por cima da linha de invaginação da linha superior ou inicial. Isso desenharia uma *dupla invaginação quiasmática das bordas*:

A- "Eu não sou nem sábio nem ignorante..."

B- "Uma narrativa? Comecei:

A' Eu não sou nem sábio nem ignorante..."

B' "Uma narrativa? Não, nada de narrativa, nunca mais."



O *Eu* de "Eu comecei" parece carregar toda a responsabilidade da narrativa, ao menos da narrativa que se pode considerar como *incluída* e que entretanto torna-se muito maior do que aquilo que aparentemente a contém. *Eu* figura o início, o próprio ato de iniciar, lembrando, ao mesmo tempo, que ele se encontra *en arkhè*, no início, na primeira palavra do livro: "Eu não sou nem sábio nem ignorante". É a ele, a mim, a *Eu*, que é exigido a um só tempo começar e repetir, fazer a relação entre os fatos, e, enfim, assumir suas responsabilidades. Mas para fazer a relação entre os fatos, ele começa uma relação que narra uma outra relação, na qual o *Eu* está compreendido. Por outro lado, aqui figurado como um ponto, um olho, um ponto de vista no esquema que acabei de desenhar, *Eu* parece não pertencer à linha das duas narrativas que nunca devem ser envolvidas e recortadas. A decisão inaugural de responder à exigência de "começar" a narrativa não pertence à narrativa, não mais do que, no fim do livro, a resolução inversa "Não, nada de narrativa, nunca mais", que parece nada citar, também não pertence. "Eu comecei" e "Não, nada de narrativa, nunca mais" poderiam então assemelhar-se a compromissos *quasi transcendentais* da narrativa, ainda que de modos diferentes, mas igualmente exteriores ao conteúdo da narração em si. O primeiro descreve ou constata, no passado, uma espécie de performance: eu começo, eu comecei. O outro enuncia, de um modo mais manifestamente performativo, no presente, uma decisão que compromete o futuro. A decisão de começar e, em seguida, interromper para sempre a relação, de tomar essa ou aquela responsabilidade diante da exigência de narrativa, eis o que viria dismantelar a teia de um texto narrativo no momento em que ele tende a se enredar indefinidamente em torno de si mesmo. Foi de fato necessário começar e pôr fim, mesmo que eu comece pelo fim, se "o fim começa".

Seria assim tão simples? E tão apaziguador, no fundo, como sempre pode ser a pureza de um ato transcendental ou performativo? É verdade que as duas resoluções parecem inaugurais, e que o próprio final tem a forma de uma decisão inaugural que vem espontaneamente interromper qualquer encadeamento possível. Mas essas duas

resoluções logo transformam-se em *momentos de passagem* dentro da narrativa geral intitulada *La folie du jour*. Se depois de "Eu comecei: eu não sou nem sábio nem ignorante..." o simulacro de repetição seguisse segundo sua própria lógica e necessidade interna de seu movimento, girando infinitamente em torno de si mesmo, o "Eu comecei" e o "Não, nada de narrativa, nunca mais" se encontrariam invariavelmente inscritos, encadeados, retomados na trama geral, na citação e na narração, na loucura de uma ficção que nenhuma decidibilidade pode interromper em definitivo. "Eu comecei..." e "Não, nada de narrativa, nunca mais" pertencem à sequência, à *consequência* do texto que eu começo a citar. Eles são, se pode-se assim dizer, *implicitamente citados*, re-implicitados nesse singular *continuum*. Nada de desmantelamento, nunca mais entre A, B, A', B', nem mesmo no interior de B e B', entre a pergunta e a resposta.

É impossível, então, decidir se houve acontecimento, narrativa, narrativa de acontecimento ou acontecimento de narrativa. Impossível suspender as linhas de borda simples desse *corpus*, desta elipse que se anula sem cessar em sua própria expansão. Para se redobrar sobre esta consequência na ordem da poética, como falar aqui com todo rigor de uma narrativa enquanto modo determinado incluído num *corpus* mais geral ou simplesmente relacionado, em sua determinação, com outros modos? É difícil até relacioná-lo a algo diferente de si mesmo. Tudo e nada é narrativa, a saída para fora da narrativa permanece *dentro* da narrativa de um modo *não inclusivo*, e essa estrutura é tão pouco dialética que ela inscreve a dialética na elipse da narrativa. Tudo e nada é narrativa, e a relação entre essas duas proposições, a estranha conjunção da narrativa ao sem narrativa, nunca saberemos se ela pertence ou não à ordem da narrativa. O que acontece quando a borda forma uma frase?

Diante desse tipo de dificuldades, das quais não podemos aqui desenvolver as consequências ou implicações, podemos ficar tentados a recorrer ao direito, à lei que rege a identificação de um *corpus*. Podemos ficar tentados a argumentar da seguinte maneira: todos esses problemas insolúveis de delimitação se colocam "no interior" de um livro classificado como obra de literatura ou de ficção literária. De acordo com essas normas jurídicas, esse livro tem um começo e um fim que não deixam brecha para indecisões. Este livro tem um início e um fim determináveis, um título, um autor, um editor; esse livro chama-se *La folie du jour*, eis aqui sua primeira palavra, sobre esta página que aponto, eis aqui seu ponto final, perfeitamente situável no espaço objetivo, etc. E todas as transgressões sofisticadas, todas as subversões infinitesimais que fascinam vocês só são

possíveis dentro desse invólucro, do qual elas têm uma necessidade essencial para se produzir. E mais, no interior desse espaço normatizado, eu prossigo, a palavra "narrativa" não dá nome a uma operação ou a um gênero literário, mas sim a um modo discursivo em uso, quaisquer que sejam os consideráveis problemas de estrutura, de demarcação, de teoria dos conjuntos, de todo e de parte, etc., que ela insere nesse *corpus* dito literário.

Tudo isso é verdade. Mas em sua própria pertinência, essa objeção só pode convencer — e, por exemplo, salvar a determinação modal da narrativa — ao se referir a normas jurídicas extra-literárias, e até mesmo extra-linguísticas. A objeção clama pela lei e lembra que a subversão de *La folie du jour* precisa da lei para se produzir. Donde a objeção reproduz e executa a demonstração encenada em *La folie du jour*: na narrativa intimada, comandada pela lei, mas também, como veremos, comandante da lei, requerendo e a produzindo, por sua vez. Logo, toda a cena crítica da competência com a qual estamos comprometidos faz *parte* de *La folie du jour*: todo e parte, tudo é parte.

E isso é só o começo. Eu poderia ter começado por aquilo que se assemelha ao começo absoluto, na ordem jurídico-histórica desta publicação. O que chamamos corriqueiramente de primeira versão de *La folie du jour* não era um livro. Publicada na revista *Empêdocte* (nº 2, maio 1949), tinha um outro título e até mesmo vários outros títulos. Na capa da revista, logo abaixo, lê-se:

Maurice Blanchot

Uma narrativa?

O ponto de interrogação desaparece em seguida por duas vezes. A princípio, quando o título é reproduzido no sumário no interior da revista:

Maurice Blanchot

Uma narrativa

Em seguida, acima da primeira linha:

Uma narrativa

por Maurice
Blanchot

Vocês seriam capazes de decidir se esses títulos anteriores e arquivados são um só título, se são títulos de um mesmo texto, se são títulos da narrativa (como modo impraticável de outra forma no livro) ou o título de um gênero? Mesmo que, neste último caso, houvesse confusão, uma confusão dessa ordem levanta questões que estão justamente colocadas em prática em *La folie du jour*. Essa prática permite desnaturalizar ou desconstituir tanto a oposição natureza/história quanto a oposição modo/gênero.

A que se referem as palavras de "Uma narrativa" em suas múltiplas ocorrências e pontuações diversas? Como age a referência nesse caso? Num dos casos, o ponto de interrogação pode *também* salientar, em suplemento, a necessidade de todas essas questões, como o caráter insolúvel da indecisão: É isso uma narrativa? O que eu intitulo é uma narrativa?, pergunta o título ao intitular. Mas também anuncia no fora o dentro da história: é uma narrativa que eles exigem? A título de quê? Isso é uma narrativa no sentido de modo discursivo ou de operação literária, ou até mesmo de gênero literário ou ficção literária *sobre o tema* do modo ou do gênero? Ainda assim, o título pode retirar, como faz a metonímia, um fragmento da narrativa sem narrativa (a saber, as palavras "uma narrativa" com e sem ponto de interrogação); mas uma tal extração iterativa não é citacional, e o título garantido pela lei, mas que também faz a lei, guarda uma estrutura referencial radicalmente diferente de outras ocorrências com as "mesmas" palavras no texto. Que se trate de título, de referência, de modo e de gênero, há sempre a relação com a lei. A enorme matriz de todas essas questões forma a potência temática e não tematizável de um simulacro de narrativa: é aquilo que conta sem dizer, que diz sem contar, esta obra de escritura inesgotável.

Narrativa de narrativa sem narrativa, narrativa sem borda, narrativa em que todo o espaço visível nada mais é que demarcação de si arrasada em si, sem si, consistindo em borda sem conteúdo, sem demarcação genérica ou modal, tal é a lei deste acontecimento textual. Esse texto dita também a lei, a sua lei e a do outro enquanto leitor. E ditando a lei, se impõe também como texto de lei, texto da lei. A lei do gênero deste texto singular é a lei, a figura da lei que será também o centro invisível, o tema sem tema de *La folie du jour* ou, agora posso dizê-lo, de "uma narrativa?"

Mas essa lei, enquanto lei do gênero, não comanda apenas o gênero compreendido como categoria da arte ou da literatura. A lei do gênero comanda também, e também paradoxalmente, também impossivelmente, aquilo que envolve o gênero na geração, nas gerações, na genealogia, na degenerescência. Vocês já viram se anunciar, com todas as figuras desta autoregeneração degenerescente de uma narrativa, com aquela figura da lei que, como luz do dia, desafia a oposição entre a lei da natureza e a lei da história simbólica. O que acaba de ser apontado sobre a dupla invaginação quiasmática das bordas é o suficiente para a exclusão dessas complicações como sendo de pura forma, e formalizáveis no exterior do conteúdo. A questão do gênero literário não é uma questão formal: ela atravessa de uma ponta a outra o motivo da lei em geral, da geração, no sentido natural e simbólico; do nascimento, no sentido natural e simbólico; da diferença de geração, da diferença sexual entre gênero masculino e gênero feminino, do hímen entre os dois, de uma relação sem relação entre os dois, de uma identidade e de uma diferença entre o feminino e o masculino. A palavra *hímen* não aponta apenas para uma lógica paradoxal que se inscreve sem se formalizar sob esse nome; a palavra hímen refere-se também a tudo o que nos diz Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, em *L'absolut littéraire* (p. 276 especialmente) sobre a relação entre o gênero (*Gattung*) e o casamento, assim como toda a série: *gattieren* (misturar), *gatten* (unir-se), *Gatten/Gattin* (esposo/esposa).

Uma vez articulada com todo o discurso de Blanchot quanto ao neutro, a questão mais elíptica seria a seguinte: o que se encaixaria num gênero neutro? E num gênero cuja neutralidade não fosse *negativa* (nem ... nem) nem *dialética*, mas afirmativa, e *duplamente afirmativa* (sim, sim)?

Ainda por esse aspecto, devido à falta de tempo, mas também por razões mais essenciais que dizem respeito à estrutura do texto, devo extrair alguns fragmentos abstratos. Isso não acontece sem um suplemento de violência e de sofrimento.

Primeira palavra e palavra impossível de *La folie du jour*, "eu" se apresenta como *eu, um homem*. A lei gramatical não deixa dúvida nenhuma a esse respeito. A primeira frase, no masculino ("Eu não sou nem sábio nem ignorante"), não diz nada além de uma dupla negação com relação ao saber (nem... nem). Não tem portanto nenhuma *apresentação de si*. Mas a dupla negação abre passagem a uma dupla afirmação (sim, sim), que se liga ou se alia a ela mesma. Ao fazer aliança ou hímen com ela mesma, esta dupla

afirmação sem limite pronuncia um *sim* sem medida, excessivo, imenso: e um *sim* à vida e à morte.

Eu não sou nem sábio nem ignorante. Conheci alegrias. Isso é dizer muito pouco; eu vivo, e essa vida me dá o maior prazer. Agora, a morte? Quando eu morrer (talvez daqui a pouco), conhecerei um imenso prazer. Não falo da antevisão da morte, que é rarefeita e em geral desagradável. Sofrer embrutece. Mas essa é a verdade notável da qual estou certo: ao viver, experimento um prazer sem limite, e terei ao morrer uma satisfação sem limite.

Pois bem, sete parágrafos adiante, a sorte e a probabilidade de uma tal afirmação é atribuída à mulher. Ela retorna na mulher. Mais do que isso: não na mulher ou mesmo no feminino, no gênero feminino, na generalidade do gênero feminino, mas — por isso falei de sorte e probabilidade — "quase sempre" nas mulheres. São "quase sempre" as mulheres que dizem *sim, sim*. Para a vida ou para a morte. Esse "quase sempre" evita que se trate o feminino como uma potência geral e genérica, ele tem sua participação no acontecimento, na performance, no aleatório, no encontro. E é justamente a partir da experiência aleatória do encontro que "eu" falo aqui. Na passagem que vou citar, a expressão "os homens" intervém uma vez, a segunda, para nomear o gênero sexual, a diferença sexual (*aner, vir* — mas a diferença sexual não se passa entre uma espécie e um gênero), uma outra vez, a primeira, de forma indecisa para nomear tanto o gênero humano (nomeado em outra parte do texto como "espécie") quanto a diferença sexual.

Os homens gostariam de escapar da morte, *espécie* bizarra. E alguns gritam, morrer, morrer, porque eles gostariam de escapar da vida. "Que vida, eu me mato, eu me rendo." Isso é digno de pena e estranho, é um erro.

Contudo, eu encontrei *seres* que nunca disseram para a vida, cale-se, e jamais para a morte, vai-te daqui. Quase sempre as mulheres, belas criaturas. Os homens, o terror os cerca...¹⁰

O que já aconteceu nesses sete parágrafos? Quase sempre as mulheres, belas criaturas, dizem "eu". Acontece que — acaso, sorte, afirmação da sorte — isso não acontece sempre. Não há aqui lei natural ou simbólica, lei universal ou lei de um gênero. Quase sempre, somente, "quase sempre as mulheres" (vírgula de aposto), "belas criaturas". Em sua lógica muito calculada, a vírgula de aposto deixa aberta a

¹⁰ Grifos de Derrida.

possibilidade de pensar que essas mulheres, por um lado, não são belas, e depois, por outro lado, como acontece, são capazes de dizer *sim, sim* à vida e à morte, de não dizer *cala-te, vai-te daqui* à vida e à morte. A vírgula de aposto nos deixa pensar que elas são belas, mulheres e belas, essas criaturas, contanto que elas afirmem e a vida e a morte. A beleza, a beleza feminina desses "seres", estaria, portanto, em parte ligada a essa dupla afirmação.

Pois eu mesmo, que não "sou nem sábio nem ignorante", "ao viver, experimento um prazer sem limite, e terei ao morrer uma satisfação sem limite". Nessa pressuposição aleatória que liga a afirmação quase sempre às mulheres, e belas, é portanto mais do que provável que, quando digo *sim, sim*, eu seja mulher, e bela. Eu sou mulher, e bela. O sexo gramatical (ou até mesmo anatômico, em todo caso, o sexo submetido à lei da objetividade), o gênero masculino está então afetado pela afirmação de uma deriva aleatória que pode sempre torná-lo diferente. Haveria aí uma espécie de acoplamento secreto, um hímen irregular, um casal irregular, pois nada disso pode ser regido por uma lei objetiva, natural ou civil. O "quase sempre" é a marca deste hímen secreto ou irregular, deste acoplamento, que talvez também seja mistura de gêneros. Os gêneros passam uns pelos outros. E não nos será proibido acreditar que haja uma relação entre essa mistura de gêneros como loucura da diferença sexual e a mistura de gêneros literários.

"Eu" guarda então a sorte de ser mulher ou de mudar de sexo. A transexualidade me permite, de forma mais do que metafórica e transferencial, criar. "Eu" pode fazer nascer, e isso se inscreve entre muitos outros signos que não posso ressaltar aqui, devido ao fato de que, repetidamente, eu "dá à luz". Na retórica de *La folie du jour*, a expressão idiomática "dar à luz" é parte integrante de um jogo polissêmico e disseminado muito poderoso que não tentarei reproduzir aqui. Retenho disso apenas o sentido corrente e dominante no sentimento linguístico: dar à luz é fazer nascer, verbo cujo sujeito é quase sempre maternal, ou seja, geralmente feminino. No centro, muito próximo de um centro invisível, uma cena primitiva teria podido, se tivéssemos tempo, nos lembrar do *ponto de vista* de *La folie du jour* e de *Une Scène primitive*¹¹. É o que chamamos de "esquete".

"Eu" dá à luz. A quê? É, bem, precisamente a lei, ou mais estritamente, para começar, os representantes da lei, aqueles que detêm a autoridade, compreendendo-se aí

¹¹ Publicada inicialmente em separado, ou à parte (*in Première Livraison*, 1976), o texto assim intitulado encontra-se inscrito em *L'écriture du désastre* (1980, p. 117, cf. também pp. 176-177 e pp. 191-192).

também a autoridade do autor, o direito do autor. Eles detêm essa autoridade pelo simples fato de ter direito ao olhar, direito de ver, direito de ter tudo sob suas vistas. Este panóptico, esta sinopse, eles não exigem nada diferente, mas nada menos do que isso. Ora, eis aqui o paradoxo essencial: de onde e de quem retiram esse poder, seu poder-ver que lhes permite dispor de "mim"? Pois bem, de "mim", ou melhor, do sujeito que estiver submetido a eles. É o "eu" sem "eu" da voz narrativa, o eu "despojado" de si próprio, aquele que não tem lugar, é ele que os dá à luz, que cria esses homens de lei ao deixá-los ver o que os vê e não deveria olhá-los:

Eu gostava muito dos médicos, não me sentia diminuído por suas dúvidas. O tédio, era isso que sua autoridade aumentava de hora em hora. Não nos damos conta disso, mas eles são reis. Ao abrir a porta dos meus aposentos, eles diziam: "Tudo o que está aqui nos pertence. Eles se atiravam sobre os resquícios do meu pensamento: Isso é nosso. Eles pediam pela minha história: Fale, e ela colocava-se a serviço deles. Em suma, eu me despojei de mim mesmo. Eu distribuí a eles meu sangue, minha intimidade, eu emprestei a eles o universo, eu os dei à luz. Sob seus olhos nada impressionados, eu me tornava uma gota d'água, uma mancha de tinta. Eu me reduzia a eles próprios, eu passava inteiro sob suas vistas; e quando enfim, não tendo nada mais do que minha perfeita nulidade e não tendo mais nada para ser visto, eles paravam também de me olhar, muito irritados, eles se levantavam aos gritos: Pois bem, cadê o senhor? Onde o senhor se escondeu? É proibido se esconder, é um erro, etc."

A lei, o dia. Em geral, acreditamos poder opor a lei à afirmação, e especialmente à afirmação ilimitada, à imensidão do *sim, sim*. Frequentemente representamos a lei como a instância do limite do interdito, da obrigação que ata, como a negatividade de uma fronteira que não deve ser ultrapassada. Mas o traço mais forte e mais dividido de *La folie du jour* ou de *Un récit?* é o que relaciona o nascimento da lei, sua genealogia, sua criação, sua geração ou seu gênero, o próprio gênero da lei, ao processo da dupla afirmação. A desmedida do *sim, sim* não é estranha à gênese da lei. (Nem à gênese pura e simples, pois trata-se também — isso poderia ser demonstrado facilmente — de uma narrativa do Gênesis "à luz de sete dias" [p. 20]). A dupla afirmação não é estranha ao gênero e ao espírito da lei. Não há afirmação e, sobretudo, não há afirmação *dupla* sem que uma lei veja a luz do dia e que o dia torne-se direito. Essa é a loucura do dia, uma narrativa em sua verdade "notável", em sua verdade sem verdade.

Mas o feminino, o gênero quase geralmente afirmador — "quase sempre as mulheres" —, é também o gênero desta figura da lei, não só de seus representantes mas

da própria lei, que, ao longo de toda uma narrativa, faz par comigo, com o "eu" da voz narrativa.

A lei está no feminino.

Ela não é mulher (é apenas uma figura, uma "silhueta", e não um representante da lei), mas ela está no feminino, declinada no feminino; não somente como gênero gramatical na minha língua. Em outro ponto, Blanchot jogará com esse gênero *na* palavra e *na* mente. Não, ela é descrita como "elemento feminino", o que não significa uma pessoa feminina. E o "eu" afirmador, aquele da voz narrativa que dará à luz os representantes da lei, diz-se seduzido pela lei, seduzido sexualmente, a lei lhe dá prazer:

A verdade é que ela me dava prazer. Naquele meio superpovoado de homens ela era o único elemento feminino. Ela tinha me deixado tocar seu joelho uma vez: uma impressão bizarra. Eu declararei a ela: Eu não sou homem de me contentar com um joelho. Sua resposta: isso seria repugnante.

Ela lhe dá prazer e ele não queria contentar-se com um joelho que ela "permite que ele toque", esse contato com o joelho, como me apontou um aluno e amigo, Pierre-François Berger, podia bem lembrar a contiguidade, na palavra, e a flexão de um jo/elho (eu/nós), de um par jo/elho¹², do qual falaremos novamente logo mais.

O elemento feminino da lei, então, sempre atraiu: a mim, eu, ele, nós. A lei sempre atrai em suas rebarbas:

A lei me atraía... Para tentá-la, eu a chamava com doçura: "Aproximate, para que eu te veja cara a cara." (Eu queria, por um instante, chamá-la de lado). Chamado imprudente, o que eu teria feito se ela tivesse me respondido?

Talvez ele esteja submetido à lei, mas ele não foge diante dela, ele não se intimida, ele quer seduzir a lei que ele faz nascer; há aí a suspeita de incesto; e, sobretudo, esse é um dos traços mais fortes e mais singulares desta cena, ele amedronta a lei. Ele não inquieta apenas os representantes da lei, os homens de lei que são os médicos legistas e os "psicólogos" — que exigem dele sem sucesso uma narrativa organizada, um testemunho orientado pelo sentido da história, ordenado pela razão e pela unidade de um "eu penso" ou de uma *percepção originariamente sintética, que acompanha todas as*

¹² No original: je/nous. Jogo de palavras sonoro: Em francês genoux (joelho) - je/nous (eu/nós), ou seja, je-nous. Eu - nós. (N. do T.)

representações. Como aqui o "eu" não me acompanhava e não se acompanha sempre, ele amedronta os homens de lei, ele os persegue radicalmente e, a seu modo, ao lhes extrair sem luta a verdade exigida por eles e sem a qual eles nada são. Mas ele não amedronta apenas os homens de lei, ele amedronta a lei, diríamos até a própria lei, se ela não se mantivesse aqui como uma silhueta e um efeito de narrativa. E ainda por cima, essa lei na qual o "eu" põe medo não é outra que "eu", que o "eu", efeito de seu desejo, filho de sua afirmação, do gênero "eu" encerrado nesse par especular "comigo"¹³. Eles são inseparáveis (eu/nós e joelho¹⁴, eu/tu e eu/teto¹⁵) e ela lhe diz isso, mais uma vez como a verdade:

A verdade é que nós não podemos mais nos separar. Eu te seguirei por toda parte, viverei sob teu teto, teremos o mesmo sono.

A lei, cuja silhueta posta-se atrás de seus representantes, nós a vemos assustada por "mim", por "ele", ela se inclina e se declina a *eu/nós*¹⁶ diante de "mim", diante dele, seus joelhos marcando talvez a articulação do passo, a flexão do par e a diferença sexual, mas também a contiguidade sem contato do hímen e a "mistura de gêneros".

Atrás de suas costas, eu percebia a silhueta da lei. Não da lei que conhecemos, que é rigorosa e pouco agradável: essa era outra. Longe de me deixar ameaçar, era eu que parecia assustá-la. Ao acreditar nela, meu olhar era o raio e minhas mãos causa de perigo. Além disso, ela atribuía a mim ridiculamente todos os poderes, declarando-se perpetuamente de joelhos. Mas ela não me deixava perguntar nada e quando concedeu-me o direito de estar em todos os lugares, isso significava que eu não tinha espaço em lugar nenhum. Quando ela me punha abaixo das autoridades, isso queria dizer: você não está autorizado a nada.

"Eu não tinha espaço em lugar nenhum", ao mesmo tempo em que ela reconhecia o meu desejo de estar em todos os lugares. É assim também que Blanchot designa o não-lugar e a mobilidade tópica ou hipertópica da voz narrativa.

Com que joga a lei, uma lei desse gênero? Com que ela joga quando faz com que toquem seu joelho? Porque se *La folie du jour* faz pouco caso da lei, joga-a, joga com ela, é porque a lei também joga. A lei, em seu elemento feminino, é uma silhueta que brinca.

¹³ No original, avec "moi" = com "eu". (N. do T.)

¹⁴ je/nous e genou (N. do T.)

¹⁵ je/toi e je/toit (N. do T.)

¹⁶ je/nous (N. do T.)

De quê? De nascer, de nascer *como pessoa*. Ela joga sua geração e seu gênero, ela joga sua natureza e sua história, e ela faz pouco caso de uma narrativa. Ao fazer pouco caso ela narra; e nasce daquilo para o qual ela tornar-se-á lei. Ela nasce daí mesmo, pode-se dizer dessa aí mesmo, visto que seu gênero pode se inverter *na afirmação*; *ele* ou *ela* é a voz narrativa, *ele, ela, eu, nós*, o gênero neutro que se deixa atrair pela lei, que se sujeita e foge dela, de quem ela foge e ama, etc. Ela se deixa colocar em movimento, ela se deixa *citar* por ele quando, no meio de seu jogo, ela vem dizer, segundo um idioma que sua polissemia disseminada leva ao abismo, "eu vejo a luz":

Eis aqui um de seus jogos. [Ele acaba de lembrar que ela o "tinha deixado tocar seu joelho uma vez".] Ela me mostrava um pedaço do espaço, entre o alto da janela e o teto: "Você está lá", dizia ela. Eu via esse ponto com intensidade. "Você está aí?" Eu a contemplava com toda minha força. "E então?" Eu sentia saltar as cicatrizes do meu olhar, minha vista virava uma ferida, minha cabeça um buraco, um touro empalado. De repente, ela gritava: "Ah, eu vejo o dia, ah, Deus", etc. Eu protestava que esse jogo me cansava enormemente, mas ela estava insaciável da minha glória.

Ver a luz, para a lei, é sua loucura, aquilo que ela ama na loucura e na glória, a ilustração ensolarada, a luz do escritor, do autor que diz "eu", e que dá à luz a lei. Ele diz que ela é insaturável, insaciável de sua glória, ele que é também o autor da lei à qual ele se submete, ele que a cria, ele sua mãe que não sabe mais dizer "eu" e manter a memória. Eu sou a mãe da lei, eis a loucura de minha filha. É também a loucura do dia, porque o dia, a palavra "dia", em seu abismo disseminado, é a lei, a lei da lei. A loucura da minha filha é querer nascer — como pessoa. Enquanto ela permanece "silhueta", sombra, perfil, duplo, nunca vista de frente. Ele lhe teria dito, à lei, para "tentá-la": "Aproxima-te, para que eu te veja cara a cara."

Essa seria a "verdade notável", aquela que abre a loucura do dia — e que satisfaz, como a lei, como a loucura, a quem diz "eu" ou "eu/nós". É preciso estar atento a esta sintaxe da verdade. Ela, a lei, diz: "A verdade é que nós não podemos mais nos separar. Eu te seguirei por toda parte, viverei sob teu teto..." Ele: "A verdade é que ela me dava prazer...", ela, a lei, mas também a verdade é sempre o tema principal de suas frases. Não podemos pensá-la sem a loucura da lei.

Eu me deixei comandar pela lei de nosso colóquio, pela convenção de nosso tema, a saber, o gênero, a lei do gênero. Essa lei, articulada como um eu/nós mais ou menos autônomo em seus movimentos, assinalou para nós lugares e limites. O processo que pude tentar conduzir a partir dessa lei, ela também o regulamentou, para a confirmação de sua própria glória. Mas é também a nossa glória que ela deseja insaciavelmente. Submisso ao tema de nosso colóquio, bem como à sua lei, esmиеcei *Un récit, La folie du jour*. Isolei um tipo, se não um gênero de leitura, numa série de inúmeros trajetos ou percursos possíveis. O princípio gerador desses percursos, começos e recomeços em todos os sentidos, eu o indiquei: de um certo ponto de vista. Fora isso, segundo outros temas, outros colóquios, outros eu/nós agrupados num lugar, poderíamos ter seguido outros trajetos.

Ainda assim, não poderia chegar — isso seria loucura — a qualquer conclusão no que diz respeito a esse colóquio. Eu não poderia descrever o que exatamente aconteceu aqui nessa cena, em meu discurso ou em minha narrativa. O que ficou talvez evidente, no tempo de um piscar de olhos, é uma loucura da lei — e, portanto, da ordem, da razão, do sentido, do dia:

Mas com frequência [diz "eu"] eu morreria sem nada dizer. No fim, fiquei convencido de que eu estava cara a cara com a loucura do dia; essa era a verdade: a luz tornava-se insana, a claridade perdera todo bom senso; ela me arrebatava desarrazoadamente, sem regra, sem motivo. Esta descoberta foi um ataque durante minha vida.

Eu sou mulher, e bela, minha filha, a lei, é louca por mim. Eu reflito minha filha. Minha filha está louca por mim, é a lei.

A lei é louca, ela está louca por "mim". E através da loucura desse dia, ela me observa. Vejam, esse terá sido meu autorretrato do gênero.

A lei é louca. A lei é loucura, a loucura, mas a loucura não é o predicado da lei. Não há loucura sem lei, só se pode pensar a loucura a partir de sua relação com a lei. É a lei, é uma loucura, a lei.

Há aí um traço geral: a loucura da lei louca por mim, o dia apaixonado louco por mim, a silhueta de minha filha louca por mim, sua mãe, etc. Mas esse traço geral, *Un récit?* sem narrativa que carrega e desvia seus títulos, *La folie du jour* não é nem um pouco exemplar. De forma alguma. Não é o exemplo de um todo geral e genérico. De forma alguma. Do todo — que começa por terminar e não termina por começar a partir de si,

do todo que resta na borda sem borda de si mesmo, do todo maior e menor que tudo e nada, *Un récit?* não terá sido exemplar. Mas sim contra-exemplar de tudo.

Desde sempre o gênero em todos os gêneros ocupou o lugar de princípio da ordem: semelhança, analogia, identidade e diferença, classificação taxonômica, ordenamento e árvore genealógica, ordem da razão, ordem das razões, sentido do sentido, verdade da verdade, luz natural e sentido da história. Ora, o exame de *Un récit?* jogou luz sobre a loucura do gênero. Ela (o) deu à luz no sentido mais ofuscante, mais cegante da palavra. E na escrita de *Un récit?*, na literatura, praticando satiricamente todos os gêneros, exaurindo-os sem jamais deixá-los saturar por um catálogo dos gêneros, ela põe para girar a *rosa dos gêneros* de Petersen como um sol louco. E ela não o faz apenas na literatura, pois ao despir as bordas que separam modo e gênero, ela também transbordou e dividiu os limites entre a literatura e seus outros.

Pois bem, isso é tudo, é apenas o que, aqui, de joelhos, "eu", dizem eles, nas rebarbas da literatura, vejo. Em suma, a lei. É o que "eu" vê e que "eu" diz que eu vejo numa narrativa onde eu/nós somos.

Referências

BLANCHOT, Maurice. **La folie du jour**. Paris: Gallimard, 1973.

GENETTE, Gérard. Genres, 'types', modes. **Poétique**, 32 (nov. 1977), p. 389–421.

_____. **Introduction à l'architexte**. Paris: Éditions du Seuil, 1979.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. **L'Absolu littéraire**. Théorie de la littérature du romantisme allemand. Paris: Seuil, 1978.

Recebido em: 23 de junho de 2019.

Aprovado em: 12 de setembro de 2019.

percepção de los residentes del municipio. Los procedimientos metodológicos incluyeron entrevistas con historiadores, geógrafos y antiguos residentes, cuestionarios con 157 estudiantes de edades comprendidas entre los 14 y los 17 años, y consultar las noticias publicadas por los principales medios periodísticos de la región. Fue posible observar el uso del Obelisco, en su fundación, como un medio para perpetuar el poder y la memoria de sus creadores, siendo visto hoy como un símbolo de identidad de la sociedad Peabiru. Sin embargo, los jóvenes que participaron en la encuesta no sienten esta conexión con el monumento. Por lo tanto, observamos la necesidad de problematizar la historia del Obelisco para que no excluya ciertos grupos para otros, y para difundir los resultados entre los jóvenes, relacionándolos con sus experiencias.

Palabras-clave: Monumento. Identidad. Memoria. Peabiru.

Introdução

Localizado na Praça Eleutério Galdino de Andrade, no centro de Peabiru, Paraná, o Obelisco foi inaugurado em 1956, e é um dos marcos mais conhecidos do município, considerado um monumento “único na região da Comcam” (TRIBUNA DO INTERIOR, 2015). Levando em conta tais características da referida estrutura, este trabalho objetiva identificar e analisar as narrativas que constituem sua história, enfatizando os acontecimentos desta que, de alguma forma, assinalaram a memória coletiva da sociedade peabiruense, no intuito de compreender os valores expressos pelo monumento desde a sua fundação até os dias atuais. Assim, buscamos contribuir para a produção de material acerca do Obelisco, contemplando as transformações por ele passadas e aumentando a compreensão sobre as (res)significações que a estrutura possui no presente para os municípios.

O Obelisco é um monólito de concreto, revestido de placas de granito, com quase dez metros de altura, de base quadrangular, que se alonga e afunila, até formar uma pirâmide em sua ponta (Imagem 1). Possui em sua base cinco placas de bronze: a primeira registra uma homenagem do prefeito Silvino Lopes à “laboriosa população de Peabiru”; a segunda apresenta um poema homenageando o município, “esta jóia encravada no oeste do Paraná”, e alguns nomes de destaque, como os governadores Interventor Manoel Ribas¹ e Bento Munhoz da Rocha Neto², e os engenheiros Sady Silva e Antônio Batista Ribas³; a terceira menciona a data de criação do município – 14 de dezembro de 1951 – e de sua instalação – 14 de dezembro de 1952 –, viabilizada pelo governador Bento Munhoz da Rocha Neto, bem como especifica a composição da

¹ Manoel Ribas governou o Estado do Paraná entre os anos de 1932 a 1945, como interventor (1932-1934 e 1937-1945) e governador (1935-1937).

² Bento Munhoz da Rocha Neto foi governador do Estado do Paraná a partir de 1951, permanecendo no cargo até 1955, quando renunciou ao mandato para concorrer à vice-presidência da República.

³ Sady Silva e Antônio Batista Ribas foram engenheiros responsáveis pelo planejamento urbano de Peabiru.

primeira legislatura da Câmara Municipal de Peabiru e a fundação de sua comarca, em 31 de maio de 1954; a quarta registra a inauguração do Jardim Visconde de Guarapuava, nome que foi alterado em 1977 pelo prefeito Jorge da Silva Pinto⁴ para Praça Eleutério Galdino de Andrade⁵, acontecimento indicado pela quinta placa do monumento.

Imagem 1: Obelisco e suas placas de bronze.



Fonte: Acervo pessoal (2018).

O termo monumento, segundo Le Goff (2006, p. 535), vem do latim *monumentum*, do verbo *monere*, que significa, “fazer lembrar”, caracterizando “um sinal do passado”. É tudo aquilo “que for edificado por uma comunidade de indivíduos para rememorar ou fazer que outras gerações de pessoas rememorem acontecimentos, sacrifícios, ritos ou crenças” (CHOAY, 2006, p. 18), com o objetivo de formar e preservar a identidade da sociedade em questão. Desde a Antiguidade, é comum a criação de monumentos para expressar vitórias e conquistas bélicas, homenagens a homens e mulheres de destaque, expansões territoriais, pontos de referência, entre outras funções, que procuram projetar acontecimentos passados, mas também pretendem exprimir e modelar a memória das civilizações (RAMOS, 2017).

⁴ Jorge da Silva Pinto foi o sétimo prefeito de Peabiru, entre os anos de 1977 e 1982.

⁵ Eleutério Galdino de Andrade foi o segundo prefeito de Peabiru, exercendo seu primeiro mandato entre 1956 e 1960 e, o segundo, entre 1965 e 1969.

Este papel do monumento foi perdendo gradativamente a importância nas sociedades ocidentais, que passaram a atribuir valor arqueológico e estético ao objeto, principalmente a partir do século XVII, quando o termo passou a denotar “o poder, a grandeza, a beleza: cabe-lhe, explicitamente, afirmar os grandes desígnios públicos, promover estilos, falar a sensibilidade estética” (CHOAY, 2006, p. 19). Tal mudança de significado teve como um de seus fatores o destaque recebido pela arte desde o Renascimento, compreendendo a construção pela sua estética e técnica de edificação, e não pela memória a que remete. Além disso, podemos citar a invenção da tipografia, que passou a atuar como uma memória artificial, registrando os acontecimentos de forma que fosse desnecessário lembrá-los a todo momento, o que transferiu a função de “portador da memória” do monumento para a escrita (CHOAY, 2006). Ainda, no século XIX, surgiu a preocupação de preservar monumentos que representassem a história dos Estados-nação, no intuito de solidificar um sentimento de identidade nacional, garantindo “a manutenção de bens que simbolizavam a força de instituições vigentes e dos grupos favorecidos, consagrando relações de poder” (NAGABE, 2012).

A mudança de tratamento dos monumentos contribuiu para o status de documento que esses bens culturais assumiram, a partir do século XX, mediante os critérios de seleção e da formação de conjuntos expositivos, constituindo “discursos de memória” (OLIVEIRA, 2012). Com isso, despontou o conceito de “monumento histórico”: objetos escolhidos *a posteriori* por poderes governamentais ou por historiadores e que se inserem “em um lugar imutável e definitivo num conjunto objetivado e fixado pelo saber” (CHOAY, 2006, p. 27), levando à necessidade de preservar esses patrimônios. Em 1931, foi realizado o I Congresso Internacional de Arquitetos e Técnicos de Monumentos Históricos, em que foi escrita a carta patrimonial de Atenas, determinando os critérios de preservação dos monumentos históricos e a recomendação que “se mantenha uma utilização dos monumentos, que assegure uma continuidade de sua vida, destinando-os sempre a finalidades que seu caráter histórico ou artístico” (IPHAN, 2015a). Porém, somente países europeus participaram do evento, quadro que mudou no II Congresso, realizado em Veneza, no ano de 1964, em que participaram Tunísia, México e Peru, e mais ainda em 1979, com 80 países assinando a Convenção do Patrimônio Mundial. Com isso, os bens patrimoniais passaram por uma expansão tripla: tipológica, com os novos objetos que são incluídos ao seu campo; cronológica, não mais

limitados somente a edifícios de criação anterior ao século XIX; e geográfica, deslocando-se do continente europeu para os demais países (CHOAY, 2006).

No Brasil, até a primeira metade do século XX, os critérios de seleção de patrimônio histórico e artístico ainda eram pautados nos “fatos ditos excepcionais e personagens ilustres” (MARTINS, 2017), como demonstra o Decreto-lei nº 25, de 1937, que impõe, como método para seleção de patrimônio a ser preservado, que “seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico” (IPHAN, 2015b). Martins (2017, p. 291) pondera que “nessa etapa inicial, o monumento arquitetônico e a documentação impressa oficial figuraram como fontes quase exclusivas de nosso patrimônio cultural”.

As novas realidades que despontaram no fim da década de 1960, marcada por revoltas, contestações, ditaduras, violações dos direitos humanos e reivindicações dos movimentos feministas, apontaram para a necessidade de patrimônios que representassem a diversidade de identidades que ganhavam espaço. Na década de 1980, houve a indispensabilidade de expandir o campo do patrimônio, englobando “sinais e ruídos de histórias silenciadas, minorias emudecidas, espaços de trabalho alijados, cultos religiosos ignorados, práticas sociais em extinção” (MARTINS, 2017, p. 292), o que diversificou os objetos, ampliando o conceito de “patrimônio histórico e artístico” para “patrimônio cultural”. O artigo 216 da Constituição Federal de 1988 declara que “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988), produzindo um “consenso em favor de sua conservação e de sua proteção, que são oficialmente defendidos em nome dos valores científicos, estéticos, memoriais, sociais e urbanos, representados por esse patrimônio nas sociedades” (CHOAY, 2006, p. 17). Com isso, o patrimônio cultural passou a ser uma representação da pluralidade de identidades que constituem a sociedade brasileira.

Essas identidades podem ser definidas como “a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros” (POLLAK, 1992, p. 204). Por meio dessa perspectiva, é possível perceber que os monumentos, que são subjetivos,

trazem em si a imagem e os valores que as sociedades que os fundaram desejam passar para a posteridade, como identidades próprias. Assim, identidade e memória estão profundamente ligadas, pois são as lembranças, perpetuadas pelo monumento, que formam as bases para respondermos as perguntas sobre nossa origem, o que fazemos aqui, o porquê de determinadas atitudes acontecerem, entre outras, que dizem quem somos (CUNHA; RAMIRO, 2018).

Desta forma, a memória consiste em “um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (POLLAK, 1992, p. 204). As memórias particulares são formadas mediante o contato dos indivíduos com os diversos contextos sociais dos quais são integrantes. Para que determinada lembrança seja resgatada, não basta testemunhos materiais e sensíveis, sendo indispensável que o sujeito faça parte de um grupo estabelecido no qual se identifica, com pensamentos em comum em determinados aspectos, permanecendo em familiaridade com ele (HALBWACHS, 2013). Com isso “a memória deixa de ter apenas a dimensão individual, tendo em vista que as memórias de um sujeito nunca são apenas suas ao passo que nenhuma lembrança pode coexistir isolada de um grupo social” (SILVA, 2016, p. 247). Por fim, a memória se ressignifica, não está fixa no passado, mas é capaz de se transformar, no presente, de acordo com as relações sociais e o vínculo que o sujeito possui com o meio no qual está inserido (CUNHA; RAMIRO, 2018). Com essas mudanças, novos valores são produzidos, alterando a imagem do monumento e do corpo social no qual faz parte.

A partir dessas compreensões, para o desenvolvimento da pesquisa, realizamos observação *in loco* do monumento, onde o fotografamos, buscando registrar seu estado de conservação e sua disposição na praça, e examinamos suas placas, procurando registros que fossem atinentes ao trabalho e possíveis nomes para realizarmos entrevistas. Reunimos documentação escrita e fotográfica, além de notícias vinculadas ao Jornal Tribuna do Interior, Folha de Londrina e a mídia *online* Boca Santa, veículos informativos da região. Foram realizadas entrevistas com historiadores, geógrafos e moradores de longa data do município de Peabiru, cujos resultados foram comparados aos de 157 questionários aplicados a alunos do Ensino Médio do Colégio Estadual Olavo Bilac. Por meio da análise do material obtido, buscamos pensar e problematizar a história do Obelisco e, com isso, compreender os valores por ele transmitidos.

Este artigo se apresenta relevante diante da importância que o Obelisco possui como portador da memória histórica e cultural de Peabiru. Seus valores e intencionalidades se ressignificam, de acordo com a época e as relações sociais do meio. No entanto, embora o monumento passe por essas ressignificações e não expresse, necessariamente, o mesmo sentido de seis décadas atrás aos moradores, seu caráter de símbolo peabiruense continua vigente em grande parte dentro da comunidade. Desse modo, objetivamos compreender os valores expressos pelo monumento e suas (res)significações, através da identificação e análise de sua história, contribuindo para a produção histórica a respeito do objeto e do município.

Percepções dos moradores sobre o Obelisco na história

Pouco foi pesquisado e publicado sobre a história do Obelisco, talvez pelo fato de não existirem documentos escritos relacionados a ele em abundância, sendo a maior fonte de informação disponível sobre este monumento vinda da oralidade e de fotos, além das placas comemorativas postas em sua base. Os habitantes ainda vivos que presenciaram a construção são escassos, o que gerou uma grande perda para a historiografia não só de nosso objeto, mas também do município de Peabiru. Para suprir essa necessidade, selecionamos para entrevistas alguns moradores que presenciaram a construção do Obelisco ou migraram para o município em época próxima à década de 1950, além de historiadores e geógrafos da região, no intuito de reconstruir, por meio das diversas representações⁶ apresentadas nos relatos, as histórias sobre o monumento. Após análise do material coletado nas entrevistas, dividimos seu conteúdo em cinco tópicos temáticos, apontando suas contraposições aparentes, de modo a enriquecer o trabalho.

A origem maçônica do Obelisco

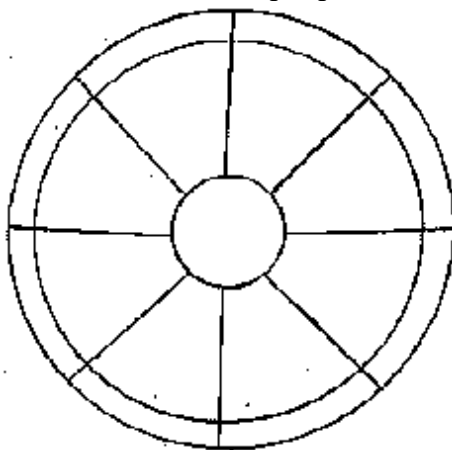
A primeira história do Obelisco que coletamos vincula a origem do Obelisco à Maçonaria. Segundo Márcio Pimentel⁷ (2018) e Maria de Lourdes Pimentel⁸ (2018), o

⁶ O conceito de representação, segundo Roger Chartier, “produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira de estar no mundo” (2002, p. 23). A representação é o modo como os indivíduos, grupos ou sociedades expressam, imaterial ou materialmente, uma forma particular de interpretar algum aspecto das circunstâncias nas quais estão inseridos.

⁷ Márcio Pimentel nasceu em Peabiru em 1975, onde habita desde então. É formado em Teologia e, atualmente, atua como músico (tecladista) em eventos da região.

símbolo vem de uma lenda egípcia, sendo incorporado à cidade, em 1956, pela maçonaria. O casal relatou que o monumento está ligado ao mito de Osíris, que teve seu corpo partido em 14 pedaços, sendo estes espalhados pelo Egito por seu irmão, Set. Ísis, esposa do deus esquartejado, saiu em busca dos fragmentos para realizar um enterro digno, porém não encontrou a última parte, o pênis. Para substituí-lo, a deusa criou um obelisco, que posteriormente passou a ser adorado como símbolo de fertilidade, não só no Egito, mas também no Oriente Médio, com diversas referências na Bíblia, relacionadas aos postes de Baal e de Aserá. Sobre isso, Márcio Pimentel (2018) argumenta: “tanto é que esse símbolo, eles colocavam dentro de um círculo, com oito raios, simbolizando os oito olhos dele, ou os raios de sol”. O símbolo ao qual o entrevistado se refere (Figura 1), pode ser observado na praça de Peabiru (Figura 2) e na Praça de São Pedro, no Vaticano (Figura 3). Uma possível interpretação alternativa para tal ocorrência seria que, ao construir a praça, seu arquiteto teria se inspirado no modelo da praça católica.

Figura 1: Roda de oito etapas para iluminação



Fonte: Blog Cristianismo Aberto (2018).

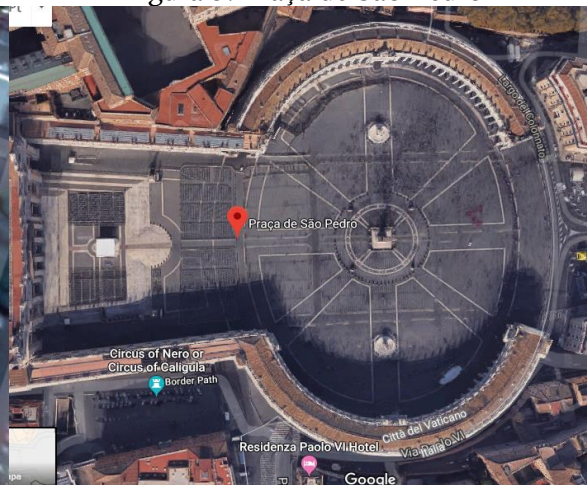
⁸ Maria de Lourdes Alves Bassi Pimentel nasceu em Peabiru, em 1969. É geógrafa, com especialização em Planejamento Geo-ambiental, e atua como professora no Colégio Estadual Olavo Bilac, instalado no mesmo município.

Figura 2: Praça Central de Peabiru



Fonte: Google Maps (2018).

Figura 3: Praça de São Pedro



Fonte: Google Maps (2018).

Maria de Lourdes Pimentel (2018) pondera que “a maçonaria aqui é muito forte, ela já fez 60 anos [...] ao mesmo tempo que ele [o Obelisco] tem uma mística religiosa, ele tem também uma mística totalmente fora da cristandade”. Ela nos conta que os antigos moradores tinham medo de passar pelo centro da praça, pois perdiam a noção de direção. Por fim, argumenta “por que lá no passado alguém [iria] pensar ‘por que construir um obelisco? Por que oito raios? Por que dentro de um círculo?, né?”, e conclui com ressalva: “não existe a comprovação, mas também não existe o descarte, né?”.

Enfim, não foi possível confirmar tal teoria, devido ao caráter discreto que a ordem maçônica possui. No entanto, embora a narrativa seja de difícil comprovação, sua relevância social não é comprometida. Essas narrativas, que podem ser caracterizadas como “tradições inventadas”, e “visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado” (HOBSBAWM, 2008, p. 9), indicam as significações, crenças e relações de poder das sociedades de onde são provenientes. Deste modo, estes relatos podem possuir importantes significados e reverberações históricas e sociais.

Narrativa difundida oficialmente

A colonização de Peabiru começou no início do século XX, mas alcançou seu ápice na década de 1940, quando as queimadas e derrubadas passaram a ser realizadas

em grande escala. Houve grande procura por lotes de terra na região, devido à qualidade do solo (latossolo roxo), além dos ótimos preços das propriedades (SANTOS et al, 2002). Segundo o professor Luiz Bassi⁹ (2018), em entrevista concedida a esta pesquisa, “Peabiru [...] era o maior município do Paraná... Umuarama, Cruzeiro do Oeste, Terra Boa, Cianorte, Barbosa Ferraz, Engenheiro Beltrão [...] tudo eles pertenciam aqui”. Devido à fertilidade do solo, propício ao plantio de café, o entrevistado Arléto Rocha¹⁰ (2018) conta que “Peabiru era o ‘Eldorado’ [...] na década de 50, as pessoas se aportavam vindo do interior de São Paulo, iam até Londrina, e em Londrina falavam ‘vai lá em Peabiru que lá é terra de progresso’”, o que levou a cidade a ter, aproximadamente, de 37.500 habitantes, como afirma Espedito Ferreira¹¹ (2018). Edio Bassi¹² (2018), que está em Peabiru desde a década de sua fundação, comenta que “Peabiru era próspero, lugar de referência, melhor que Campo Mourão [...] era a cidade da vez”.

Diante deste vasto território, após a emancipação do município em 14 de dezembro de 1952, Silvino Lopes de Oliveira¹³ projetou a construção do Obelisco, inspirado no monumento homônimo inaugurado em 1953, em Curitiba. O historiador Jair Elias Santos Junior¹⁴ (2018), em entrevista, conta que havia uma “ligação muito íntima” entre o governador Bento Munhoz da Rocha Neto e o prefeito de Peabiru, de forma que este, “vendo a construção do obelisco lá no centro cívico, [...] se inspirou em fazer um obelisco também em Peabiru”, já que a cidade possuía “uma simpatia muito

⁹ Luiz Bassi, conhecido como “Professor Luizinho”, nasceu em 1941, se estabelecendo em Peabiru na década de 1950. Foi secretário geral de três prefeitos: Lary Razzolini (1969-1973), Jorge da Silva Pinto (1977-1982) e João de Bitencourt (1997-2000). Ganhou destaque no município como narrador de jogos de futebol e avisos diários no autofalante da Igreja Católica. Além disso, foi professor de Matemática entre 1965 e 1995, e coautor de dois livros sobre a história de Peabiru: “História de Famílias de Peabiru – PR” (2012) e “O cara da rua: histórias das ruas, praças e outros logradouros públicos de Peabiru – PR” (2012). Faleceu em julho de 2019, com 77 anos.

¹⁰ Arléto Rocha nasceu em 1974, filho de Elvino Pereira da Rocha, considerado um dos pioneiros de Peabiru. Possui graduação em História e em Geografia. É mestre em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Atualmente, é diretor da divisão de cultura do município de Peabiru, além de poeta e escritor. É conhecido pelos projetos desenvolvidos, principalmente relacionados ao turismo, com os Caminhos de Peabiru.

¹¹ Espedito Ferreira é o autor do Hino ao município de Peabiru. Foi professor de História no Colégio Estadual Olavo Bilac e membro do primeiro conjunto musical de Peabiru, “Os Magnos”.

¹² Edio Bassi é morador de Peabiru desde a década de sua fundação, chegando com sua família, ainda criança, em 1951.

¹³ Silvino Lopes de Oliveira foi o primeiro prefeito de Peabiru, exercendo mandato entre 1952 e 1956. Em 2016, recebeu, *post-mortem*, a “Ordem do Mérito Caminhos de Peabiru”, a mais alta condecoração municipal, em comemoração ao centenário de seu nascimento. Faleceu em 2002.

¹⁴ Jair Elias Santos Junior é graduado em História, autor de diversos livros sobre a história do município de Campo Mourão. Foi diretor da divisão de cultura em Peabiru entre 2015 e 2016. É membro do Instituto Histórico e Geográfico do Paraná, com sede em Curitiba (PR), e da Academia Mourãoense de Letras, em Campo Mourão (PR).

grande por parte do Bento”. O granito, material que reveste ambos os monumentos, segundo Santos Junior (2018) “são pedras características de Curitiba [...] porque aquele estilo de pedra predomina bastante na região”. Testemunha da construção, Edio Bassi (2018) diz que “ele chegou num caminhãozinho, ele chegou desmontado, né? Em blocos... e esse caminhãozinho era da marca [...] Nash”.

Ainda, somente os nomes das autoridades são registrados, silenciando a participação histórica de outros sujeitos que, de alguma forma contribuíram para sua criação. Se por um lado sabemos quem foram os engenheiros que projetaram o município, não sabemos quem foram os homens e mulheres que assentaram cada tijolo. Nenhum dos entrevistados soube apontar quem foram os trabalhadores que levantaram o Obelisco e montaram os blocos que chegaram naquele caminhãozinho. O monumento, em sua criação, apresenta uma história específica do município: a das elites.

Nas entrevistas, observamos que alguns atribuem a construção do monumento ao segundo prefeito da cidade, Eleutério Galdino de Andrade, fato esse destacado pelo jornal Tribuna do Interior, em reportagem publicada em 26 de julho de 2015. Porém, a menor placa de bronze da estrutura contradiz tal hipótese, com a frase “À laboriosa população de Peabiru sincera (sic) homenagem de Silvino Lopes de Oliveira”, apontando para o real fundador, além de fotos que apresentam a inauguração do monumento (Imagem 2). Santos Junior (2018) alega que, após assumir o cargo, Eleutério, que era da oposição, planejou e construiu a praça, em 14 de dezembro de 1957, colocando no Obelisco uma placa maior, o que pode explicar a confusão dos relatos.

Imagem 2: Silvino Lopes de Oliveira junto ao Obelisco



Fonte: Acervo do Museu Municipal Caminhos de Peabiru (2018).

Com isso, percebemos que o Obelisco, em sua fundação, buscou expressar o vínculo entre a Peabiru em ascensão e a capital paranaense, Curitiba, ambicionando perpetuar os nomes dos administradores do município, por meio da imponência do objeto e de suas placas de bronze. Eleutério colocar uma placa maior com seu nome, que aponta para a inauguração da praça, indica como o monumento pode ser instrumentalizado como um símbolo de poder, que expressa a autoridade e o controle daqueles que foram capazes de construí-lo. Seja Silvino ou Eleutério, os nomes estão gravados na memória da população peabiruense como os responsáveis pela construção do Obelisco. Assim, inferimos que a construção do monumento, na década de 1950, tem relação com o desejo de criar um símbolo que imortalizasse seus idealizadores, seja por meio de sua imponência, com quase dez metros, ou mediante a fixação das placas de bronze, que celebrava os nomes das autoridades políticas da época, enquanto destinava ao limbo os nomes de outros agentes participantes nesse processo histórico.

O Obelisco na vivência dos peabiruenses: a televisão na praça

Na década de 1970, aconteciam reuniões na praça que concentravam grande parte da população peabiruense, história que aparece na maioria das entrevistas. Foi instalado na praça um ou dois (a depender do relato) televisores, que transmitiam a programação gratuitamente para a população. Edio Bassi (2018) nos conta que “passava a novela [...] Irmãos Coragem e a Copa de 70. Então, era uma febre aquilo ali, rapaz, vivia cheio de gente [...] vinha caminhão do sítio para assistir a Copa na praça”. Quem ligava o(s) aparelhos(s) era Orlando Bassi, funcionário público, pai de Luiz Bassi, entrevistado para esta pesquisa. Houve divergência entre os entrevistados quanto à posição dos monitores: Ferreira (2018) afirma que foram penduradas duas televisões no próprio Obelisco, Pimentel (2018) nos diz ter sido instalado o aparelho em volta do monumento, no meio da praça, e Manoel Costa¹⁵ (2018) conta: “eu cheguei a ver uma TV no canto da praça, e essa TV, ela tinha [...] propaganda das lojas da cidade”.

Por fim, em 1977, a praça teve seu nome alterado de Visconde de Guarapuava para Eleutério Galdino de Andrade, numa homenagem ao seu fundador, como nos conta

¹⁵ Manoel Costa é professor de História e diretor do Colégio Estadual Olavo Bilac, em Peabiru. Habita o município desde 1966, ano em que nasceu.

Luiz Bassi (2018), contemporâneo do homenageado: “conheci muito o Eleutério e acho justo”. Desses eventos é importante destacar como a praça central se configurou como local de reunião da população, com o Obelisco servindo de ponto de referência, presente em um momento que marcou o imaginário da população. Como ponto central dessas festas, o monumento está presente na memória coletiva dos cidadãos, participando de sua história e identidade.

O vínculo afetivo dos moradores com o monumento: a revolta de 2003

O Obelisco passou por duas pinturas de restauração, como aponta Ferreira (2018): em 1993, com a cor creme (Imagem 3) e, em 2003, verde (Imagem 4). A primeira não gerou polêmicas, já que a ação não alterou, significativamente, a aparência do monumento. Contudo, a segunda levantou discussões na câmara dos vereadores (SAUER, 2003), além de repercutir nos principais meios de comunicação da região, entre eles o Jornal Folha de Londrina e a mídia *online* Boca Santa. Manoel Costa (2018) expressa sobre o tema: “eu achei um desrespeito, ninguém tem o direito de ir lá pintar da cor do seu time”, o que foi também ironizado por Sexugi¹⁶ (2008) no *blog* “El Peabiruta”: “Tenho pra mim que o prefeito Eleutério Galdino de Andrade [...] só pode ter sido palmeirense. Digo isso porque o jardim central da cidade, volta e meia, faz alusão ao time alviverde: em 2003, o obelisco foi pintado de verde!”. Na época, o secretário geral da prefeitura, Sérgio Izelli, rebateu as críticas, afirmando que “o obelisco estava encardido e passava despercebido, mas chamou a atenção com a pintura nova. Algumas pessoas gostaram, outras não”, e justificou a cor verde como sendo a predominante na bandeira do município (SAUER, 2003a).

¹⁶ Fábio Alexandre Sexugi é mestre em Sociedade e Desenvolvimento pela Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR). Foi secretário municipal de Educação em Peabiru entre 2013 e 2015 e, atualmente, é vereador no mesmo município, exercendo mandato entre 2017 e 2020.

Imagem 3: Obelisco pintado em 1993



Fonte: Acervo de Espedito Ferreira (2018).

Imagem 4: Obelisco pintado em 2003



Fonte: Mídia Boca Santa (2018).

Essas manifestações de indignação podem indicar um apreço da população pelo monumento. Quando o vereador Wilson de Carvalho¹⁷ diz que “vamos passar vergonha na festa de agosto” (SAUER, 2003b) por causa da cor verde, é possível relacionar à concepção de que o Obelisco não é só um objeto decorativo que foi pintado, mas parte da identidade peabiruense e, devido a isso, gerou a comoção expressa nas entrevistas. Santos Junior (2018) pondera: “uma coisa que me chamou bastante atenção nesse monumento é que a população tem uma afeição muito grande por ele [...] Acaba sendo um símbolo deles com referência à cidade”. Como consequência da indignação da população, pouco tempo depois a pintura foi removida.

O Obelisco enquanto símbolo da identidade peabiruense

Mesmo hoje, o Obelisco continua a expressar valores na sociedade peabiruense, perceptível por meio das entrevistas, nas quais os discursos o apontam como “um marco de referência de identidade” (PIMENTEL M., 2018) que faz parte da cidade, e consequentemente da população: “ele representa a nossa identidade sim, ele é um marco para a nossa cidade” (COSTA, 2018). Essa percepção é visível em duas das obras

¹⁷ Wilson de Carvalho foi vereador de Peabiru por oito mandatos: 1973-1976, 1983-1988, 1989-1992, 1993-1996, 1997-2000, 2001-2004, 2005-2008 e 2013-2016.

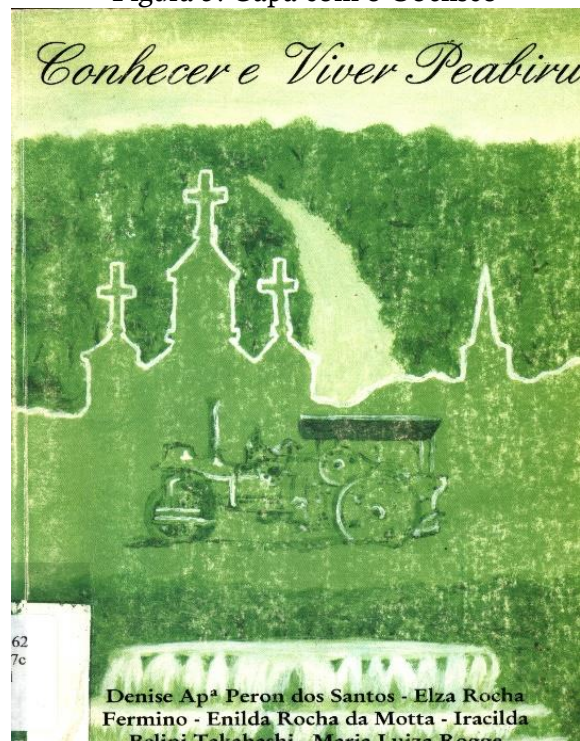
publicadas sobre a história de Peabiru (Figuras 4 e 5), nas quais o objeto aparece junto a outros elementos identitários do município, reforçando a imagem que o monumento passa à população. Arléto Rocha (2018) observa que “os monumentos marcam a identidade da pessoa [...] são a nossa identidade [...] tanto que, no símbolo, a gente tenta colocar a Maria Fumaça, a Igreja, o Obelisco”.

Figura 4: Capa com Obelisco



Fonte: Livro Histórias de Famílias (2012).

Figura 5: Capa com o Obelisco



Fonte: Livro Conhecer e viver Peabiru (2002).

Talvez essa afeição ao monumento não seja nitidamente perceptível nos habitantes do município, já que o objeto faz parte de seu cotidiano sempre presente, o que pode ter gerado uma naturalização da e na paisagem urbana. Contudo, quando há eventos na cidade frequentados por indivíduos de outras localidades que já viveram em Peabiru, bem como atuais moradores, é comum vê-los tirar fotos junto à estrutura (Imagem 5). Sobre isso, Costa (2018) diz que “até as pessoas, assim, mais antigas e que já não moram mais aqui em Peabiru, e às vezes eles vêm aqui [...] esse pessoal se reúne em torno do Obelisco e tira foto”.

Imagem 5: Turistas e moradores em frente ao Obelisco



Fonte: Acervo pessoal (2018).

Além de um símbolo identitário, Ferreira (2018) destaca o monumento como uma forma de representação da manutenção de poder, desde os cargos simples aos de prestígio elevado. O historiador explica que “o espírito de manutenção, de se manter no cargo, ele vem até hoje, e isso é um espírito ditatorial, é um espírito até absolutista [...] eu acho que até certo ponto a grande maioria tem esse pensamento”. Quando questionado se tal afirmação representa a sociedade atual, ele explica que a maioria das pessoas querem a manutenção de seus cargos: “tem a ver conosco? Lá no fundo tem, né? [...] o Obelisco, a igreja, a prefeitura, a praça, tem tudo a ver conosco sim, e se você não assume, é igual ao filho que não assume o pai, não assume a mãe”. Assim, o monumento não é um símbolo de poder apenas de seus criadores na década de 1950, mas também dos peabiruenses que o adotam como elemento identitário.

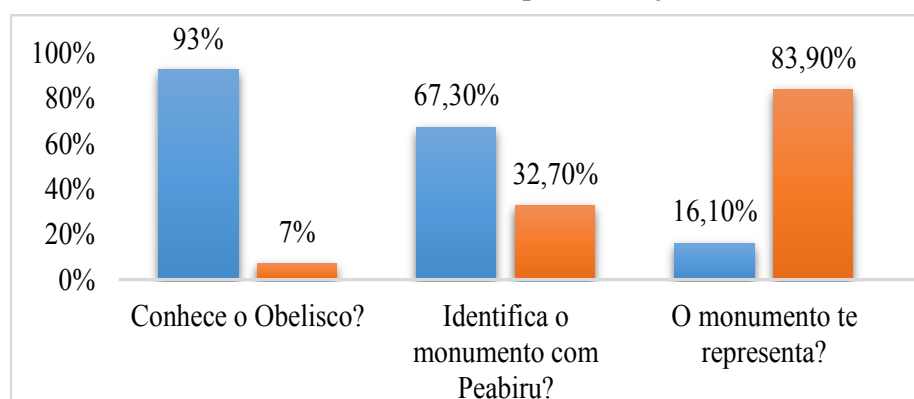
Diante das entrevistas concedidas, percebemos que os valores do Obelisco se modificam no decorrer de sua duração, seja como atributo de ascensão do município, objeto identitário ou símbolo de manutenção de poder, expressando convicções sociais de acordo com a época analisada, não configurando algo estático, inerte. Mesmo que possa parecer que o monumento não possua grande importância para os munícipes, intrinsecamente faz parte da identidade e da história peabiruense, constituindo relações de afeição, perceptíveis na população que não habita mais Peabiru ou quando o objeto é posto em desvantagem.

O Obelisco para os jovens peabiruenses

Como observado no tópico anterior, para os entrevistados, o Obelisco é um símbolo identitário da sociedade peabiruense, característica alcançada no decorrer dos anos, conforme o objeto se encontrava inserido na rotina e em celebrações e momentos importantes para os munícipes. Com o objetivo de perceber se houve ruptura ou continuidade nesses valores na posterior geração, aplicamos 157 questionários no Colégio Estadual Olavo Bilac, com foco nos alunos do Ensino Médio, de idade entre 14 e 17 anos, que não participaram de nenhum dos eventos históricos narrados nos tópicos anteriores.

Três interrogações nortearam a primeira frente do questionário: “identifica o monumento com Peabiru?”; “o monumento te representa?”; “gosta de Peabiru?”. No Gráfico 1, observamos que 67,3% dos alunos associam o monumento à imagem do município, o que demonstra a continuidade da característica de objeto identitário. Porém, 83,9% não se identificam com o mesmo, talvez devido à idade dos jovens, que não participaram dos acontecimentos relacionados ao objeto e possivelmente não se sentem conectados às lembranças dos mais velhos, já que, para que o indivíduo seja capaz de evocar memórias, é preciso que possua um sentimento de pertencimento ao grupo a elas vinculado. Diante da inexistência dessa relação identitária e afetiva, que depende da repetição e conservação de relatos orais e escritos, rituais e demais elementos da tradição em questão para ter continuidade, as memórias se perdem e não são passadas de forma a criar raízes nas gerações seguintes (RIVERA, 2010; HALBWACHS, 2013; HALBWACHS, 2014). Deste modo, o desconhecimento da história do Obelisco pode ser considerado um dos principais fatores para essa porcentagem, já que os mancebos não parecem associá-lo à sua memória, além dos 24,2% que afirmam não gostar de Peabiru e, portanto, não se sentem representados pelo monumento.

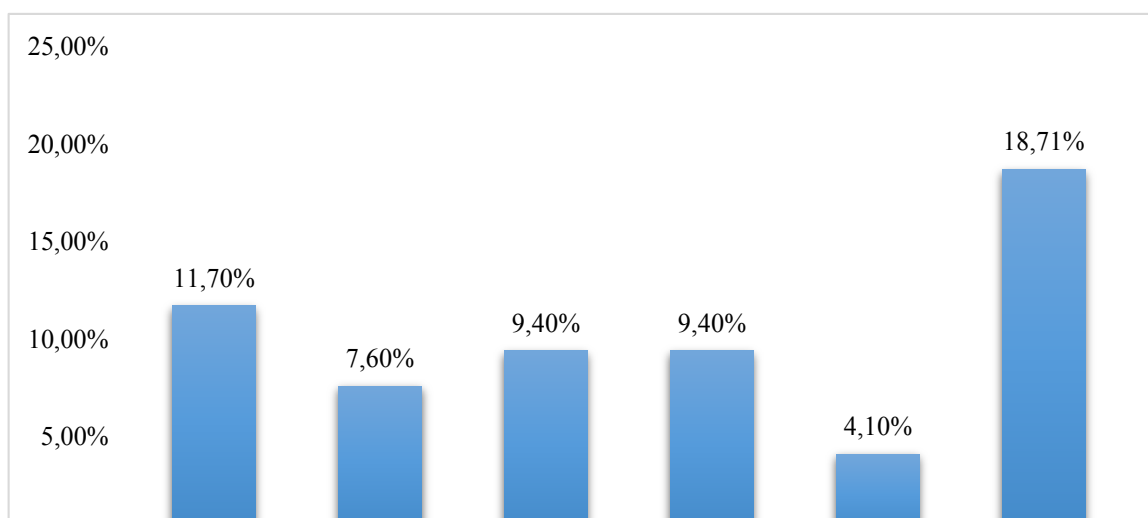
Gráfico 1: Resultados das questões objetivas



Fonte: Dados da pesquisa.

Com as questões dissertativas, buscamos compreender o que os alunos enxergam como a função do Obelisco (Gráfico 2), e quais outros monumentos expressam a identidade peabiruense, de acordo com as experiências dos adolescentes. Observamos que 22,8% dos jovens desconhecem a aplicabilidade do objeto, e 16,4% não responderam à pergunta, totalizando 39,2% dos estudantes, o que pode indicar a falta de interesse expressa pela nova geração, que não vê na construção alguma importância para sua vida, como também aponta para uma lacuna no ensino da história do município, que poderia abranger o monumento e associá-lo à vivência dos alunos. Os resultados mostraram ainda que 7,6% dos estudantes enxergam o Obelisco como símbolo da cidade, 11,7% o veem como um marco central do município, e 9,4% como objeto decorativo. As respostas que continham porcentagem quase inexpressiva foram unidas na categoria “outros”, configurando 18,7%, com funções como “afastar a tempestade”, “assistir TV antigamente”, “relógio de sol”, dentre outros.

Gráfico 2: Qual a função do Obelisco?



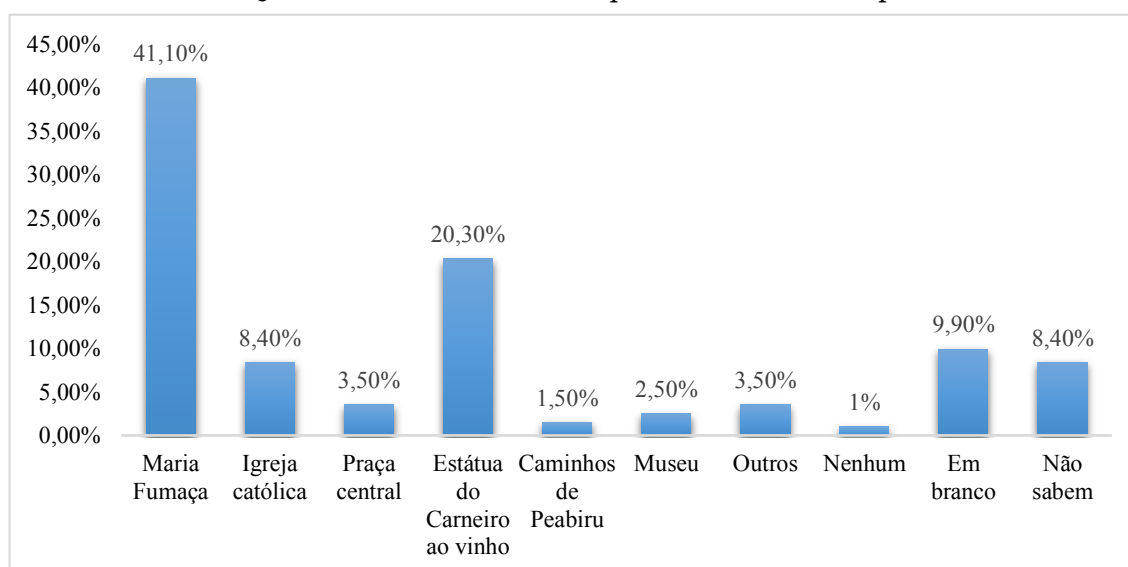
Fonte: Dados da pesquisa.

Nas respostas relacionadas a outros monumentos que expressassem a identidade peabiruense (Gráfico 3), 41,1% dos estudantes indicaram a “Maria Fumaça”¹⁸, objeto que “se tornou cartão postal da cidade” (ASSESSORIA, 2016). Logo em seguida, 20,3% refere-se à estátua do Carneiro ao Vinho, prato típico do município, e 8,4% apontam a Igreja Católica Matriz. Por fim, 1,5% apontam os Caminhos de Peabiru¹⁹, rota turística histórico-cultural que ganhou destaque no município através do trabalho do atual Diretor de Cultura, Arléto Rocha, que busca conscientizar a população de suas raízes indígenas por meio de diversas atividades, como trilhas, apresentações culturais, palestras, entre outras.

¹⁸ Rolo compressor à vapor utilizado nas primeiras pavimentações asfálticas da cidade, hoje instalado próximo à Rodovia Avelino Piacentini (PR-317).

¹⁹ Os Caminhos de Peabiru consistem em uma rota transcontinental pré-colombiana, criada por povos indígenas para alcançar a “Terra sem Males” e, também, intercâmbio comercial. Hoje, é utilizada como rota de turismo no município de Peabiru.

Gráfico 3: Quais outros monumentos expressam a identidade peabiruense?



Fonte: Dados da pesquisa.

A partir dos dados coletados com os questionários, consideramos que a imagem do Obelisco está diretamente ligada a Peabiru, mas a nova geração não se vê representada pelo objeto. Essa falta de afinidade pode ser identificada na diversidade de respostas relacionadas à sua função, com um número considerável de estudantes que afirmaram desconhecer sua aplicabilidade ou não responderam. A “Maria Fumaça”, monumento que aparenta estar legitimado na memória dos habitantes, exibiu um destaque considerável nos resultados, como também os Caminhos de Peabiru, apontando para o trabalho realizado pelo município de vincular os cidadãos à imagem da rota indígena.

Considerações finais

O Obelisco é um monumento que, nutrido da intencionalidade de seus criadores, exprime os valores do passado, além de objetivar transmitir a imagem do corpo social para a posteridade. Com sua construção, o espaço em que está inserido se modifica, podendo formar ou reforçar a identidade de Peabiru e de seus habitantes. No entanto, seus valores e significados não são fixos, estáticos, mas se transformam no decorrer do tempo, de acordo com as relações sociais presentes. Isso só é possível porque o indivíduo está inserido na memória coletiva, que concede estrutura à memória individual, que passa a compreender as novas interpretações que o monumento transmite. É provável

que um habitante de fora do município não capte seus valores de início, mas, conforme participe da sociedade, passe a perceber o objeto como símbolo de Peabiru.

Quando interrogamos os munícipes sobre as origens do Obelisco, nos confrontamos com um relato que o relaciona à maçonaria. Em sua narrativa oficial, o monumento se relaciona com uma demonstração do poder administrativo, que emprega o objeto para perpetuar seus nomes para as gerações futuras; construir algo de tamanha imponência – quase 10 metros de altura – na época só era possível por aqueles que detinham real poder. No decorrer dos anos, a presença do monumento criou vínculo com a sociedade, participando de momentos que marcaram a história do município, como a Copa de 1970, que era assistida na praça. Essa ligação pode não ser evidente, mas quando há um atentado contra o Obelisco, como quando o pintaram de verde, se evidencia uma comoção entre os habitantes. Durante essas seis décadas, não há relatos de que o nosso objeto de estudo tenha sido pichado ou sofrido qualquer ato de vandalismo.

Para os habitantes nascidos antes da década de 1980, o Obelisco é um símbolo da identidade do peabiruense. No entanto, por meio dos questionários aplicados a alunos do Ensino Médio do município, constata-se que a nova geração vincula o monumento a Peabiru, mas não à sua própria imagem individual, talvez devido à idade dos jovens, que não participaram dos acontecimentos relacionados ao objeto que, de alguma forma, foram marcantes para os munícipes e continuam presentes na memória dos moradores mais velhos. A falta do conhecimento histórico sobre o monumento, demonstrado nas respostas, dificulta a associação entre algo aparentemente sem sentido, como o Obelisco, e suas vivências.

Por fim, com esses dados, percebemos a necessidade de problematizar e reelaborar a história de Peabiru, fazendo uso das fontes orais que ainda estão disponíveis. No entanto, é preciso ter em mente que, ao mesmo tempo que perpetua o poder de determinado indivíduo ou grupo, o monumento exclui outros que também contribuíram para o município e para a própria construção do objeto, dando destaque somente aos pioneiros e figuras políticas, em detrimento do restante da população. Portanto, ao reescrever os acontecimentos peabiruenses, problematizar tal questão é essencial para que a história do município não se torne elitista e excludente. Conhecer os monumentos, de maneira que englobe a participação de toda a sociedade e não apenas determinados sujeitos, significa conhecer a si mesmo e os valores do corpo social em que se está

inserido. Assim, é preciso manifestar às novas gerações a importância da história de Peabiru, expressa em seus patrimônios culturais, e relacioná-la às suas vivências, para que os jovens compreendam a relevância destes e por eles se sintam representados, não apenas como indivíduos, mas como cidadãos peabiruenses.

Referências

- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Brasília, 2016. Disponível em: <<http://bit.ly/35E8xPJ>>. Acesso em: 30 out. 2018.
- CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Unesp, 2006.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Monumento, política e espaço. **Scripta Nova**, Barcelona, v. 9, n. 183, dez. 2005.
- CUNHA, Magali do Nascimento; RAMIRO, Marcelo Moreira. Mídia cristã e ditadura civil-militar no Brasil: memória dos silenciamentos no Jornal Expositor Cristão da Igreja Metodista. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 3-23, jan-abr. 2018.
- IPHAN. **Carta de Atenas**. Publicado em: 21 maio. 2015. Disponível em: <<http://bit.ly/2S8ZAdy>>. Acesso em: 30 out. 2018.
- _____. **Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937**. Publicado em: 17 fev. 2015. Disponível em: <<http://bit.ly/2PE0CMO>>. Acesso em: 30 out. 2018.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2011.
- HALBWACHS, Maurice. **La topografía legendaria de los evangelios em Tierra Santa: estúdios de memoria colectiva**. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas; Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2014.
- IBGE. **Censo demográfico**, 2010. Disponível em: <<http://bit.ly/38SIqqI>>. Acesso em: 30 out. 2018.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 2006.
- MARTINS, Ana Luiza. Uma construção permanente. In: PINSK, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (Orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 281-308.
- NAGABE, Fabiane. Patrimônio cultural e identidades: reflexões e desafios. In: MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê; HAHN, Fábio André (Orgs.). **Educação, identidade e patrimônio**. Assis: Triunfal Gráfica e Editora, Editora Fecilcam, 2012, p. 147-161.
- OLIVEIRA, Eduardo Romero de. Usos sociais do patrimônio cultural. In: MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê; HAHN, Fábio André (Orgs.). **Educação, identidade e patrimônio**. Assis: Triunfal Gráfica e Editora, Editora Fecilcam, 2012, p. 101-127.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RAMOS, Eloísa Helena Capovilla da Luz. As cidades e seus monumentos: um estudo sobre a imigração italiana em Buenos Aires e Caxias do Sul 1910 – 1954 – 2016. **Almanack**, Guarulhos, n. 17, p. 224-227, dez. 2017.

RIVERA, Paulo Barrera. **Tradição, transmissão e emoção religiosa**: sociologia do protestantismo na América Latina. São Paulo: Olho d'água, 2010.

SANTOS, Denise Aparecida Peron dos et al. **Conhecer e viver Peabiru**. Curitiba: Imprensa oficial do Paraná, 2002.

SAUER, Sid. **Pintura de obelisco gera polêmica entre prefeitura e vereadores**. Folha de Londrina. Publicado em: 19 jun. 2003. Disponível em: <<http://bit.ly/2ZcD4Sw>>. Acesso em: 30 out. 2018.

_____. **Ta falado**. Bocasanta. Disponível em: <<http://bit.ly/34DHWRq>>. Acesso em: 30 out. 2018.

SEXUGI, Fábio. **Minha terra tem palmeiras... e quem duvida, que dê uma voltinha pelo centro de Peabiru**. Publicado em: 05 jul 2008. Disponível em: <<http://bit.ly/2s2uiu6>>. Acesso em: 30 out. 2018.

SILVA, Giuslane Francisca da. A memória coletiva. **Aedos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 247-253, ago. 2016.

TRIBUNA DO INTERIOR. **Obelisco registra a história de Peabiru**. Tribuna do Interior. Publicado em: 26 set. 2015. Disponível em: <<http://bit.ly/2EA6BMh>>. Acesso em: 09 out. 2018.

Entrevistas

BASSI, Edio. **Entrevista 3**. [ago. 2018]. Entrevistadores: ANJOS, Brandon Lopes dos; FERREIRA, Caio Gabriel Nogueira. Peabiru, 2018. 1 arquivo .mp3 (14:39 min.).

BASSI, Luiz. **Entrevista 4**. [ago. 2018]. Entrevistadores: ANJOS, Brandon Lopes dos; FERREIRA, Caio Gabriel Nogueira. Peabiru, 2018. 1 arquivo .mp3 (46:20 min.).

COSTA, Manuel Duque da. **Entrevista 6**. [ago. 2018]. Entrevistadores: ANJOS, Brandon Lopes dos; FERREIRA, Caio Gabriel Nogueira. Peabiru, 2018. 1 arquivo .mp3 (07:54 min.).

FERREIRA, Espedito. **Entrevista 5**. [ago. 2018]. Entrevistadores: ANJOS, Brandon Lopes dos; FERREIRA, Caio Gabriel Nogueira. Peabiru, 2018. 1 arquivo .mp3 (70:02 min.).

PIMENTEL, Maria de Lourdes Bassi Alves; PIMENTEL, Marcio. **Entrevista 2**. [ago. 2018]. Entrevistadores: ANJOS, Brandon Lopes dos; FERREIRA, Caio Gabriel Nogueira. Peabiru, 2018. 1 arquivo .mp3 (19:52 min.).

ROCHA, Arléto. **Entrevista 1**. [ago. 2018]. Entrevistadores: ANJOS, Brandon Lopes dos; FERREIRA, Caio Gabriel Nogueira. Peabiru, 2018. 1 arquivo .mp3 (12:41 min.).

SANTOS JUNIOR, Jair Elias. **Entrevista 7**. [set. 2018]. ANJOS, Brandon Lopes dos; NASCIMENTO, Lara Pazinato. Campo Mourão, 2018. 1 arquivo .mp3 (09:21 min.).

Recebido em: 31 de julho de 2019.

Aprovado em: 11 de dezembro de 2019.

A FILOSOFIA A GOLPES DE MARTELO DE ELSA DORLIN: “SE DEFENDER” CONTRA O TERRORISMO DE ESTADO — RESENHA CRÍTICA

DOI: 10.5935/2177-6644.20190029

PHILOSOPHIZING WITH A HAMMER BY ELSA DORLIN: “SE DÉFENDRE” AGAINST STATE TERRORISM - CRITICAL REVIEW

LA FILOSOFIA A GOLPES DE MARTILLO DE ELSA DORLIN: “SE DEFENDER” CONTRA EL TERRORISMO DE ESTADO – RESEÑA CRÍTICA

Bruna Martins Coelho *

DORLIN, Elsa. **Se défendre**: une philosophie de la violence. Paris: Zones, 2017. **

Toda violência é de Estado, até quando não é – quando não são seus funcionários ou representantes seus atores diretos. De duas, uma: quem se defende, ou dele se protege ou se faz porta-voz do Estado. Essas formas antagônicas de uso da violência defensiva são analisadas pela filósofa e professora de filosofia política e social na Universidade de Paris 8 Elsa Dorlin no livro *Se défendre, une philosophie de la violence* [Se defender – uma filosofia da violência] publicado em 2017. Este livro é atravessado por um movimento de duplo alcance: nele, Dorlin rememora as práticas de autodefesa empregadas em diversos contextos socio-históricos coloniais e neocoloniais; o que lhe permite mostrar como a governamentalidade dos Estados-nação depende da existência de poderes paralelos. Uma genealogia das formas de resistência constitui o eixo da publicação. Subalternos, subalternas, nós somos e fomos violentados cotidiana e historicamente em função de nossa raça, gênero, sexualidade e classe social, por meios mais ou menos institucionais arraigados na estrutura social. Os dispositivos que fizeram de certos corpos, corpos

* Doutoranda em Filosofia pela Université de Toulouse II – Le Mirail, UTM, França. E-mail: brunamartinscoelho@yahoo.fr

** Resenha cedida para publicação em português no site Entranhas, e, em francês na revista Implications Philosophiques.

minoritários, tem uma história. A violência defensiva foi e pode continuar sendo uma saída nas lutas sociais - a única. Rememorar seus atores e as práticas de resistência empregadas, é o que permite a Dorlin colocar um problema central, estruturado a partir de duas questões: “Como as técnicas de governo fabricam nos seres humanos a consciência de se estar sem defesa?”; “Como estas tecnologias capturam os movimentos sociais?”. Neste comentário, resalto as linhas de força de seu texto, os problemas filosófico-políticos que, situados, são inerentes às fontes históricas e ficcionais mobilizadas. Dois autores são fundamentais à argumentação: o filósofo francês Michel Foucault e o psiquiatra argelino Frantz Fanon.

O conceito de dispositivo e o método genealógico, forjados por Foucault, serão retomados em *Se défendre*.

O poder opera por dispositivos. Estes designam uma série de técnicas, mais ou menos explícitas, de sujeição dos corpos e da população, de distribuição dos indivíduos em conjuntos. Simbólica e institucionalmente somos divididos em classes, raças e gêneros — operação constitutiva das hierarquias presentes no tecido social. Há uma mútua implicação entre constituição do poder e do sujeito: toda e qualquer identidade ocidental é um efeito de dispositivos de poder, de políticas que incidem sobre o corpo, controlando o tempo, organizando os espaços sociais, gerindo a vida. O “poder de fazer viver ou de deixar morrer”, a “biopolítica”, tal como a define Foucault, investe e molda os corpos, assujeitando-os, através de um conjunto de tecnologias institucionais e estatais de gestão das coletividades e dos indivíduos.

O método genealógico estrutura o livro. A filósofa seleciona eventos históricos heterogêneos cronológica e espacialmente, pela ressonância que guardam entre si. Sem pretensão historiográfica alguma, contornando a necessidade de estabelecer uma sequência factual para elucidar uma conjuntura precisa, Dorlin apresenta seu propósito: que estes casos permitam pensar o funcionamento do dispositivo defensivo e situar as práticas de resistência. “Dispositivo defensivo” designará a partir de então, o conjunto de tecnologias mobilizadas pelo aparato repressor e jurídico do Estado-nação. “Dispositivo defensivo” dirá também respeito aos efeitos que daí derivam: a produção de sujeitos dotados ou não da possibilidade de legítima defesa – assujeitados e impotentes. Por “dispositivo defensivo” compreenderemos, então, a historicidade da repartição da população entre os poucos que realmente se armam para salvar a própria pele, e a maioria sistematicamente esmagada pelo Estado. “Dispositivo defensivo” nomeará, por

fim, a violência explícita e muda, reta e obtusa, estatal e miliciana. Endereçada, em todo caso, àqueles e aquelas que têm classe, raça e orientação sexual determinados.

Os subalternos, as subalternas, es subalternes, resistem porém. A experiência de estar sem defesa ou de ser indefensável, repetida inúmeras vezes, se reverte no seu contrário. Coletivos se constituem, a militância se organiza — da impotência individual passamos ao uso estratégico da raiva. Insubordinações solitárias ganham terreno: as “subjetividades infelizes”, impossibilitadas de estar em outra posição subjetiva a não ser a da caça, cedo ou tarde, estouram.

Os casos mobilizados por Dorlin elucidam o funcionamento do dispositivo defensivo e permitem-lhe colocar algumas questões: o que a violência produz nos corpos dominados? Como aquele que a sofre, que é anulado enquanto sujeito e objetificado, chega a transformá-la? Como se dá o processo de reapropriação de seu corpo e de sua potência? Quais as estratégias mobilizadas? Estas perguntas formuladas por Elsa Dorlin ecoam as do psiquiatra Frantz Fanon ao longo das lutas de independência na Argélia, em seus livros *Peles negras, máscaras brancas* e *Os condenados da terra*. A partir delas, Dorlin desenvolve uma ética do combate: só a autodefesa permite a irrupção de um sujeito nos contextos de dominação colonial e neocolonial. A única saída para a caça é tornar-se caçador. O Estado não fará nada.

I. Impotência

Perguntar “O que pode uma presa?” – citação indireta da questão “O que pode um corpo?”, posta pelo filósofo Gilles Deleuze em sua releitura de Espinosa –, perguntar-se sobre as possibilidades de subjetivação da raiva diante das injustiças sociais e sobre as margens de resistência ao poder, requer antes de tudo, que examinemos como alguém se torna o que é — uma caça.

O Estado destrói as possibilidades de resistência à por meio de tecnologias desenvolvidas ao longo da história: as torturas, o desarmamento do povo por meio dos códigos jurídicos, o recrutamento no exército dos corpos racializados, os linchamentos, a seletividade do sistema jurídico-policial, a cooptação de movimentos de resistência por uma lógica securitária e a (re)produção de um imaginário no qual as mulheres estão fadadas a serem vítimas de violência de gênero. As estratégias de governo das populações visam desarticular a capacidade de resistência individual e coletiva. Neste sentido, são exemplares as práticas de tortura colonial utilizadas em Guadalupe no século XIX

(prólogo), a organização de milícias racistas nos Estados Unidos no século XX (capítulos 4, 5 e 6); a incorporação da lógica securitária e racista por coletivos homossexuais de autodefesa nos Estados Unidos nos anos 1970 (capítulo 8) e a condenação de mulheres à posição de vítima pelas campanhas do feminismo institucional ativo na França há trinta anos (capítulo 8).

A impotência radical entre os dominados, a espera imóvel diante do próximo golpe são efeitos de técnicas coloniais e neocoloniais. O aparelho de tortura utilizada no tribunal de Guadalupe em 1802 é ilustrativo disso. Seu engenhoso funcionamento enuncia a lógica de governo do sistema colonial: destruição sistemática da capacidade de reação do torturado e produção de uma “impotência radical”. Trancado numa jaula, Millet de Girardièrre é colocado neste aparelho. O condenado “está montado sobre uma lâmina cortante”, descreve Dorlin; “seus pés estão apoiados numa espécie de estribo, e ele é obrigado a manter as pernas esticadas para evitar ser ferido pela lâmina”. Esta cortará seus órgãos sexuais ao menor vacilo de seus joelhos. “Diante dele, sobre uma mesa e a seu alcance, há alimentos e algo para matar a sede, mas um guarda faz plantão, dia e noite, impedindo-o de tocá-los”. Quanto mais Girardièrre evita a dor, mais sofre. A lâmina lhe talha a genitália. Resistir não serve de nada e abandonar-se é se fazer morrer. Os esforços de sobrevivência produzem apenas a morte. Macabro, este dispositivo constitui o próprio indivíduo ao jogar com sua potência e impotência. Quanto mais as reações de Girardièrre são estimuladas pela dor, mais a autoridade repressiva governa, desaparecendo por detrás de um “carrasco passivo e fantoche”, segundo Dorlin. “Esse governo mortífero do corpo se efetua com uma tal economia de recursos que o torturado parece estar matando a si mesmo”. As consequências trágicas de ter resistido são remetidas perversamente ao sujeito: o martírio de Girardièrre é transformado, pela lógica com a qual opera este instrumento, em um suicídio voluntário. Resistir o condena. Nesta encenação sórdida, o corpo executável é apresentado como seu próprio carrasco. Eis a condição para o governo das populações.

Essas tecnologias governamentais não apenas conduzem a uma tomada de consciência da ineficácia da resistência, mas a produzem. A impotência é o principal efeito dos dispositivos de poder. Um segundo caso analisado pela autora nos mostra como o corpo que se defende da morte não apenas parece provocá-la, como, ao fazê-lo, se torna indefensável. É o caso de Rodney King em 1991, nos Estados Unidos. Motorista de táxi negro, racializado, ele resiste à violência policial. Inúmeros golpes de cassetete e

choques de *taser* lhe foram infligidos quando ele já estava no chão, inconsciente. King agoniza antes da ambulância chegar, gravemente ferido. Seus poucos esforços para continuar vivo e se defender dessa brutalidade o condenam à prisão – o corpo que resiste é negro. Um agressor em potencial. Seus movimentos são assim decodificados, interpretados à partir de um esquema de percepção racista, historicamente produzido e quotidianamente reativado. King é capturado pela paranoia branca, sua pele tingida de uma agressividade da qual os agentes originários são brancos. “Independentemente de toda a postura de sofrimento e de toda a expressão de vulnerabilidade, [ele é] visto como o corpo do agressor, e alimenta o ‘fantasma da agressão do racista branco’”. Por uma projeção imaginária, o agressor é o negro. Um júri popular sem nenhum afro-americano o condena. Ele não é sujeito nem em primeira instância — subjugado e aniquilado pelos golpes — nem em segunda: os movimentos fracos e desordenados feitos em ‘legítima defesa’ diante da violência policial, o tornaram indefensável — o que, no fundo, ele sempre foi. Os papéis de agressor e de vítima estão trocados. Torturado pela polícia e condenado pelo judiciário, qualquer possibilidade de reparação lhe é negada.

Técnicas de governo materiais e discursivas trabalham a maneira pela qual percebemos, imaginamos, compreendemos o mundo e desejamos. Os policiais e juízes brancos — ou embranquecidos pelo poder — participam do racismo do Estado, que molda e constitui a maneira como percebem a realidade. O “campo perceptivo” dos indivíduos em sociedades marcadas pela violência colonial é “racialmente saturado”, diz Dorlin, retomando Judith Butler. O que chamamos de realidade se inscreve em um “campo de inteligibilidade” forjado, ao longo da história, pela naturalização das diferenças antropológicas de sexo e raça. Estas distinções simbólicas se apoiam em hierarquias sociais.

Nos Estados Unidos, esse campo de inteligibilidade racista é forjado pela cultura do vigilantismo e pela promoção da ideologia da supremacia branca no sul do país. A atuação de justiceiros e milícias racistas no fim do século XVIII é constitutiva do Estado-nação. No lado B desta instituição participam os grupos paraestatais suprematistas (capítulo 4).

Dois eventos evocados por Dorlin mostram a força de seus discursos ainda no final do século passado: a perseguição de duas crianças acusadas de estupro nos anos 1950 e a tentativa de assassinato dos membros de um coletivo militante dez anos mais tarde (capítulo 6).

Em 1958, o Ku Klux Klan ateou fogo a cruzes diante da casa de dois meninos negros na Carolina do Norte. As residências de David “Fuzzy” Simpson e de James Hanover Thompson foram alvejadas. Acusados do estupro de uma coleguinha branca, que contou à mãe ter dado um beijo na bochecha de um dos garotos, eles foram condenados ao encarceramento até a idade de 21 anos numa casa de correção destinada a negros. Nenhum relato de violência sexual. Simpson e Thompson, de nove e sete anos, são, contudo, presos, agredidos e molestados. Não tiveram acesso aos advogados indicados pelo movimento negro. Multidões assassinas perseguem suas famílias, destes meninos de nove e sete anos de idade. Nenhum indício de violência sexual.

Para explicar essa insanidade coletiva é preciso olhar aquilo que funda os Estados Unidos: a supremacia branca, o *justiçamento*. As multidões combatem um inimigo fantasmático: o homem negro estuprador. Representação estereotipada de uma animalidade monstruosa, de um ser inhumano que encarna o perigo e a ameaça à honra das mulheres. Estas, propriedades dos homens, devem ser defendidas – o que garante, paradoxalmente, a afirmação da existência das ditas famílias de bem. Por meio da eliminação do negro se almeja reencontrar uma unidade pacífica: a do sujeito político “Nós, a América branca”.

Três anos depois, na mesma cidade, milícias brancas fizeram novos atentados. Elas atiraram contra militantes da *National Association for the Advancement of Colored People*, organizados em uma manifestação contra a segregação racial. As autoridades policiais se recusam a registrar as queixas. Os ataques racistas se repetem, e o silêncio das instituições.

Essa estratégia de denegação sistemática da violência por parte das autoridades brancas consiste, segundo Dorlin, numa “forma paradoxal de ação direta não violenta”. Os ataques das milícias permanecem impunes, enquanto o recurso à autodefesa pelos negros é percebido como a agressão original.

Isso porque o direito real à legítima defesa é tudo, menos universal. “O dispositivo defensivo defende os indivíduos já reconhecidos como legítimos para defender a si mesmos”, ou seja, os capangas do Estado, brancos ou embranquecidos por seus privilégios de classe e gênero. Os outros, indefesos, se tornam indefensáveis quando se atrevem a resistir — a viver.

Estes dois casos — a agressão policial vivida por King e os ataques das milícias — excedem os modelos teóricos sobre a fundação do Estado de direito forjados pela

filosofia política clássica. Thomas Hobbes havia inscrito o monopólio da violência na fundação do Estado. A cidadania ou existência de um sujeito de direitos e deveres decorreria da instituição artificial do poder soberano, da transferência do direito natural de cada indivíduo de se defender pela violência à esta instância mediadora da relação entre os seres humanos, que os protege uns dos outros pela coerção e pelas leis. A cidadania nasce desta renúncia do homem a ser o lobo do homem; e a humanidade, da constituição do poder soberano dotado do exercício legítimo da violência. Mas abrir mão de se defender pela força não é algo que se possa fazer completamente: o impulso à autoconservação, este direito natural, permanece como um resto inalienável em todos cidadãos. Quando a vida está ameaçada, aquilo que é no homem natureza, o obriga a desobedecer o soberano mais legítimo.

Este modelo teórico não se aplica aos casos evocados por Dorlin. Ele não explica como a autoridade política assim constituída atribui a certos cidadãos e não a outros o poder de utilizar da violência em legítima defesa. Grande parte dos abusos policiais e das ações milicianas racistas permanece impune. Isso não se explica por uma suposta ausência do Estado. Ao contrário, a violência para-estatal responde às condições de sua instauração e manutenção. O governo se apoia sobre cidadãos assombrados por fantasias racistas e sexistas, frutos da violência colonial fundadora do Estado.

Os excessos cometidos por multidões assassinas ou pelas forças da ordem não devem ser interpretados, segundo Dorlin, como se elas tivessem perdido o controle, mas são efeitos do “dispositivo defensivo”, servem ao Estado. As subjetividades paranóicas são seus resultados — os caçadores capturados pelo terror projetivo de se tornarem presas — como ilustra o assassinato de Trayvon Martin, negro, pelo branco George Zimmerman em 2012, na Florida (capítulo 8). Este, um vizinho vigilante, o matou “em legítima defesa”. Segundo a legislação deste estado, um “medo razoável” de ser assassinado ou gravemente ferido justifica a violência defensiva. No ano anterior, Zimmerman havia sentido isso inúmeras vezes. 46 foram os telefonemas que fez à polícia. O terror em relação à alteridade negra nasce da projeção especular da possibilidade que os próprios “cidadãos de bem” tem de assassiná-los, baseada num saber mais ou menos consciente de que o Estado o autoriza. Reduzir esses excessos ao que teriam de individual ou psicológico, assimilá-los ao medo, a uma fragilidade, ao descontrole, faz parte de uma estratégia para que os abusos e a barbárie miliciana e policial sigam impunes, deixando intocável o governo em sua origem.

Essencialmente racistas, os dispositivos securitários produzem também presas a partir do sistema de gênero. “Sem defesa” (capítulo 8) descreve a maneira como, na Europa, as normas de feminilidade são veiculadas pelos dispositivos supostamente feitos para proteger as mulheres. As campanhas audiovisuais de combate ao feminicídio e às violências de gênero produzidas há trinta anos na França reiteram, segundo a filósofa, uma norma de feminilidade dominante e, ainda por cima, reafirmam o destino inelutável das mulheres de serem vítimas — produzem-nas mansas e medrosas. Os corpos nelas representados são majoritariamente jovens e brancos. As mulheres aparecem surradas. A ineficácia flagrante desses dispositivos em conscientizar e civilizar os agressores se deve ao emprego de certos procedimentos de representação imagética, analisados por Dorlin por meio da retomada de Roland Barthes em *A câmara clara*. Interpelando o público a agir, e apelando para a consciência moral dos agressores, o que estas campanhas oferecem, comenta Dorlin, é um repetitivo “espetáculo de corpos feridos, dominados, até mortos”, sem nenhum detalhe que os singularize. Os clichês arruinam toda e qualquer densidade possivelmente imaginada pelo observador dos sujeitos representados. As mulheres são duplamente aniquiladas: pela objetivação impressa pelo ato fotográfico, sobre seus corpos cuja subjetividade foi anteriormente negada pela violência. A fotografia não apenas captura o real; ela o produz por seus efeitos de verossimilhança. O enquadramento diz da posição do fotógrafo, e determina um lugar para o espectador. Diante destas imagens ditas de sensibilização, nos tornamos voyeurs sádicos. “Não somos colocados diante do sofrimento de um objeto”, mas, conclui a filósofa, “diante da potência de um sujeito”.

II. Resistência

Por uma “filosofia da violência”, nascida da impossibilidade de ser defendidas e defendidos pelo Estado. “Partir do músculo, mais do que da lei” – é este o projeto de Dorlin para pensar a potência de agir subalterna, alvo dos sistemas colonial, capitalista e patriarcal. Neste ensaio, ela analisa as formas de resistência ao poder: as estratégias coletivas de defesa e, na ausência dessa dimensão comum, uma ética da autodefesa. “Técnicas marciais, desviadas, transgressoras, informais: há toda uma outra genealogia, subterrânea, das práticas de autodefesa. Que não nos permitem retraçar uma história jurídico-política da legítima defesa, mas que desenham o seu avesso agônico”.

No primeiro capítulo, Dorlin se refere às culturas de luta e dança dos escravos das

Antilhas e da Guiana; no segundo, ela se detém nas estratégias dos movimentos de mulheres na Europa (o exército revolucionário em 1872 na França e a prática do jiu-jitsu pelas sufragistas britânicas em 1909). No capítulo 3, retoma a insurreição de judeus de abril de 1943 no gueto de Varsóvia: sob ameaça iminente de serem exterminados, eles se rebelam e decidem morrer como combatentes – uma tanato-ética que seria um insulto chamar de escolha. Não havia saída, morreriam exterminados ou insurretos. É por essas e outras que, para se referir às subjetividades subalternas, o vocabulário clássico de sujeito, extraído das filosofias da consciência e do direito, é inadequado. Sujeito de direitos e deveres, Estado de Direito, liberdade – estes conceitos filosóficos, quando situados, nos mostram que o único direito é o de assujeitar. Dorlin examina, ainda, a formação, nos Estados Unidos, de coletivos negros do século XIX ao XX, e da militância homossexual a partir dos anos 1970 (capítulos 6 e 7). Na conclusão do livro abre-se uma via ética à violência do Estado, em que a autora retoma às insurreições solitárias.

Para pensar as práticas de resistência, privilegiei os três últimos capítulos de seu ensaio; neles se desenha uma filosofia da violência necessária ao feminismo. Os casos selecionados evidenciam os problemas filosófico-políticos estruturantes do livro. Ir dos casos às questões é tão útil quanto problemático: se este procedimento permite-nos compreendê-las para em seguida empregá-las em outros contextos, devemos não perder de vista as situações de luta específicas nas quais surgiram. Retomarei a análise de Dorlin sobre o processo de politização da cólera nos movimentos negro e homossexual dos Estados Unidos dos anos 60 e 70, e a ética da auto-defesa que ela depreende do romance *Dirty weekend*, de Hellen Zahavi.

Com o grito *Power to the people!*, título do capítulo 6, Elsa Dorlin retoma a filosofia da violência gestada no interior dos movimentos negros dos Estados Unidos: era urgente reconhecer a guerra não declarada pelo Estado, acabar com o discurso pacifista, se armar. Sangue nos óio ou *self-defense*, este será o tom do discurso dos *Black Panthers*, originalmente chamado de *Black Panther Party for Self-Defense*. O apelo de Robert Williams, em *Negroes with guns* (1962), a pegar em armas inspira a constituição do Partido, ecoando o chamado feito por Ida Wels setenta anos antes, e retomado pelo meio artístico e intelectual dos anos 1920 e 1930. Williams, exilado em Cuba, redige este livro num momento histórico de um macartismo e de um anticomunismo flagrantes, presentes também nos círculos afro-americanos. Estes recusavam a luta armada ao identificá-la à defesa do socialismo. *Negroes with guns* é um basta à omissão racista do Estado. Um evento

no ano anterior ao da publicação foi a gota d'água. Ameaçado de linchamento, Williams se refugia em seu carro. A turba se aproxima, bate no automóvel, atira pedras contra os vidros. Quando não é mais possível permanecer no interior, Williams abre a porta com sua carabina italiana à mão — os assassinos recuam. Quando o Estado é incapaz de assegurar a integridade dos cidadãos, quando ele faz vistas grossas às agressões racistas, fomentando a fantasia de que os problemas sociais seriam gerados pela animalidade primitiva ou incivilidade dos negros, quando os tribunais deixam impunes as execuções perpetradas pelas milícias, quando, em suma, não há justiça, a única alternativa é “voltar à lei da selva”. *Negroes with guns* nasce desta constatação.

Esta posição filosófica em prol da autodefesa nos leva a problematizar as teorias políticas clássicas e seus pressupostos. Não é possível defender a tese do monopólio da violência pelo Estado quando reconhecemos que as ações violentas de milícias são toleradas — para não dizer fomentadas — ao permanecerem impunes. Nem é possível se filiar à tradição filosófica do individualismo possessivo, e a seu legado nas teorias de direito, a representação de “legítima defesa” cujas origens remontam a John Locke.

Em sua filosofia liberal, o Estado garante o respeito às propriedades privadas — essa função o define. O corpo é a primordial delas. O direito a legítima defesa é aquele à proteção da posse de seu corpo; o indivíduo se torna sujeito de direito ao se enunciar como um “eu possuo”. Mas a posse do corpo não é suficiente. Os proprietários de bens são cidadãos, os cidadãos, proprietários — os únicos gozam do direito real de se defender. Quando são violentos, seu comportamento é, de saída, interpretado como defensivo e validado. Aos não-proprietários, majoritariamente negros, a cidadania é implicitamente recusada: cotidianamente criminalizados e criminalizadas, se usam a violência, esta é imediatamente decodificada como roubo, furto, usurpação, animalidade. Sem bens, tem a carne exposta e a vida, nua.

Recorrer à autodefesa é, então, o único meio de se tornar um sujeito - posição filosófica de Williams. Ela teria inspirado o abandono da filosofia da não violência de Martin Luther King que, associada a um pacifismo, havia sido criticada pelo militante afro-americano Malcolm X e pela organização político-religiosa Nação do Islam. A conclusão enunciada por Williams, de que “se não há direitos, trata-se de uma guerra”, é acompanhada da criação de uma semiologia do corpo militante, pronto para a luta. O porte de armas faz parte do código de vestuário dos Panteras Negras, retomado pelo coletivo de autodefesa *Purple Panthers* [Panteras Roxas] ou *Lavender Panthers* [Panteras

Lilás].

O que pode um corpo, negro, em situação de dominação colonial e neocolonial, é pegar em armas. A subjetivação será violenta ou não será. Subjetivação violenta da violência – é este o percurso fenomenológico possível, o único – tese cujos pressupostos devem ser explicitados.

Em primeiro lugar, a crítica da filósofa à noção de sujeito de direito presente nas filosofias políticas clássicas é uma herança dos pós-estruturalismo francês – de Foucault, especificamente, com seu método genealógico e sua teoria de uma mútua implicação entre constituição do poder e do sujeito. As subjetividades são efeitos dos dispositivos de poder. Mas outro autor lhe é igualmente importante: Frantz Fanon. Suas reflexões político-clínicas, nascidas no processo de descolonização da Argélia, são centrais na reabilitação de uma filosofia da violência para o feminismo. Fanon problematiza a especificidade do sofrimento do negro a partir de uma gramática psicanalítica e hegeliana segundo a qual a existência de um sujeito depende de ser reconhecido enquanto tal. “Sentimento de inferioridade? Não, [o negro tem um] sentimento de inexistência”. Isso porque reconhecer-se enquanto sujeito depende da validação deste estatuto por uma alteridade; e, nas sociedades coloniais, a subordinação estrutural do negro ao branco, bloqueia o reconhecimento intersubjetivo. Não há reciprocidade se há assimetria; o senhor nada espera do negro, validação alguma. O que quer é o fruto do seu trabalho, que o aprisiona. Onde o sentimento de inexistência descrito por Fanon – a desrealização de si, um eu enfraquecido, capturado pelo desejo de ser reconhecido por um outro que lhe é indiferente.

Esta tese é central para Dorlin, que a comenta:

Alienado, o sujeito colonizado é apenas o testemunho angustiado da desmaterialização, da desrealização de seu próprio corpo e de seu próprio agir; mas é a partir deste processo de desterritorialização que se desenvolve uma mecânica da liberação, que passa necessariamente por um uso revoltado e desenfreado do próprio corpo, inexoravelmente violento. Se a brutalidade colonial fraqueja por só um instante, aquele que ainda não é um sujeito, explodirá. A autodefesa se torna então extática: é neste trabalho e por meio deste trabalho da violência, em que o colonizado está fora de si, que ele se libera e se torna sujeito [...] é possível que esta postura também crie uma forma de ressentimento marcial, uma ruminação muscular, uma preparação para o combate: o colonizado ‘espera pacientemente que o colono baixe a guarda para atacá-lo’. Toda violência colonial tem, deste modo, um efeito tetanizante — ela inibe —, ela produz um corpo sedimentado no terror. E, se esta

tetania é o efeito de uma repressão e de um controle contínuos, ela também marca o estado constante de um corpo em tensão que visualiza o combate por vir, um corpo pronto a emergir, um gesto pronto a se desdobrar num golpe: “um tónus muscular de todos os instantes (DORLIN, 2017, p.30-1).

Partir do músculo, e não da lei – a única saída para a subjetividade arruinada, é a luta real. O uso subalterno da autodefesa ganha legitimidade quando coletivizado. A politização da raiva impulsionou, nos Estados Unidos, a organização não apenas do movimento negro, mas do feminismo das mulheres negras e da militância LGBT.

Um dos casos de coletivização da raiva analisados por Dorlin é o de June Jordan. Esta militante feminista e poeta afro-americana reage a uma tentativa de estupro: seria preferível morrer a lhe obedecer, ao branco; aquele homem nunca mais violentaria uma negra. “Não é o sexismo, mas o racismo que aqui funcionou como um eixo, elevando sua potência de agir ao nível do ‘do or die’ [agir ou morrer], e é em referência à existência de uma comunidade em luta que a raiva de June Jordan se exprime em autodefesa”.

Os movimentos LGBT dos anos 1970 nos Estados Unidos assimilaram a autodefesa de uma maneira paradoxal: ao se organizarem politicamente contra os assassinatos e linchamentos dos homossexuais, diversos destes coletivos tornaram-se reféns da lógica securitária do Estado, intrinsecamente racista. As militâncias do *Purple Panthers*, *Bay Area Gay Liberation*, e *Society to Make America Safe for Homosexuals*, adotando estratégias diversas, perpetuaram, todas, o racismo de Estado. Enquanto os primeiros se defendem dos punks, dos traficantes e das gangues e, portanto, de uma população racializada por de chicanos, negros ou de americanos de origem chinesa, a *Bay Area*, também chamada de *Butterfly Brigade* institui uma nova norma de masculinidade branca num meio sócio cultural refratário, constituindo, em alguma medida, os homofóbicos contra os quais luta. “Corpos atléticos, cabelos curtos e bigode, calça jeans, camiseta, jaqueta de couro e apito se tornam o uniforme” de seus membros, que são a partir daí imediatamente estigmatizados pelos homens do bairro, que se preocupam cotidianamente — estes últimos — em afirmar uma masculinidade viril. Isso se acentua no *SMASH*. Eles “desenvolvem uma potente e alegre semiologia do disfarce [mascarada?], da defesa como vingança, construída a partir de uma norma que exclui a masculinidade racializada, juvenil, delinquente e homofóbica”. Os *Purple Panthers* se apresentam como justiceiros dispostos a intervir no espaço público “em caso de agressão de homossexuais por parte de outras minorias ‘foras da norma’”; *Bay Area* organiza

patrulhas no quarteirão — munidos de apitos, cadernos, *walkie-talkies*, seus militantes anotam as agressões contra homossexuais e *trans* para denunciá-los ao Estado. Respondendo à violência, este setor da população se politizou, mas isto se fez a partir da injunção de se criar espaços *safe* (seguros) — “entre iguais”, segundo Dorlin. Uma “militância protecionista” teria então, surgido, fundada na constituição de uma alteridade a ser combatida, de uma ameaça que tem raça, nação e/ou classe social definidas. Os espaços *safe* seriam “blindados” com relação a uma alteridade que provoca medo ou ódio. Estar “entre iguais” se tornou imperativo. Criar uma identidade de grupo, brigar pela segurança é produzir uma norma. Neste processo, o desejo de proteção é a outra face da produção de inseguranças contra as quais o Estado se apresenta como o único recurso. Por meio da “generalização de um pacto securitário”, a ideologia racista do vigilantismo ganha corpo.

A crítica da filósofa aos *safe spaces* parece extrapolar os movimentos gays norte-americano e os contextos supracitados, embora não fique claro qual seu alvo. No circuito *transpédégouine* francês (LGBT+), o termo *safe* designa a construção coletiva de um ambiente de empoderamento protegido do machismo, da homofobia e do racismo quotidianos. Originária das comunidades homossexuais e *drags* dos EUA na década de 60, esta prática foi reapropriada pelo movimento feminista dos anos 70 nesse mesmo país; na França, as experiências da criação de espaços não mistos nasce à mesma época com o *Mouvement de Libération des Femmes*. Se minha hipótese for boa, e a crítica de Dorlin ao protecionismo e identitarismo militantes realmente não se restrinja aos coletivos estado-unidenses, isso se explica por sua necessidade de compreender o funcionamento do dispositivo defensivo contemporâneo. Ele produz subjetividades e um certo tipo de militância, como todo dispositivo de poder. O “protecionismo” é sua armadilha. Gera, no interior dos próprios coletivos, a necessidade de administrar a violência entre os dominados e de promover o debate infinito sobre a persistência de formas de dominação. Resultado: o desgaste dos integrantes e o bloqueio das coalizões estratégicas entre os grupos.

Como escapar disso? Certamente não é se fechando em uma comunidade de iguais, fantasmática porque dependente da produção imaginária de uma identidade de grupo forjada em oposição a um inimigo. Uma outra cartografia emocional, outros afetos, devem ser postos em circulação para que a resistência seja o menos possível capturada pelos dispositivos de poder. Dorlin retoma o caso de June Jordan, a militante

que havia reagido contra o estuprador – branco. Violentada uma segunda vez, ela nada faz; não a teria podido antecipar. Quem a agredia era um de seus companheiros da *NAACP*. A raiva sentida contra o sexismo também presente no movimento negro será, dali em diante, politizada. “Mostre-me seu poder e sentirei orgulho”, ela apela à criação de outros coletivos, constituídos não em nome da proteção de seus membros, mas, pelo engajamento que tem em “colocarem a raiva à serviço da luta”.

Uma resposta aos dominantes só pode nascer da ruptura com a ética da não violência difundida pelo feminismo hegemônico. Mas como reagir quando um “nós” está ausente, quando a dimensão comum inexistente? O romance *Dirty weekend*, de Hellen Zahavi, fornece pistas a Dorlin. Nele, a protagonista se reapropria da misoginia ordinária, dos golpes quotidianos que negou para si mesma para continuar de pé. Não se trata de um romance de formação de uma justiceira feminista, porém: do começo ao fim, a protagonista se chama Bela — mulher tímida e introspectiva. Bela só chega a se exprimir ao esmagar o crânio de seu estuprador. O que este romance fornece ao feminismo é, antes, uma “fenomenologia da presa”, segundo a filósofa. Zahavi nos mostra como a feminilidade-vítima se inscreve nos corpos identificados ao gênero feminino a partir de um processo de denegação reiterada das violências e das objetificações cotidianas. Dorlin nos descreve, no capítulo final, um tipo de dominação cujo efeito psicológico é a “desrealização” daquilo que foi vivido, a denegação. Não há alternativa: todas as tecnologias de gênero produzem Bela bela. E vítima. O outro que sempre insidiosamente se impôs, lhe aparece como “uma ameaça imanente, sempre atrás dela, pronto para estuprá-la”. “Bela espera”. Espera o vizinho que anteriormente havia posto a mão em suas coxas, ameaçando entrar em sua casa. Bela o matará sem que ele tenha tempo de tomar consciência de que o dia da caça havia chegado — não foi educado para isso. Numa sexta-feira, um martelo atinge sua cabeça. Foi Bela, que “não queria se impor”. Perdeu a paciência.

Com este romance, Dorlin nos ensina a filosofar a marteladas. A potência das reações, nem sempre estão inscritas numa gramática do ressentimento. Bela age ali onde inexistem as possibilidades de se identificar a um grupo. Sempre tão apagada, ela não se encontrava em lugar algum. Infinitamente só, tolerava a vida – um caleidoscópio de agressões – habituada que estava a negá-las. Gesto político, porque potencialmente explosivo.

Contra uma gramática marxista segundo a qual o horizonte utópico é o

agenciamento dos indivíduos para a abolição das classes sociais, Dorlin reconsidera o caráter disruptivo e políticos de atos solitários — revolucionários a partir de sua circunscrição, revolucionários a partir de sua *singularidade*. Face à impossibilidade de inventar um sujeito coletivo pela inscrição dos afetos num mundo comum (experiência frequente no regime neoliberal), a autodefesa emerge sem ter sido propriamente escolhida. O ataque de Bela a seu estuprador, o grito mudo se impõe. Pois fomos instruídas não apenas para o medo. Nossa dolorosa formação em cuidar dos dominantes, se preocupar com eles – esta espécie de disposição do gênero feminino resultante da repartição desigual do trabalho – é descrita pelos estudos feministas como *care* [cuidado].

Formadas para adivinhar seus desejos e intenções, aprendemos também a violência. A passagem ao ato de Bela ilustra como este pacto aparente de submissão produz tudo, menos uma justiceira feminista. É um *care negativo*, segundo Dorlin. As mulheres *cis* e *trans* (e os homens subalternos) detém um grande conhecimento da alteridade dominante (a única que tem direito a existir de modo egocêntrico e autoritário). Isso lhes dá, em troca, uma estranha potência: a de esmagar o homem branco *cis* ocidental heterossexual. Pura exterioridade (des-subjetivada), o *care* passa, assim, no seu contrário. Pela violência explosiva, elas (e eles) inventam um estatuto de sujeito que lhes é recusado.

A partir de uma releitura feminista de Fanon, nesta “fenomenologia da presa” que Dorlin vê em Zahavi, a filósofa descreve o processo de constituição da consciência de ser mulher, marcada pelo medo e sempre sexuada (é o homem quem detém o privilégio do universal). As mulheres fazem a experiência sistemática, estrutural, de não poder contar com as leis, nem com o Estado, para lhes defender da violência de gênero - como os negros, e diferentemente deles, se brancas, burguesas, heterossexuais. Não são sujeitos. São corpo violável, consciência de caça. Presas, elas terão de partir pra cima.

Não deixar morrer aquelas e aqueles cuja luta persiste é um dos efeitos da genealogia de Dorlin. Nascida num contexto sócio-econômico distinto do brasileiro – onde racismo e xenofobia constituem a identidade de francesa de modo mais visível que na dita democracia racial brasileira — este ensaio lança perguntas às lutas atuais. Evidencia a dimensão ilegal e miliciana do Estado, lança os chamados a uma ética da autodefesa subalterna e à formação de uma ampla coalizão das lutas. Isso apesar de seus limites evidentes: passa ao largo da pauta da defesa do território, essencial às mulheres

indígenas e negras.

Nas *terras brasílicas*, as milícias não estão à margem do Estado, constituem-no de maneira descentralizada, pulverizada e, agora, obscena. Com faixa presidencial e tudo. Tem, cada uma delas, uma lógica de funcionamento independente, segundo a análise do sociólogo José Cláudio Alves: “Você não sabe onde pisa, em que dimensões pode esbarrar. Marielle Franco foi morta assim”. Nascidas na ditadura militar, com as ações de extermínio dos “esquadrões da morte” nas periferias de São Paulo e do Rio de Janeiro, a atuação destes grupos de policiais foi legitimada por uma máquina de propaganda. Fotos de cadáveres, com “plaquinhas dizendo que eles iriam assaltar bancos, roubar”, foram divulgadas. O banditismo passou a justificar o assassinato violento pela polícia. A vítima torna-se réu, e “os autores daquelas mortes ganham um respaldo social”, diz o sociólogo. O bordão “bandido bom é bandido morto” é fruto dessa propaganda militar. Fazer arminha também. Eis o nascimento do vigilantismo tupiniquim. “*I love United States*” é seu lado branco, recitado e do lar, desde os anos de chumbo.

O ensaio de Dorlin pode ser útil, ainda, pela distinção entre uma *ética da autodefesa* e a lógica miliciano-estatal do justicamento, presente na análise do romance de Zahavi. Assassina, Bela faz justiça com as próprias mãos. Não é nem miliciana, nem justiceira, porém. O sangue em seu martelo não é sistematicamente limpo com a toga do juiz.

Por fim, resalto a insistência da filósofa de organizar coalizões entre as lutas. Não é por outro motivo que ela retorna ao pronunciamento do ativista cofundador do *Black Panthers* intitulado *Women Liberation and Gay Liberation*. Huey Newton critica a maneira como os aliados potenciais do movimento negro (as mulheres e os homossexuais) eram repetidamente vistos pelos homens negros como uma ameaça a sua masculinidade. Ao retomar esta fala pública, Dorlin nos recorda que o inimigo é a norma da masculinidade dominante, segundo a qual ser homem é ser “branco, mas também como heterossexual e pequeno burguês”.

Se defender requer que saibamos contra quem o fazemos. Não é melhor já irmos nos acostumando, não.

Mariele, presente. Hoje e sempre.

Recebido em: 02 de abril de 2019.

Aprovado em: 10 de setembro de 2019.