

A questão da transformação social*

O feminismo consiste na transformação das relações de gênero. Provavelmente todas as pessoas poderiam concordar com isso, mesmo que "gênero" não seja a palavra preferida para algumas delas. E a questão sobre as relações entre o feminismo e as transformações sociais ainda abre um terreno difícil para nós. Isso deveria ser óbvio, poderíamos pensar, porém algo o torna obscuro. Aquelas de nós às quais esta questão é colocada são convidadas a esclarecer aquilo que já assumimos, mas que não deveria ser tomado como certo. Podemos imaginar a transformação social de modo diferente. Podemos ter uma ideia sobre como o mundo seria, ou como deveria ser, transformado pelo feminismo. Podemos ter ideias muito diferentes sobre o que é a transformação social, ou sobre o que a qualifica como um exercício transformativo. Porém, devemos também ter alguma ideia sobre como a teoria se relaciona ao processo de transformação, se a teoria é em si mesma um trabalho transformativo que tem a transformação como um de seus efeitos.

* Tradução de Nathan Teixeira.

No que se segue, irei argumentar que a teoria é em si mesma transformativa, então, irei estabelecer isso antecipadamente. Porém, também é preciso compreender que não penso que a teoria seja suficiente para uma transformação social e política. Algo para além da teoria deve se realizar, tal como intervenções nos níveis sociais e políticos que envolvem ações, trabalho continuado, e prática institucionalizada, a qual não é exatamente igual ao exercício da teoria. Eu adicionaria, no entanto, que em todas essas práticas, a teoria é pressuposta. Somos todos, no próprio ato de transformação social, filósofos leigos, pressupondo uma visão de mundo sobre o que é correto, o que é justo, o que é abominável, sobre o que a ação humana é e pode ser, sobre o que constitui as condições necessárias e suficientes da vida.

Existem muitas questões que formam os diferentes focos da pesquisa feminista, e eu não gostaria de identificar nenhuma delas como o foco essencial ou definidor. Gostaria de dizer, entretanto, que a questão da vida está de alguma maneira no centro de maior parte da teoria feminista e, em particular, da filosofia feminista. A questão sobre a vida pode ser colocada de várias formas: O que é uma vida boa?¹ Como a vida boa veio

1 O questionamento sobre as condições de possibilidade de se levar uma "vida boa" diante da precarização da vida e da distribuição desigual da vulnerabilidade na contemporaneidade é retomado pela autora em uma conferência proferida em Frankfurt em 11 de setembro de 2012, por ocasião da cerimônia de entrega do Prêmio Adorno, publicada originalmente em *Radical Philosophy*, n. 176, nov./dez., 2012, p.9-18. Para a versão traduzida deste texto ver: "Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim?", trad. Alécia Bretas. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 2, n. 33, 2018, p.213-29. (N. T.)

a ser concebida de tal maneira que a vida das mulheres não foi incluída em sua conceitualização? O que seria a vida boa para as mulheres? Porém, talvez haja, anterior a estas questões, todas as quais são importantes, uma outra: a questão da própria sobrevivência. Quando consideramos o que o pensamento feminista poderia ser no que concerne à sobrevivência, um conjunto diferente de questões emerge: de quem é a vida considerada como uma vida? Qual prerrogativa possui para viver? Como decidimos quando a vida começa e quando termina, e como pensamos a vida contra a vida? Sobre quais condições a vida deveria vir a existir, e através de quais meios? Quem cuida da vida na medida em que ela emerge? Quem cuida da vida da criança? Quem cuida da vida na medida em que ela desvanece? Quem cuida da vida da mãe, e qual é seu valor afinal? E em que medida o gênero, um gênero coerente, garante a vida como vivível? Qual ameaça de morte é dirigida àqueles que não vivem o gênero de acordo com as normas aceitas?

O fato de que o feminismo sempre pensou sobre questões da vida e da morte significa que o feminismo sempre foi, até certo ponto e de alguma forma, filosófico. E na medida em que ele se pergunta sobre como organizamos a vida, como lhe atribuímos valor, como a protegemos contra a violência, como compelimos o mundo, e suas instituições, a abrigar novos valores, suas buscas filosóficas estão, em certo sentido, em acordo com o objetivo da transformação social.

Seria mais fácil se eu pudesse expor o que penso sobre qual deveria ser a relação ideal entre os gêneros, o que o gênero, como uma norma e uma experiência, deveria ser, em que consistiria sua igualdade e justiça. Seria mais fácil. Você poderia saber as normas que guiam meu pensamento, e poderia julgar

se consegui ou não alcançar os objetivos que propus para mim mesma. Mas as coisas não são tão fáceis para mim. Minha dificuldade irá emergir não por conta de teimosia ou de uma vontade de ser obscura. A dificuldade emerge simplesmente a partir da verdade dupla de que, apesar de precisarmos de normas para viver, e para viver bem, e para saber em qual direção transformar nosso mundo social, somos igualmente constrangidos/as pelas normas de modos que, por vezes, cometem violência contra nós e às quais, por razões de justiça social, devemos nos opor. Há talvez uma confusão aqui, já que muitos vão dizer que a oposição à violência deve se realizar em nome da norma, uma norma de não-violência, uma norma do respeito, uma norma que governa ou compele o respeito pela própria vida. Contudo, consideremos que a normatividade possui esse duplo significado. Por um lado, ela refere-se aos objetivos e aspirações que nos guiam, aos preceitos pelos quais somos compelidos a agir ou falar uns com os outros, às pressuposições comumente aceitas por meio das quais nos orientamos, e que fornece direções às nossas ações. Por outro, a normatividade se refere ao processo de normalização, ao modo em que certas normas, ideias e ideais mantêm o controle sobre a vida corporificada, fornece critérios coercitivos para "homens" e "mulheres" normais. Quando desafiamos estas normas, não é claro se ainda estamos vivendo, ou deveríamos estar, se nossas vidas são válidas, ou se o podem ser, se nossos gêneros são reais, ou mesmo se podem ser considerados enquanto tais.

Um bom pensador iluminista iria simplesmente balançar sua cabeça e dizer que se fazemos objeção à normalização, é em nome de uma norma diferente que se faz uma objeção. No entanto, esta crítica também deveria considerar qual a

relação entre normalização e normatividade. É preciso considerar a possibilidade de que quando falamos sobre o que nos liga como humanos, e sobre quais formas de discurso ou pensamento buscamos, em um esforço de encontrar uma ligação comum, de que estejamos, inevitavelmente, buscando recurso nas relações socialmente instituídas, que vieram sendo formadas ao longo do tempo, e que nos fornecem um sentido de "comum" apenas pela exclusão daquelas vidas que não cabem na norma. Neste sentido, vemos a "norma" como aquilo que nos liga, mas igualmente enxergamos que a "norma" cria unidade por meio de uma estratégia de exclusão. Seria necessário pensar neste problema, essa duplicidade da norma. Porém, neste ensaio, eu gostaria de iniciar questionando, primeiramente, os tipos de normas que governam o gênero, e perguntar, em particular, como elas constroem e habilitam a vida, como elas designam antecipadamente qual será e qual não será uma existência vivível.

Gostaria de seguir com essa primeira tarefa por meio de uma revisão de *Problemas de gênero*, o texto no qual, desde o início, ofereci minha teoria do gênero. Gostaria de considerar essa teoria explicitamente nos termos da questão da violência, e na possível transformação da cena de violência de gênero em um futuro de sobrevivência social. Em segundo lugar, gostaria de considerar essa natureza dupla das normas, mostrando como não podemos viver sem elas, e como não devemos assumir que a sua forma é dada ou fixa. Na verdade, mesmo que não possamos viver sem elas, será visto que também não podemos aceitá-las tal como são. Gostaria de perseguir esse paradoxo em direção ao final das minhas observações no intuito de elucidar o que acredito ser as apostas políticas da teoria feminista.

Problemas de gênero e a questão da sobrevivência

Escrevi este texto quando era muitos anos mais nova do que sou agora, e não dispunha de uma posição segura na academia. Eu o escrevi para alguns de meus amigos, e imaginava que talvez umas cem ou duzentas pessoas poderiam lê-lo. Naquele momento tinha dois objetivos: o primeiro, expor o que me parecia ser um heterossexismo impregnante na teoria feminista; o segundo consistia em tentar imaginar um mundo no qual aqueles que vivem a certa distância das normas de gênero, que vivem na confusão das normas de gênero, pudessem ainda compreender a si próprios não apenas como vivendo vidas vivíveis, mas também merecendo certo tipo de reconhecimento. Deixe-me, porém, ser mais honesta que isto. Eu esperava que algo dos problemas de gênero fosse compreendido e reconhecido como tendo dignidade, segundo algum ideal humanista, mas, do mesmo modo, esperava que ele causasse um distúrbio – fundamentalmente – na maneira como a teoria social e feminista pensam o gênero, e que achassem isso excitante, esperava compreender algo sobre como o desejo perturba o gênero, o desejo que o gênero solicita, o desejo que transmite.

Então, deixe-me considerar esses dois pontos novamente, na medida em que ambos mudaram em minha concepção, e como resultado, eles me compelem a repensar a questão da mudança.

Em primeira instância: a teoria feminista. O que compreendia como sendo o seu heterossexismo, e como o compreendo agora? Naquele momento, concebia a teoria da diferença sexual como uma teoria da heterossexualidade. Assim como compreendia que o feminismo francês, com exceção de Monique Wittig, entende a inteligibilidade cultural não apenas para

assumir a diferença fundamental entre masculino e feminino, mas para reproduzi-la. A teoria foi derivada de Lévi-Strauss, de Lacan, de Saussure, e houve mais quebras com aqueles mestres do que se poderia rastrear. Afinal de contas, foi Julia Kristeva quem disse que Lacan não deu espaço à semiótica e insistiu em oferecer esse domínio não apenas enquanto suplemento ao simbólico, mas tal qual um modo de desfazê-lo. E foi Cixous, por exemplo, quem viu a escrita feminina como uma maneira de fazer o signo viajar de modos que Lévi-Strauss não poderia imaginar ao final de *As estruturas elementares do parentesco*. Foi ainda Irigaray quem imaginou que os bens se encontravam, e até mesmo implicitamente teorizou um certo tipo de amor homoerótico entre mulheres quando aqueles lábios estavam enredados a tal ponto que não se podia dizer a diferença entre um e outro (e não ser capaz de dizer a diferença não era equivalente a “ser o mesmo”).² O “ponto alto” daquele período era ver que estas feministas francesas entraram em uma região considerada fundamental para a linguagem e para a cultura a fim de asseverar que a linguagem vem a existir por meio da diferença sexual. O sujeito falante, conseqüentemente, emergia em relação à dualidade dos sexos, e esta cultura, tal como esboçada por Lévi-Strauss, era definida pela troca de mulheres, e esta diferença entre homens e mulheres era instituída no nível da troca elementar, uma troca que forma a própria possibilidade de comunicação.

² O ponto central, para Irigaray, seria que esse autoerotismo seria interrompido em sua duplicidade fundamental pelo ato da penetração do pênis, a violência responsável por sua subordinação à “economia fállica dominante” da sexualidade. [Ver a nota 19 do capítulo anterior] (N. T.)

Para compreender a euforia em relação a essa teoria por parte daquelas que estavam trabalhando com ela, e para aquelas que ainda estão, deve-se entender a mudança radical que aconteceu quando os estudos feministas deixaram de ser a análise das "imagens" das mulheres nesta ou naquela disciplina ou esfera da vida, para ser uma análise da diferença sexual desde a fundação da comunicabilidade cultural e humana. Subitamente, erámos fundamentais. Subitamente, nenhuma ciência humana poderia continuar sem nós.

E não fomos apenas fundamentais, estávamos mudando essa fundação. Havia uma nova escrita, uma nova forma de comunicabilidade, um desafio aos tipos de comunicabilidade que foram completamente estrangidos pelo simbólico patriarcal. Existiam também novos caminhos para as mulheres como gratificações por terem estado mais próximas, novos modos, modos poéticos, de aliança e produção cultural. Tínhamos, por assim dizer, os contornos da teoria patriarcal diante de nós, e estávamos ainda intervindo nela para produzir novas formas de intimidade, aliança, e comunicabilidade que estivessem fora de seus termos, mas que estivessem também contestando sua inevitabilidade, sua reivindicação totalizante.

Isso pode soar como algo muito bom, no entanto, produziu alguns problemas para muitas feministas. Em primeiro lugar, parecia que o modelo de cultura, tanto em seu modo patriarcal quanto feminista, assumia a constância da diferença sexual, e havia aquelas/es de nós para os quais o problema de gênero era a contestação da própria diferença sexual. Houve muitos que se perguntaram se, por acaso, eram mulheres, e algumas pessoas perguntaram isso com a intenção de serem incluídas nesta categoria, e algumas pessoas perguntaram buscando encontrar,

caso houvesse, alternativas de ser nesta categoria. Em "*Am I That Name?*",³ Denise Riley escreveu que não gostaria de ser reduzida por uma categoria, porém Cherríe Moraga e outras estavam igualmente começando a teorizar sobre as categorias de *butch* e *femme*,⁴ as quais colocaram em discussão se os tipos de masculinidade em jogo para *butch* eram sempre determinados por uma diferença sexual previamente operativa, ou se estavam colocando em questão a diferença sexual.⁵

As *femmes* colocaram uma questão importante: estaria essa feminilidade definida em relação ao masculino já operante na cultura, como parte de uma estrutura normativa que não poderia ser modificada, ou esta seria o desafio a essa estrutura normativa, um desafio do interior de seus termos mais estimados? O que ocorre quando termos como *butch* e *femme* emergem não tal qual simples cópias da masculinidade heterossexual e da feminilidade heterossexual, mas como expropriações que expõem a condição não necessária em relação a seus significados assumidos? De fato, o ponto amplamente citado de *Problemas de gênero* foi o seguinte: que categorias como *butch* e *femme* não eram cópias de uma heterossexualidade mais originária, mas que elas mostravam como aquelas assim chamadas originais, de homens e mulheres dentro do quadro heterossexual, eram do mesmo modo construídas, performativamente

³ Ver Riley, *Am I That Name?*. (N. T.)

⁴ *Butch* e *femme* são termos que fazem referência às lésbicas, *butch* sendo aquelas que apresentam características tradicionalmente compreendidas como "masculinas" e *femme* aquelas que apresentam as características compreendidas como "femininas". Ver glossário ao final desta edição. (N. T.)

⁵ Cf. Houllibaugh, *What We're Rolling Around in Bed With*.

estabelecidas. Assim, a cópia ostensiva não é explicada por uma referência à origem, mas a origem é compreendida como performativa tal como a cópia. Por meio da performatividade, normas de gênero dominantes e não dominantes são equalizadas. Contudo, algumas dessas realizações performativas reivindicam o lugar de natureza ou reivindicam o lugar da necessidade simbólica, e elas fazem isso apenas ocluindo os modos pelos quais elas são performativamente estabelecidas.

Irei retornar à teoria da performatividade, porém agora, deixe-me explicar como minha consideração acerca dessa cisão particular entre uma teoria feminista altamente estruturalista e o problema de gênero pós-estruturalista veio a ser reformulada por mim.

Em primeira instância, na minha explicação dessa transição da diferença sexual para o problema de gênero, ou na verdade, da diferença sexual para a teoria queer (o que não é a mesma coisa, na medida em que “problema de gênero” é um momento da teoria queer), havia em operação um deslizamento da diferença sexual como categoria que condiciona a emergência na linguagem e cultura, e do gênero como conceito sociológico, figurado como norma. A diferença sexual não é a mesma coisa que as categorias de mulheres e homens. Mulheres e homens existem, poderíamos dizer, como normas sociais, e são, segundo a perspectiva da diferença sexual, modos nos quais a diferença sexual assumiu um conteúdo. Muitos lacanianos, por exemplo, argumentaram comigo que a diferença sexual tem um caráter apenas formal, que nada se desenvolve acerca dos papéis sociais ou dos significados que o gênero poderia ter a partir do próprio conceito de diferença sexual. Na verdade, alguns deles esvaziaram a diferença sexual de qualquer significado

semântico possível, combinando-a com a possibilidade estrutural da semântica, porém sem ter nenhum conteúdo semântico próprio ou necessário. De fato, eles até argumentam que a possibilidade de crítica emerge quando se vem a compreender como a diferença sexual veio a ser não somente concretizada em certas instâncias culturais e sociais, mas como ela foi reduzida a essas instâncias, na medida em que isto constitui um erro fundamental, uma maneira de foraccluir a abertura fundamental para a própria distinção.

Então essa é uma maneira de me responder, e ela parte dos lacanianos formalistas: Joan Copjec e Charles Shepherdson, mas também de Slavoj Žižek. Porém, existe um argumento feminista mais forte que implícita ou explicitamente confronta a trajetória que estabeleci. É possível que ele seja articulado de modo mais bem sucedido, mais persuasivo, por Rosi Braidotti, cuja obra recente considero em parte do capítulo "O fim da diferença sexual?", neste livro.⁶ Penso que o argumento se apresente mais ou menos assim: devemos manter o enquadramento da diferença sexual porque ele traz à tona a contínua realidade cultural e política da dominação patriarcal, pois nos lembra que não importa quais permutações de gênero aconteçam, elas nunca desafiam completamente o enquadramento a partir do qual elas acontecem, pois este enquadramento persiste em um nível simbólico, sobre o qual é mais difícil intervir. Críticas como Carol Anne Tyler argumentaram, por exemplo, que entrar nas normas transgressoras de gênero sempre será para uma mulher diferente do que será para um homem, e que

⁶ Cf. também minha entrevista com Rosi Braidotti, *Feminism By Any Other Name*.

Problemas de gênero não distinguem bem o suficiente a própria diferença dessas posições internas à sociedade.

Outros sugeriram que o problema teria relação com a psicanálise, e com o lugar e o significado da edipalização. A criança entra no desejo por meio da triangulação, e haja ou não um par homossexual que esteja funcionando como os pais, a criança irá ainda assim localizar um ponto de partida paternal e maternal. Essa díade homossexual terá significação simbólica para a criança e se tornará a estrutura pela qual será dada forma ao desejo.

Em certo sentido, existem importantes alternativas a ser pensadas em conjunto aqui. Não estou sugerindo que elas podem ou devem ser reconciliadas. Pode ser que estejam em uma tensão necessária entre si, e que essa tensão necessária estruture agora o campo da teoria feminista e da teoria queer, produzindo sua inevitável tensão e necessitando do diálogo contencioso entre elas. É importante distinguir entre as teóricas da diferença sexual aquelas que argumentam a partir de fundamentos biológicos que a distinção entre os sexos é necessária (Barbara Duden, e as feministas alemãs tendem a fazer isso),⁷ e aquelas que argumentam que a diferença sexual é o nexo fundamental pelo qual a linguagem e a cultura emergem (as estruturalistas e pós-estruturalistas sem-problemas-de-gênero [*non-gender-troubled*] fazem isso). Porém, há ainda outra distinção. Existem aquelas/es que acham o paradigma estruturalista útil apenas pelo fato de que ele mapeia a contínua diferenciação de poder entre homens e mulheres na linguagem e na sociedade e nos fornece uma maneira de entender o quão profundamente

7 Cf. Duden, *The Woman Beneath the Skin: A doctor's Patients in Eighteenth-Century Germany*.

essa diferenciação funciona ao estabelecer a ordem simbólica na qual vivemos. Entre os últimos, penso, existe uma diferença entre as pessoas que consideram essa ordem simbólica inevitável, e assim ratificam a estrutura patriarcal como uma estrutura inevitável da cultura, e as pessoas que pensam que esta diferença sexual é inevitável e fundamental, mas que a sua forma como patriarcal é contestável. Rosi Bradott pertence aos últimos. Pode-se ver por que tive conversas tão úteis com ela.

O problema surge quando tentamos compreender se a diferença sexual é necessariamente heterossexual. E ela é? Mais uma vez, isso depende de qual versão é aceita. Caso você argumente que a edipalização pressupõe uma parentalidade heterossexual ou um simbólico heterossexual que excede qualquer disposição de paternidade – caso haja alguma em operação – então, a questão está praticamente fechada. Caso você pense que a edipalização produz o desejo heterossexual, e que essa diferença sexual é uma função da edipalização, parece que a questão está de novo fechada. E existem ainda aquelas, como Juliet Mitchell, que estão atualmente envolvidas com esse ponto, mesmo que ela seja a única que, em *Psicanálise e feminismo*, declare a ordem patriarcal simbólica como não sendo um conjunto de normas modificáveis, mas uma “lei primordial”.⁸

Aceito a indicação de que os conceitos sociológicos de gênero, compreendidos como mulheres e homens, não podem ser reduzidos à diferença sexual. Porém, ainda me preocupo, ativamente, com a compreensão da diferença sexual como operando tal qual uma ordem simbólica. O que significa para tal

⁸ Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* [ed. bras.: *Psicanálise e feminismo*].

ordem ser simbólica em vez de social?⁹ E o que acontece com a tarefa da teoria feminista de pensar a transformação social caso aceitemos que a diferença sexual é orquestrada e constrangida em um nível simbólico? No caso de ser simbólica, seria modificável? Faço aos lacanianos essa pergunta, e geralmente eles me dizem que as mudanças no simbólico levam um longo, longo tempo. Questiono quanto tempo terei de esperar. Ou então eles me mostram algumas passagens do chamado *Discurso de Roma*,¹⁰ e me questiono se essas passagens são aquelas às quais deveríamos nos agarrar na esperança de que as coisas possam mudar em algum momento. Além disso, sou obrigada a perguntar se é realmente verdade que a diferença sexual no nível simbólico não apresenta um conteúdo semântico? Poderia ela alguma vez o fazer? E se, de fato, nada foi feito além de termos abstraído do significado social da diferença sexual e a exaltado como uma estrutura simbólica e, por isso, pré-social? Há alguma maneira de termos certeza de que a diferença sexual esteja além da contestação social?

Poder-se-ia perguntar, após tudo isto, porque eu gostaria de contestar a diferença sexual em geral, porém a suposição permanente da minha teoria do gênero inicial era que o gênero é completamente produzido por meio de práticas identificatórias e performativas, e que o gênero não é tão claro e unívoco

9 Considero esse ponto de modo mais extenso em *Antigone's Claim* [ed. bras.: *O clamor de Antígona*].

10 A autora se refere ao texto apresentado por Lacan em um congresso de psicanálise realizado em Roma, em 26 e 27 de setembro de 1953, intitulado "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise", comumente conhecido como "Discurso de Roma", em *Écrits: A selection*. Nova York: Norton, 1977 [Ed. bras.: *Escritos*]. (N. T.)

tal como somos às vezes levadas a acreditar. Meu esforço era combater formas de essencialismo que reivindicavam que o gênero era uma verdade que de alguma forma estaria lá, interior ao corpo, como um núcleo ou uma essência interna, tratado como um dado. A teoria da diferença sexual não faz nenhuma das afirmações que o essencialismo natural faz. Ao menos uma versão da diferença sexual argumentou que era a "diferença" em cada identidade que inviabilizava a possibilidade de uma categoria unificada da identidade. Havia, nesta perspectiva, ao menos dois tipos diferentes de desafios que *Problemas de gênero* precisava enfrentar, e vejo agora que era necessário separar essas questões e espero que eu tenha começado a fazer isso em meu trabalho subsequente. Mesmo assim, ainda me preocupo com os enquadramentos com os quais nos comprometemos em função de que descrevem bem a dominação patriarcal e que podem perfeitamente nos comprometer mais uma vez a ver essa própria dominação como inevitável ou primária, mais primária do que de fato outras operações de poder diferencial. Seria o simbólico elegível para a intervenção social? A diferença sexual realmente permanece outra em relação a sua forma instituída, sendo a dominante a própria heterossexualidade?

O que foi isso que imaginei? E como a questão da transformação social e da política mudaram nesse ínterim?

Problemas de gênero finaliza com uma discussão sobre drag e o capítulo final é efetivamente intitulado "Da paródia à política". Alguns críticos examinaram este capítulo visando resolver a transição: como passamos da paródia à política? Existem aqueles que pensam que o texto menosprezou a política e reduziu a política à paródia; alguns argumentam que drag torna-se um modelo para a resistência ou para a intervenção política ou

para a participação de modo geral. Assim, reconsideremos essa conclusão controversa, um texto que provavelmente escrevi de forma muito rápida, um texto cujo futuro não antecipava naquele momento.

Por que drag? Bem, existem razões biográficas, e talvez você saiba muito bem que o único modo de me descrever, nos Estados Unidos, durante os meus anos de juventude era como uma sapata de bar [*bar dyke*] que gastava seus dias lendo Hegel e suas noites em um bar gay, o qual, ocasionalmente, se tornou um bar drag. E eu tinha alguns parentes que estavam, por assim dizer, nessa vida, e havia alguma identificação importante com aqueles "meninos". Então, eu estava lá, vivenciando um momento cultural em meio à luta social e política. No entanto, também experimentei naquele momento uma certa teorização implícita de gênero: rapidamente me ocorreu que alguns daqueles assim chamados homens podiam fazer a sua feminilidade muito melhor do eu jamais poderia, jamais quis, ou jamais iria. Assim, fui confrontada por aquilo que só pode ser chamado de transferência de atributo. A feminilidade, a qual eu compreendia que nunca havia pertencido a mim de alguma maneira, estava claramente pertencendo a outro lugar, e eu estava feliz em ser sua espectadora; sempre fui mais feliz como espectadora do que jamais fui ou poderia ser caso fosse a corporificação dessa feminilidade. (Isso não significa, aliás, que eu fosse então descorporificada, tal como alguns críticos mesquinhos disseram ou insinuaram). Na verdade, independentemente de seguirmos o enquadramento da diferença sexual ou o dos problemas de gênero, eu esperaria que todos permanecêssemos comprometidos com o ideal de que ninguém deve ser compelido à força a ocupar uma norma de gênero que é sustentada,

experimentalmente, como uma violação invivível. Poder-se-ia discutir em um viés teórico se as categorias sociais, impostas de um outro lugar, são sempre "violações" na medida em que são, por princípio e necessidade, não escolhidas. Porém, isso não significa que perdemos a capacidade de distinguir entre as violações permitidas e as não permitidas. Quando normas de gênero operam como violações, funcionam como uma interpelação que se recusa apenas na medida em que se aceita arcar com as consequências: perder o emprego, a casa, perspectivas para o desejo ou para a vida. Existe também um conjunto de leis, códigos criminais e psiquiátricos para os quais, ainda, a detenção e o encarceramento são consequências possíveis. Em diversos países, a disforia de gênero ainda pode ser usada para se negar um emprego ou para se retirar um filho. As consequências podem ser severas. Não adianta chamar isso de um mero jogo ou diversão, mesmo que estes constituam momentos significativos. Não quero dizer que o gênero não seja às vezes jogo, prazer, diversão e fantasia; com certeza é. Apenas quis dizer que continuamos a viver em um mundo no qual arrisca-se a sofrer séria perda de direitos e violência física por conta do prazer que se busca, da fantasia que se corporifica, por conta do gênero que se performa.

Deixe-me seguir, então, oferecendo algumas proposições para consideração:

- (A) O que opera no nível da fantasia cultural não é, em último caso, dissociável dos modos nos quais a vida material é organizada.
- (B) Quando uma *performance* de gênero é considerada real e a outra falsa, ou quando uma apresentação de gênero é considerada autêntica e outra falsa, então podemos

concluir que uma certa ontologia do gênero está condicionando estes juízos, uma ontologia (uma consideração sobre o que o gênero é) que também é colocada em crise pela performance de gênero de tal modo que esses juízos são minados ou se tornam impossíveis de serem feitos.

- (C) O ponto a ser enfatizado aqui não é que drag seja uma subversão às normas de gênero, mas sim que vivemos, mais ou menos implicitamente, com noções recebidas de realidade, considerações implícitas de ontologia, as quais determinam quais tipos de corpos e sexualidades serão consideradas reais e verdadeiras, e quais não irão.
- (D) Este efeito diferencial das pressuposições ontológicas na vida corporificada dos indivíduos possui efeitos consequentes. E o que a drag pode apontar é que (1) esse conjunto de pressuposições ontológicas está em operação, e (2) que é aberta à rearticulação.

A questão sobre quem e o que é considerado real e verdadeiro é, aparentemente, uma questão de saber. Porém, também é, como Foucault deixa claro, uma questão de poder. Ter ou carregar a "verdade" e a "realidade" é uma prerrogativa de imenso poder em meio ao mundo social, de tal maneira que o poder se dissimula como ontologia. Segundo Foucault, uma das primeiras tarefas da crítica consiste em discernir a relação "entre mecanismos de coerção e elementos do saber".¹¹ Aqui, somos confrontados com os limites do que é conhecível, limites que exercem uma certa força, mas que não são sustentados em

¹¹ Foucault, "What is a critique?".

alguma necessidade, limites que interrogamos apenas no risco em relação à ontologia segura e disponível: "nada pode figurar como um elemento do saber se, por um lado, não estiver em conformidade a um conjunto de regras e de constrangimentos característicos, por exemplo, de um certo tipo de discurso científico em uma época determinada, e se, por outro lado, ele não possui os efeitos de coerção ou sequer de incitação próprios ao que é validado como científico ou simplesmente como racional ou simplesmente como comumente aceito".¹²

O saber e o poder não são separados ao final, mas trabalham juntos para estabelecer um conjunto de critérios sutis ou explícitos para pensar o mundo: "Não se trata, portanto, de descrever o que é o saber ou o que é o poder, e como um reprimiria o outro ou como o outro abusaria do primeiro, mas se trata, sobretudo, de descrever um nexo de saber-poder de modo que nos permita apreender o que constitui a aceitabilidade de um sistema".¹³

Caso consideremos essa relação de saber e poder em relação ao gênero, somos compelidos a perguntar como a organização do gênero vem a funcionar como uma pressuposição sobre a estruturação do mundo. Não existe abordagem meramente epistemológica para o gênero, um modo simples de perguntar quais são os modos de conhecimento das mulheres, ou o que poderia significar conhecer as mulheres. Pelo contrário, os modos nos quais é dito que as mulheres "conhecem" ou "são conhecidas" já são orquestrados pelo poder precisamente no momento no qual a categorização "aceitável" é instituída.

¹² Ibid., p.52.

¹³ Ibid., p.52-53.

Na visão de Foucault, a crítica possui assim uma dupla tarefa: mostrar como o saber e o poder trabalham para constituir mais ou menos sistematicamente o modo de ordenamento do mundo com suas próprias "condições de aceitabilidade de um sistema", e "seguir suas linhas de ruptura que indicam sua emergência".¹⁴ Dessa forma, não é suficiente isolar e identificar o nexo peculiar do poder e do saber que dá origem ao campo das coisas inteligíveis. Na verdade, é necessário rastrear o caminho no qual esse campo encontra seus pontos de ruptura, os momentos de descontinuidade, e os lugares em que ele falha em constituir a inteligibilidade que promete. O que isto significa é que se deve procurar pelas condições por meio das quais o campo do objeto é constituído assim como os limites destas condições, o momento no qual elas apontam para sua contingência e sua possibilidade de transformação. Nos termos de Foucault, "esquemáticamente, trata-se de mobilidade perpétua, fragilidade essencial ou na verdade interpenetração entre aquilo que renova o mesmo processo e aquilo que o transforma".¹⁵

O significado disto para o gênero, então, consiste em que o importante é não apenas compreender como os termos do gênero são instituídos, naturalizados, e estabelecidos tal qual pressupostos, mas também traçar os momentos em que o sistema binário de gênero é disputado e desafiado, em que a coerência das categorias é colocada em questão, e a própria vida social do gênero acaba por ser maleável e transformável.

O recurso à performance drag foi, em parte, um modo de pensar não só como o gênero é performado, mas como ele é

14 Ibid., p.54.

15 Ibid., p.58.

ressignificado por meio de termos coletivos. *Performers drag*, por exemplo, tendem a viver em comunidades, e existem fortes rituais de vínculos, tais como aqueles que vemos no filme *Paris is burning*,¹⁶ que nos chama a atenção para a ressignificação de vínculos sociais em que as minorias de gênero dentro de comunidades de pessoas racializadas podem forjar e forjam. Assim, estamos falando de uma vida cultural da fantasia que não apenas organiza as condições materiais da vida, mas, além disso, produz vínculos sustentáveis de comunidade, em que o reconhecimento se torna possível, e que funciona igualmente para afastar a violência, o racismo, a homofobia, e a transgressão. Essa ameaça de violência nos diz algo sobre o que é fundamental para a cultura na qual eles vivem, uma cultura que não é radicalmente distinta daquela na qual muitas de nós vivem, mesmo que não seja exatamente a mesma na qual qualquer uma de nós provavelmente vive. Porém, existe uma razão para entendê-lo, se o fazemos; este filme viaja, por conta de sua beleza, sua tragédia, seu *páthos*, e sua bravura. De certa forma, sua fruição ultrapassa as fronteiras culturais, pois o que também ultrapassa essas fronteiras, e nem sempre do mesmo modo, é a ameaça de violência, a ameaça da pobreza, e a luta pela sobrevivência – tudo isso sendo mais difícil para as pessoas racializadas. É importante notar que a luta para sobreviver não é realmente separável da vida cultural da fantasia. É parte desta. A fantasia é o que nos permite imaginar a nós mesmos e aos outros de outra forma. A fantasia é o que estabelece o possível excedendo o real; ela aponta, aponta para outro lugar, e quando é corporificada, traz o outro lugar para perto.

¹⁶ *Paris is burning*, 1990. Direção: Jennie Livingston.

Isto me traz de volta à questão da política. Como é que drag ou, na verdade, muito mais do que drag, o próprio transgênero entra no campo da política? Ele o faz, eu sugeriria, não somente ao nos fazer questionar o que é real, e o que deve ser, mas nos mostrando como noções contemporâneas de realidade podem ser questionadas e novos modos de realidade instituídos. A fantasia não é simplesmente um exercício cognitivo, um filme interno que projetamos dentro do teatro interior da mente. A fantasia estrutura a relacionalidade e vem a participar da estilização da própria corporificação. Os corpos não são habitados como dados espaciais. Eles estão, em sua espacialidade, vindo a ser também no tempo: agindo, alterando a forma, alterando a significação – dependendo das suas interações – e a rede de relações visuais, discursivas e táteis que se tornam parte de sua historicidade, seu passado, presente e futuro constitutivos.

Como consequência de estar no modo do vir a ser, e sempre vivendo com a possibilidade constitutiva de se tornar diferente, o corpo é aquilo que pode ocupar a norma de maneiras diversas, que excede a norma, refaz a norma, e expõe as realidades nas quais fomos confinadas como estando abertas à transformação. Essas realidades corpóreas são ativamente habitadas, e esta “atividade” não é completamente constrangida pela norma. Às vezes as próprias condições para se conformar à norma são as mesmas condições para resistir a ela. Quando a norma parece ao mesmo tempo garantir e ameaçar a sobrevivência social (é aquilo que se precisa para viver; aquilo que, se é vivido, irá ameaçar com seu apagamento), então conformar e resistir vem a ser uma relação paradoxal e complexa com a norma, uma forma de sofrimento e um lugar potencial para a politização. A questão sobre como corporificar a norma está, então, com frequência

ligada à questão da sobrevivência, à questão de se a própria vida será possível. Penso que não deveríamos subestimar o que o pensamento do possível faz por aqueles que experimentam a sobrevivência como uma questão candente.

Este é um modo pelo qual este ponto é e continua a ser político. Há, contudo, algo a mais, na medida em que o que o exemplo drag procurou fazer foi nos levar a questionar os meios pelos quais a realidade é feita e considerar o modo no qual ser chamado de real ou ser chamado de irreal pode ser não somente um meio de controle social, mas uma forma de violência desumanizante. Na verdade, gostaria de colocar isto desse modo: ser chamado de irreal, e ter essa interpelação, por assim dizer, institucionalizada como uma forma de tratamento diferencial, é se tornar o outro contra o qual o humano é feito. Trata-se do inumano, do além do humano, do menos do que humano, a fronteira que protege o humano em sua realidade ostensiva. Ser chamada de cópia, chamada de irreal é, assim, um modo pelo qual é possível ser oprimido. Porém, consideremos que é mais fundamental do que isso. Pois ser oprimida significa que você já existe como um sujeito de certo tipo, você está lá como o outro visível e oprimido para o sujeito soberano como um sujeito possível ou potencial. No entanto, ser irreal é novamente algo a mais. Já que para ser oprimida é preciso, primeiro, tornar-se inteligível. Perceber que se é fundamentalmente inteligível (na verdade, que as leis da cultura e da linguagem consideram a pessoa como sendo uma impossibilidade) é perceber que não se obteve ainda acesso ao humano. É perceber a si mesmo falando apenas e sempre como se fosse humano, mas com o sentido de que não se é. É perceber que a sua linguagem é oca, e que nenhum reconhecimento se aproxima na

medida em que as normas pelas quais o reconhecimento ocorre não estão a seu favor.

Na medida em que o gênero é performativo, logo disso se segue que a realidade do gênero é ela própria produzida como um efeito da performatividade. Apesar de existirem normas que governam o que será e o que não será real, e o que será e não será inteligível, elas são colocadas em questão e reiteradas no momento no qual a performatividade começa sua prática citacional. Com certeza, citam-se normas que já existem, porém essas normas podem ser significativamente desterritorializadas através da citação. Elas podem também ser expostas como não naturais e não necessárias quando emergem em um contexto e por meio de uma forma de corporeidade que desafia a expectativa normativa. O que isto significa é que pela prática da performatividade de gênero, não apenas vemos como as normas que governam a realidade são citadas, como apreendemos um dos mecanismos pelos quais a realidade é reproduzida e alterada no curso dessa reprodução. O ponto central sobre drag não é simplesmente produzir um espetáculo prazeroso e subversivo, mas alegorizar as maneiras espetaculares e consequentes por meio das quais a realidade é tanto reproduzida quanto contestada.

A desrealização da violência de gênero possui implicações no que concerne a compreendermos como e porque certas apresentações de gênero são criminalizadas e patologizadas, como sujeitos que mudam de gênero correm o risco da internação e do encarceramento, porque a violência contra sujeitos transgêneros não é reconhecida como violência, e porque ela às vezes é infligida pelos próprios Estados que deveriam oferecer a estes sujeitos proteção da violência.

Então, caso novas formas de gênero sejam possíveis, como isso afeta os modos em que vivemos e as necessidades concretas da comunidade humana? Como vamos distinguir entre as formas de possibilidade de gênero que são válidas e aquelas que não são? Estas são questões que, por motivos compreensíveis, foram contrapostas aos meus argumentos. Eu responderia que não se trata meramente de produzir um novo futuro para gêneros que ainda não existem. Os gêneros que tenho em mente têm existido há um longo tempo, contudo não foram admitidos nos termos que governam a realidade. Trata-se de desenvolver, dentro da lei, dentro da Psiquiatria, dentro da Teoria Social e Literária, um novo léxico de legitimação para a complexidade de gênero, na qual sempre temos vivido. Pelo fato de as normas que governam a realidade não terem admitido essas formas como sendo reais, nós vamos, por necessidade, chamá-las de novas. No entanto, quando e se assim o fizermos, espero que possamos gargalhar conscientes disso. A concepção de política em jogo aqui é centralmente relacionada à questão da sobrevivência, sobre como criar um mundo no qual as pessoas que compreendem seu gênero e seu desejo como sendo não normativos possam viver e florescer não só sem a ameaça de violência a partir do exterior, mas também sem o sentimento perverso de sua própria irreabilidade, o qual pode levar ao suicídio ou a uma vida suicida. Por fim, eu perguntaria que lugar tem o pensamento do possível dentro da teorização política. Pode-se objetar e dizer, "ah, mas você está apenas tentando fazer a complexidade de gênero possível". Porém isto não nos diz quais formas são boas ou más; isto não oferece a medida, o padrão, a norma. Há, entretanto, uma aspiração normativa aqui, e isto tem relação com a habilidade

de viver e respirar e mover e, sem dúvida, pertenceria a algum lugar no qual é reivindicada uma filosofia da liberdade. O pensamento acerca de uma vida possível só é uma indulgência para aqueles que já sabem que eles mesmos são possíveis. Para aqueles que ainda estão buscando tornarem-se possíveis, a possibilidade é uma necessidade.

Das normas para a política

No ensaio "Regulações de Gênero", argumento que o sentido do que é uma norma e do que, enfim, é "normativo" depende do tipo de teoria social a partir da qual estes termos emergem. Por um lado, normas parecem indicar a função regulatória ou normalizadora do poder, porém a partir de outra perspectiva, as normas são precisamente aquilo que vincula os indivíduos, formando a base de suas reivindicações éticas e políticas. Quando, na análise acima, me opus à violência realizada por normas restritivas, parecia que eu estava apelando para uma norma de não violência. Parece seguir-se que as normas podem operar tanto como restrições inaceitáveis quanto como parte de qualquer análise crítica que busque mostrar o que é inaceitável nessa operação restritiva. Este segundo sentido das normas é associado ao trabalho de Jürgen Habermas, o qual identifica as normas como a base para a possibilidade da comunidade ou, na verdade, para qualquer compreensão do que os humanos podem sustentar em comum. Caso não posamos aceitar que exista esta possibilidade de comunalidade no sentido em que ele sustenta, estaríamos ainda impedidos de realizar reivindicações políticas fortes, por exemplo, contra a violência de gênero?

Se consideramos o argumento de Habermas em *Facticidade e validade*, fica claro que ele conta com as normas para fornecer um entendimento comum para os atores sociais e falantes:

[...] os participantes se entendem uns com os outros sobre algo no mundo, na medida em que aspiram validade para seus proferimentos [...] na práxis cotidiana a linguagem certamente não é usada de maneira exclusiva ou principalmente em sua função expositiva; estão em jogo aqui todas as funções da linguagem e referências ao mundo, de modo que o espectro de pretensões de validade se expande para além das pretensões de verdade.¹⁷

Em seguida, ele elucida que “com a explicação do significado de expressões linguísticas e da validade de proposições enunciativas, baseamo-nos em idealizações que estão vinculadas com o médium da linguagem”.¹⁸ Ele esclarece que, sem essas idealizações no coração da linguagem, não teríamos os recursos por meio dos quais nos orientamos em formas díspares de reivindicações feitas por um certo número de atores sociais. Na verdade, a pressuposição de um conjunto comum de idealizações é o que fornece ordem à nossa ação e o que a ordena antecipadamente, assim como é o que levamos em conta na medida em que buscamos ordenar a nós mesmos em relação ao outro e a um futuro comum.

Com o conceito de ação comunicativa, que estabelece o entendimento linguístico como médium da coordenação da ação,

¹⁷ Habermas, *Between Facts and Norms*, p.16 [ed. bras.: *Facticidade e validade*, p.49-50].

¹⁸ *Ibid.*, p.17 [ed. bras.: *ibid.*, p.50]

também as imputações contrafactuais dos atores, que orientam suas ações às pretensões de validade, conservam relevância imediata para a construção e conservação das ordens sociais; pois estas existem no modo do reconhecimento de pretensões de validade normativas. (Ênfase minha)¹⁹

Aqui podemos ver que as normas, as quais orientam a ação em direção a um bem comum e pertencem a uma esfera "ideal", não são precisamente sociais no sentido de Ewald. Elas não pertencem a ordens sociais variáveis, e não são, no sentido de Foucault, um conjunto de "ideais regulatórios" e, então, não são parte da vida ideal do poder social. Ao contrário, funcionam como parte de um processo de raciocínio que condiciona toda e qualquer ordem social, e o que fornece a esta ordem sua coerência. Sabemos, eu imagino, que Habermas não aceitaria a característica "ordenada" de qualquer ordem social como necessariamente boa. Algumas ordens claramente devem ser perturbadas, e por boas razões. Na verdade, a ordem de inteligibilidade de gênero pode muito bem se qualificar como tal tipo de ordem. Porém, temos uma maneira pela qual distinguir aqui entre a função da norma como socialmente integrativa e o valor da "integração" sobre condições sociais opressivas? Em outras palavras, não há uma função inerentemente conservadora da norma quando se diz que ela preserva a ordem? E se a própria ordem for excludente e violenta? Podemos responder, com Habermas, e dizer que a violência é contrária às idealizações normativas que encontram-se funcionando, de maneira implícita, na linguagem cotidiana. Porém, se a norma é socialmente integrativa, então como a norma irá de fato trabalhar

19 Ibid. [ed. bras.: *ibid.*, p. 51].

para quebrar uma ordem social cuja "ordem" é fornecida e mantida por meios violentos? A norma é parte desta ordem social, ou ela é "social" apenas em um sentido hipotético, parte de uma "ordem" que não é instanciada no mundo social tal como ele é vivido e negociado?

Caso o ponto habermasiano seja que não podemos ter esperança de viver em consenso ou em uma orientação comum sem assumir tais normas, o "comum" não seria instituído nessa instância precisamente pela produção do que é não comum, por aquilo que está fora do comum, ou que o perturba internamente, que põe um desafio a sua integridade? Qual é o valor do "comum"? Precisamos saber que, apesar de nossas diferenças, estamos todos orientados em direção à mesma concepção de deliberação e justificação racional? Ou devemos saber precisamente que o "comum" não está mais lá para nós, se é que alguma vez esteve, e que a abordagem ampla e autolimitante da diferença é não só a tarefa da tradução cultural nestes dias de multiculturalismo, mas ainda o caminho mais importante para a não-violência?²⁰

20 A autora retoma o tema da não-violência em seu livro mais recente, *A força da não violência: um vínculo ético-político* (2021). Butler parte de um ponto em comum com Walter Benjamin, reconhecendo a impossibilidade de fazer a crítica da "violência" sem, antes, questionar como e a partir de quais condições de possibilidade uma interpretação da "violência" passa a ser instituída. A não-violência não aparece como mero oposto ou contraposição à violência, mas constitui uma perspectiva crítica em relação a essa história de interpretações instituídas, oferecendo uma espécie de *contrarrealismo*, que se recusa a tomar como base o mundo atual, que reflete a violência como algo inextirpável. A não-violência pressupõe a capacidade de imaginar um mundo organizado por uma ideia de igualdade radical, uma prática capaz de perturbar e

O ponto não é aplicar normas sociais a instâncias sociais vividas ou ordená-las e defini-las (como Foucault criticou), assim como não se trata de encontrar mecanismos justificatórios para o fundamento de normas sociais que sejam extrassociais (mesmo na medida em que operam sobre o nome de "sociais"). Há momentos em que ambas as atividades acontecem e devem acontecer. Nivelamos julgamentos contra criminosos por atos ilegais e, assim, os sujeitamos a um procedimento de normalização; consideramos nossos fundamentos para a ação em contextos coletivos e tentamos encontrar modos de deliberação e reflexão sobre os quais podemos concordar. Porém, nada disso esgota tudo o que fazemos com as normas. Pelo recurso às normas, a esfera do que é humanamente inteligível é circunscrita, e esta circunscrição apresenta consequências para qualquer ética e qualquer concepção da transformação social. Poderíamos dizer, "devemos conhecer os fundamentos do humano para agir de tal modo que preservemos e promovamos a vida humana tal como a conhecemos". Mas e se as próprias categorias do humano excluíssem aqueles que deveriam estar operando dentro de seus termos, que não aceitam os modos de raciocinar e justificar "reivindicações válidas" que foram oferecidas pelas formas ocidentais de racionalismo? Alguma vez conhecemos o "humano"? O que poderia ser preciso para chegarmos a esse conhecimento? Devemos ser cautelosos em conhecer isso tão depressa? Deveríamos ser cautelosos sobre qualquer conhecimento final ou

desestabilizar as fantasias que sustentam e possibilitam a versão atual de mundo e violência neoliberal. Por decisão de tradução, optamos por não-violência com hífen a fim de performatizar, com o traço gráfico, o vínculo entre a negação e a violência. (N. T.)

definitivo? Caso tomemos o campo do humano como garantido, então, falhamos em pensar de forma crítica – e ética – acerca dos modos consequentes em que o humano está sendo produzido, reproduzido, desproduzido. Esta última investigação não exaure o campo da ética, porém não consigo imaginar uma ética “responsável” ou uma teoria da transformação social que opere sem ela.

Deixe-me sugerir aqui, como uma maneira de oferecer uma discussão para concluir este ensaio, que a necessidade de mantermos nossa noção de “humano” aberta a uma articulação futura é essencial ao projeto de um discurso e de uma política internacionais críticos dos direitos humanos. Vemos isto neste momento e mais uma vez quando a própria noção de “humano” é pressuposta; ela é definida de maneira antecipada, e em termos que são distintivamente ocidentais, muitas vezes estadunidenses, e assim paroquiais. O paradoxo emerge na medida em que o “humano” operante nos direitos humanos é previamente conhecido, definido, e ainda é supostamente o fundamento para um conjunto de direitos e obrigações que são internacionais. Como nos movemos do local para o internacional é uma grande questão para a política internacional, mas ela toma uma forma específica para o feminismo internacional. E eu sugeriria por meio de pontos de encontro culturais. Isso significa que concepções locais do que é “humano” ou, na verdade, do que são as condições básicas e as necessidades da vida humana, devem ser submetidas a reinterpretações, na medida em que existem circunstâncias históricas e culturais nas quais o “humano” é definido diferentemente ou ressignificado, e suas necessidades básicas e, portanto, suas prerrogativas básicas são do mesmo modo definidas diferentemente.

A resignificação como política

A "ressignificação" constitui uma prática política, ou ela constitui uma parte da transformação política? Pode-se muito bem dizer que políticos da direita e da esquerda se valem dessas estratégias. Certamente podemos ver como o "multiculturalismo" tem variantes de direita e de esquerda, como "globalização" tem suas variantes de direita e de esquerda. Nos Estados Unidos, a palavra "compassivo" foi vinculada a "conservador" e isto atingiu muitos de nós como uma abominação da "ressignificação". Pode-se pontuar, com plena justificação, que o Nacional Socialismo foi uma resignificação de "socialismo". E isto estaria correto. Então, parece claro que a resignificação apenas não é uma política, não é suficiente para a política, não é o bastante. Pode-se argumentar que os nazistas se apropriaram do poder ao colocar a linguagem e as preocupações da democracia contra ela mesma, ou que os revolucionários haitianos se apropriaram do poder usando os termos da democracia contra aqueles que iriam negá-la. E, portanto, a apropriação pode ser usada pela direita e pela esquerda, e não existem necessariamente consequências éticas salutares para a "apropriação". Existe uma apropriação queer do "queer" e, nos Estados Unidos, uma apropriação do discurso racista feita pelo rap, e a apropriação de esquerda do "na grande governança" e assim por diante. Logo, a apropriação por si mesma conduz a uma variedade de consequências, algumas das quais podemos abraçar, e algumas outras que devemos abominar. Mas, e se ela operasse a serviço de uma política democrática radical, como poderia operar?

A resignificação opera como uma política? Gostaria de sugerir aqui que conforme estendemos o reino da universa-

lidade, conhecemos mais o que a justiça implica, proporcionando maiores possibilidades de vida – e a própria “vida” é um termo disputado, o qual possui seus seguidores reacionários e progressistas – devemos assumir que nossas convenções previamente estabelecidas acerca do que é humano, do que é universal, de qual deve ser o significado e a substância da política internacional, não são suficientes. Para os propósitos de uma transformação democrática radical, devemos saber que nossas categorias fundamentais podem e devem ser expandidas para vi-rem a ser mais inclusivas e mais responsáveis para toda a gama de populações culturais. Isto não significa que um engenheiro social traça a distância como melhor incluir todas as pessoas na categoria dele ou dela. Significa que a própria categoria deve ser submetida a uma reformulação a partir de inúmeras direções, que deve emergir novamente como um resultado da passagem por traduções culturais. O que me move politicamente, e aquilo para o qual quero abrir espaço, é o momento em que um sujeito – uma pessoa, um coletivo – assevera um direito ou uma prerrogativa para uma vida vivível quando não existe tal autorização prévia, quando nenhuma convenção claramente habilitante está em vigor.

Pode-se hesitar e dizer, mas existem fascistas que invocam direitos para os quais não existem prerrogativas prévias. Não pode ser algo bom invocar direitos ou prerrogativas para aquilo que se considera como uma “vida vivível” se esta própria vida é baseada no racismo ou na misoginia ou na violência ou na exclusão. E eu concordaria, com certeza, com esse argumento. Por exemplo, antes da derrubada do apartheid, alguns negros sul-africanos chegaram às cabines de votação, prontos para votar. Naquele momento não havia nenhuma prerrogativa

para seus votos. Eles apenas chegaram. Eles invocaram performativamente o direito de votar mesmo quando não havia nenhuma autorização prévia, quando nenhuma convenção habilitante vigorava. Por outro lado, poderíamos dizer que Hitler também invocou direitos para um determinado tipo de vida para o qual não havia nenhum precedente constitucional ou legal, local ou internacional. Porém, existe uma diferença entre estas duas invocações, e isto é crucial para o meu argumento.

Em ambos os casos, os sujeitos em questão invocam direitos para os quais não foram habilitados por leis existentes, pensando que em ambos os casos "leis existentes" tinham versões internacionais e locais que não eram de todo compatíveis umas com as outras. Aqueles que se opunham ao apartheid não estavam restringidos a uma convenção existente (apesar de que estavam, claramente, invocando e citando uma convenção internacional contra uma convenção local neste caso). A emergência do fascismo na Alemanha, assim como a emergência subsequente de um governo constitucional na Alemanha pós-guerra, também não estava limitada a uma convenção existente. Então ambos os fenômenos políticos envolviam inovação. No entanto, isto não responde à pergunta: qual ação é certa a perseguir, qual inovação tem valor, e qual não tem? As normas às quais consultaríamos para responder a esta questão não podem elas mesmas serem derivadas da ressignificação. Elas devem ser derivadas de uma teoria e de uma prática democrática radical; assim, a ressignificação deve ser contextualizada desta maneira. Deve-se tomar decisões substantivas sobre o que será um futuro menos violento, o que será uma população mais inclusiva, o que irá ajudar a cumprir, em termos substantivos, as reivindicações de universalidade e justiça

que buscamos compreender em sua especificidade cultural e seu significado social. Quando começamos a decidir cursos de ação certos e errados neste contexto, é crucial perguntar: quais formas de comunidade foram criadas, e por meio de quais violências e exclusões elas foram criadas? Hitler almejava ampliar a violência da exclusão; o movimento antiapartheid almejava conter a violência do racismo e da exclusão. Esta é a base a partir da qual eu condenaria uma e aprovaria a outra. Quais recursos devemos ter para que possamos trazer para a comunidade humana aqueles humanos que não foram considerados parte do que é reconhecidamente humano? Esta é a tarefa de uma teoria e prática democrática radical que busca estender as normas que sustentam uma vida viável para comunidades que são de antemão desfavorecidas.

Assim, parece que concluí com um chamado à extensão das normas que sustentam uma vida viável; logo deixe-me considerar a relação entre as normas e a vida, na medida em que isso foi crucial para minha investigação até agora. A questão da vida é política, embora talvez não exclusivamente política. A questão do "direito à vida" afetou os debates sobre a legalização do aborto. As feministas que eram a favor desses direitos foram chamadas de "antivida", e elas responderam perguntando, "que vida?" e quando a "vida" começa? Me parece que se você fosse fazer um recorte internacional das feministas acerca da questão do que é a vida ou, talvez mais simplesmente, quando a vida começa, você obteria diversas visões diferentes. E é por isso que, considerando em um nível internacional, nem todos os movimentos de mulheres estão unidos em torno desta questão. Existe a questão sobre quando a "vida" começa, e então a questão sobre quando a vida "humana" começa, quando o

"humano" começa; quem sabe, quem é equipado ou habilitado para saber, qual conhecimento detém o controle aqui, qual conhecimento funciona como poder aqui? As feministas argumentaram que a vida da mãe deveria ser igualmente importante. Assim, é uma questão sobre uma vida contra a outra. As feministas argumentaram que toda criança deveria ser querida, deveria ter a possibilidade de uma vida vivível, e que existem condições para a vida, as quais devem ser primeiramente atendidas. A mãe deve estar bem; deve haver uma boa possibilidade de alimentar a criança; deve existir alguma possibilidade de futuro, um futuro viável e duradouro, na medida em que uma vida humana sem futuro perde sua humanidade e permanece na possibilidade de também perder sua vida.

Vemos o termo "vida" funcionar dentro do feminismo, assim como entre o feminismo e seus oponentes, como um lugar de contestação, um termo incerto, cujos significados vêm sendo proliferados e debatidos de diferentes modos no contexto de diferentes Estados-nação com diferentes concepções religiosas e filosóficas do problema. Na verdade, alguns de meus adversários podem perfeitamente argumentar que caso seja tomado como um valor prioritário a "extensão das normas que suportam uma vida vivível", disto pode-se seguir, dependendo de suas definições, que a "criança não-nascida" deveria ser valorizada acima de tudo. Esta não é minha visão e não é minha conclusão.

Meu argumento contra esta conclusão relaciona-se ao próprio uso de "vida", como se conhecêssemos o que significa, o que ela demanda. Quando perguntamos o que torna uma vida vivível, estamos perguntando sobre certas condições normativas que devem ser cumpridas para que a vida venha a ser vida.

Dessa maneira, existem ao menos dois sentidos para vida, um que se refere a uma forma biológica mínima de vida, e um outro o qual intervém desde o início, que estabelece condições mínimas para uma vida vivível no que diz respeito à vida humana.²¹ E isto não implica que podemos negligenciar o mero viver em favor da "vida vivível", mas que devemos perguntar, tal como questionamos a violência de gênero, o que os humanos requerem para manter e reproduzir as condições de sua própria vivibilidade. E o que é nossa política na medida em que estamos em todos os modos possíveis, tanto conceitualizando a possibilidade de uma vida vivível quanto providenciando seu suporte institucional? Sempre haverá desacordo acerca do que isto significa, e aqueles que reivindicarem que uma única direção política é necessária por conta deste comprometimento estarão errados. Mas isto se dá apenas pelo fato de que viver é viver politicamente uma vida, em relação ao poder, em relação aos outros, no ato de assumir responsabilidade por um futuro coletivo. Porém, assumir responsabilidade por um futuro não é conhecer de modo completo sua direção prévia, na medida em que o futuro, em especial o futuro com e para os outros, requer uma certa abertura e desconhecimento. Isto igualmente implica que um certo agonismo e contestação irão e deverão estar em jogo. Eles precisam estar em jogo para a política vir a ser democrática.

A democracia não fala em uníssono; seus tons são dissonantes, e isso é inevitável. Não é um processo previsível; deve ser sustentado, como uma paixão deve ser sustentada. Pode ser ainda que a própria vida seja impedida quando o modo correto

²¹ Ver Giorgio Agamben sobre a "vida nua" em *Homo Sacer*.

é decidido previamente, ou quando impomos o que é certo para todas as pessoas, sem encontrar um modo de entrar em comunidade e descobrir o “certo” em meio à tradução cultural. Pode ser que o “certo” e o “bom” consista em permanecer aberto às tensões que assolam as categorias mais fundamentais que requeremos, abertos a conhecer o desconhecido no coração daquilo que conhecemos, e àquilo que necessitamos, e a reconhecer o sinal da vida – e suas perspectivas.

Para além do sujeito com Anzaldúa e Spivak

Nos Estados Unidos, existiam e existem diferentes modos de questionar o estatuto fundacional da categoria de sujeito. Questionar o fundacionismo desta categoria não é o mesmo que eliminar a categoria por completo. Além disso, não se trata de negar sua utilidade, ou até mesmo sua necessidade. Questionar o sujeito é colocar em risco aquilo que conhecemos, mas fazer isso não por conta da emoção do risco, mas porque já fomos colocados em questão enquanto sujeitos. Como mulheres, já fomos severamente postas em dúvida: nossas palavras carregam algum sentido? Somos capazes de consentimento? Nosso raciocínio funciona tal como o dos homens? Somos parte da comunidade universal da espécie humana?

Gloria Anzaldúa, em sua obra *Borderlands/La Frontera*,²² escreve tanto em espanhol quanto em inglês e ainda com dialetos indianos nativos e compele seu leitor a ler todas estas linguagens enquanto tentam ler seu livro. Ela claramente atravessa as fronteiras entre escrita acadêmica e não-acadêmica,

22 Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The new Mestiza*. (N. T.)

ênfatizando o valor de viver na fronteira, vivendo como a fronteira em relação a uma variedade de diferentes projetos culturais. Ela afirma que, para termos uma transformação social, deve-se ir além de um sujeito "unitário". Ela é a favor da transformação social, lutou por isso toda a sua vida, ensinou na universidade, e lutou nos movimentos sociais. Nós diríamos que ela pertence ao grupo chamado de "feministas acadêmicas"? Bem, seria ridículo excluí-la deste grupo.²³ Sua obra é lida na academia. Ela às vezes leciona na Universidade da Califórnia. Luta junto a diferentes movimentos, em especial pelas mulheres latino-americanas, que sofrem nos Estados Unidos pela falta de serviço de saúde, exploração no mercado de trabalho, e frequentemente também enfrentam questões da imigração. Quando Anzaldúa diz, por exemplo, que não é nenhum sujeito unitário, que não aceita oposições binárias da modernidade, está dizendo que é definida por sua própria capacidade de cruzar as fronteiras, como uma chicana. Em outras palavras, ela é uma mulher que foi levada a cruzar a fronteira do México para os Estados Unidos e para quem esta fronteira constitui o imaginário geopolítico em meio ao qual (através do qual) escreve sua ficção. Ela luta com uma mistura complexa de tradições culturais e formações que a constituem pelo que ela é: chicana, mexicana, lésbica, americana, acadêmica, pobre, escritora, ativista. Todos esses feixes se reúnem de maneira unificada, ou ela os vive de maneira incomensurável e simultânea como o próprio significado de sua identidade, uma identidade

²³ Para uma excelente discussão sobre o discurso crítico de Anzaldúa, ver Alarcon, Anzaldúa's Frontera: Inscribing Gynetics.

culturalmente encenada e produzida pelas próprias circunstâncias históricas complexas de sua vida?

Anzaldúa nos convida a conceber que a fonte de nossa capacidade para transformação social deve ser encontrada precisamente em nossa capacidade de mediar entre mundos, de nos engajar em traduções culturais e em sustentar, pela experiência da linguagem e da comunidade, o conjunto diverso de conexões culturais que constituem quem somos. Pode-se dizer que, para ela, o sujeito é “múltiplo” em vez de unitário, e assim chegaríamos ao ponto de certa forma. No entanto, penso que seu ponto seja mais radical. Ela está nos convidando a permanecer na margem daquilo que conhecemos, a colocar nossas certezas epistemológicas em questão, e por esse risco e abertura, nos convidando a uma nova maneira de conhecer e de viver no mundo para expandir nossa capacidade de imaginar o humano. Anzaldúa está nos convidando a sermos capazes de trabalhar em coligações por meio de diferenças que irão realizar um movimento ainda mais inclusivo. O que ela está argumentando, então, é que somente através do existir no modo da tradução, da constante tradução, que podemos ter a possibilidade de produzir um entendimento multicultural das mulheres ou, na verdade, da sociedade. O sujeito unitário é aquele que já conhece previamente o que ele é, que entra na conversação do mesmo modo que ele existe, que falha em colocar suas próprias certezas epistemológicas em risco no encontro com o outro, e assim permanece no lugar, guarda seu lugar, e se torna um emblema para a propriedade e o território, *recusando a autotransformação, ironicamente, em nome do sujeito.*

Gayatri Chakravorty Spivak tem uma visão similar, embora ela dissesse, como tem dito, que enquanto Anzaldúa mantém

a noção de um sujeito múltiplo, ela tem uma noção de um sujeito fraturado. Na verdade, sua visão é a de que não podemos avaliar a opressão que as mulheres racializadas experimentaram em meio ao enquadramento global político e econômico do imperialismo do primeiro mundo sem que reabilizemos que "mulheres", enquanto uma categoria unitária, não poderia contê-las, não poderia descrevê-las, que esta categoria precisa passar por uma crise e expor suas fraturas ao discurso público. Ela questiona, diversas vezes ao longo de sua obra, o que significa não apenas ouvir as vozes dos desfavorecidos, mas também "representar" essas vozes em uma obra. Por um lado, é possível tratar os desfavorecidos como se eles não tivessem voz e colocar a si mesmo como a voz dos desfavorecidos. Penso que podemos ver isto, de modo bastante problemático, quando a feminista estadunidense Catharine MacKinnon anunciou, há muitos anos, no Fórum dos Direitos Humanos de Viena, que ela "representava as mulheres da Bósnia". Talvez ela pensasse que as mulheres da Bósnia fossem sem voz, mas ela certamente aprendeu o contrário quando elas tornaram explícita sua clara oposição a seu esforço de se apropriar e colonizar sua posição.

Dada a história dos missionários, da expansão colonial que ocorreu em nome da "cultura" e da "modernidade" e do "progresso" e do "esclarecimento", do "fardo do homem branco", as feministas devem igualmente se questionar se a "representação" dos pobres, dos indigentes e dos radicalmente desfavorecidos dentro da academia, é um esforço paternalista e colonizador, ou se de fato se busca reconhecer as condições de tradução que a tornam possível, reconhecer o poder e o privilégio do intelectual, reconhecer as articulações na história e na

cultura que tornam um encontro entre a pobreza, por exemplo, e a escrita acadêmica possível.

Spivak traduziu Mahasweta Devi, uma escritora de ficção que também é uma ativista, cuja obra, graças a Spivak, apareceu na academia, pelo menos nas universidades de falantes do inglês. Devi escreve como uma mulher tribal, para e sobre mulheres tribais, mas o “tribal” é precisamente o que vem a ser complexo de se identificar ao longo de sua escrita. Sua voz chega ao primeiro mundo pela tradução, uma tradução oferecida por Spivak, na qual eu, como leitora, sou convidada a responder. Spivak insiste que essa escrita, a escrita tribal sul-asiática de Devi, não pode ser apenas chamada de “tribal” pelo fato de que há também nesta escrita, e por meio do tribal, uma visão de internacionalidade em jogo. Nas histórias de Devi, as mulheres sofrem em parte, porque a terra é explorada e roubada, porque os meios tradicionais de trabalho são sistematicamente apagados ou explorados por desenvolvimentistas. Neste sentido, esta é uma história local. Contudo, estes desenvolvimentistas estão também ligados a uma cadeia mais ampla no capital global. Como Spivak afirma, “uma forte conexão, na verdade uma cumplicidade, entre a burguesia do Terceiro Mundo e os imigrantes no Primeiro não pode ser ignorada”.²⁴

Caso leiamos Devi atentamente, vemos que ela está fazendo conexões, vivendo conexões, entre o tribal e o global, e que ela mesma é, como uma autora, um médium de travessia entre ambos. Não devemos pensar, entretanto, que essa travessia é suave, na medida em que ela ocorre por meio de uma ruptura na própria representação. Devi vem a mim através de

24 Ver Devi, *Imaginary Maps: Three Stories*.

Spivak, o que não significa que Spivak seja a autora dela, mas apenas que a autoria é ela mesma desfeita; o que emerge desta tradução, contudo, é uma visão política que sustenta que as possibilidades de uma sobrevivência global a longo prazo, que uma política ambiental radical a longo prazo e a não violência como uma prática política *não* dependem de uma “razão” descorporificada que segue sob o nome de universalidade, mas da elaboração do sentido do sagrado. Spivak, então, escreve, “uma mudança mental em larga escala dificilmente é possível apenas com fundamento na razão. Para se mobilizar pela não violência, por exemplo, confia-se, mesmo que remotamente, na construção de uma convicção da sacralidade da vida humana”.²⁵ Spivak também concede a Devi o nome de “filósofa” e oferece o seguinte conselho para um pensamento e um ativismo radicais: “Não tenho dúvida de que devemos *aprender* a aprender das filósofas ecológicas originais do mundo, através da singularidade ética lenta, atenta, modificadora de mentalidade (de ambos os lados), e que merece o nome de ‘amor’ – para suplementar esforços coletivos necessários para mudar leis, modos de produção, sistemas de educação, e serviço de saúde. Isto é para mim a lição de Mahasweta [Devi], ativista/jornalista e escritora.”²⁶

Para Spivak, a mulher subalterna ativista foi excluída dos parâmetros do sujeito ocidental e da trajetória histórica da modernidade. Isto significa que, em geral, a mulher tribal é uma espectadora do avanço histórico. De modo similar, caso consideremos as tradições dos escritos afro-caribenhos, podemos

²⁵ Ibid., p.199.

²⁶ Ibid., p.201.

igualmente perguntar se estes escritos estão dentro das tradições da modernidade, ou se eles estão, sempre, e de diferentes modos, comentando sobre o que é viver "fora da história". Logo, deve estar claro que eu penso que é necessária uma relação crítica com a modernidade.

Testemunhamos a violência que é feita em nome do ocidente e dos valores ocidentais, como o ceticismo público nos Estados Unidos e na Europa foi alimentado por questões como: o Islã teve a sua modernidade? O Islã já alcançou sua modernidade? A partir de qual ponto de vista essas questões se tornam possíveis, e em qual enquadramento elas são sensatas? Quem coloca estas questões poderia conhecer as condições de seu próprio questionar? Sem as traduções árabes dos textos gregos clássicos, alguns destes textos estariam perdidos para sempre. Sem as livrarias nas cidades islâmicas pelo mundo, a história dos valores ocidentais não teria sido transmitida. É significativo que a função preservativa da tradução cultural seja precisamente o que é perdido aqui quando questionamos se os árabes teriam alguma relação com a modernidade.

Quando levantamos esta questão, claramente, não conhecemos nossa própria modernidade, as condições de sua própria emergência e preservação. Ou, antes, estamos mostrando que aquilo que chamamos de "modernidade" é uma forma de esquecimento e de apagamento cultural. Mais importante, vemos a violência feita em nome da preservação de valores ocidentais, e temos que questionar se essa violência não é um dos valores que buscamos defender, ou seja, uma outra marca de "ocidentalismo" que tememos que possa ser perdido caso concordemos em viver em um mundo mais culturalmente complexo e híbrido? É claro que o ocidente não autoriza toda violência,

mas ele, ao sofrer ou antecipar uma injúria, ordena a violência para preservar suas fronteiras, reais e imaginárias.²⁷

Para aqueles de nós que vivem nos Estados Unidos, existe certa dúvida se haverá um discurso público significativo exterior ao jornalismo de esquerda e da mídia alternativa, por exemplo, em relação à questão de como um coletivo lida com sua vulnerabilidade à violência. As mulheres conhecem bem esta questão, a conheceram quase todo o tempo, e nada relacionado ao advento do capitalismo fez nossa exposição à violência se tornar menor. Há a possibilidade de se fazer parecer impermeável, de repudiar a própria vulnerabilidade. Há a possibilidade de se tornar violenta. Mas talvez exista outra maneira de viver de um modo que não seja temendo a morte, se tornando socialmente morta pelo medo de ser eliminada, ou se tornando violenta e matando os outros, ou os sujeitando a viver uma vida de morte social estabelecida por conta do medo da morte literal. Talvez esta outra maneira de viver requeira um mundo no qual meios coletivos são encontrados para proteger a vulnerabilidade corporal sem exatamente erradicá-la. Certamente, algumas normas serão úteis na construção de tal mundo, mas elas serão normas que ninguém deterá, normas que terão que operar não pela normalização ou pela assimilação racial ou ética, mas tornando-se lugares coletivos de um trabalho político contínuo.

27 Para uma discussão mais completa destes tópicos, cf. Butler, *Precarious Life: Powers of Violence and Mourning* [ed. bras.: *Vida precária: os poderes do luto e da violência*].