

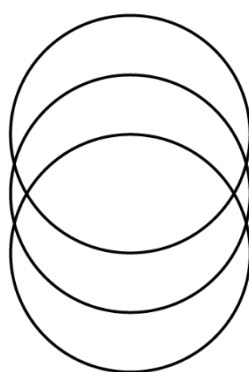
Revista NÓS 2024 n. 01

ISSN: XXXX-XXXXXX | agosto - dezembro

NÓS

feminismos,
transfeminismos
e teoria queer





NÓS

feminismos, transfeminismos e teoria queer

Revista NÓS 2024 n. 01

ISSN: XXXX-XXXXXX | agosto - dezembro

Publicação do Grupo de Estudos – NÓS

e-mail revista.grupo.nos@gmail.com

site: <https://revistanos.org/>

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou rerepresentar o original ao autor com sugestões de mudanças.

editora responsável institucional | Tessa Moura Lacerda

editores responsáveis | Tessa Moura Lacerda e Newton de Andrade Branda Junior

comissão editorial | Alexandre Cintra de Moraes, Aline Dainez da Costa, Beetholven da Costa, Carolina Antoniazzi, Cleiton Munchow, Cyndel Augusto, Pietra Sabia.

conselho científico | Carla Rodrigues (UFRJ), Chiara Bottici (New School for Social Research), Clarice Pimentel (UFES), Denize Ferreira da Silva (UBC), Erico Andrade (UFPE), Heloisa Buarque de Almeida (USP), Heloisa Buarque de Holanda (UFRJ), Juliana Aggio (UFBA), Marilena Chaui (USP), Pedro Ambra (USP), Ricardo Fabrini (UnB), Sam Bourcier (Université de Lille), Sueli Carneiro (USP), Sueli Rolnik (PUC-SP), Susana de Castro (UFRJ), Virginia Costa (UFPE), Vladimir Safatle (USP).

design e projeto gráfico | Bárbara Cabral

diagramação | Alexandre, Bárbara Cabral

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 6

(DÊ) FORMA

Sangue | conto de Luana Alves dos Santos 7

Vidas pretas, brancas camélias | Acrílica sobre tela de Pietra Sábia 15

Índia do rio | Poema de Gleycielli Nonato 16

Até as alcachofras têm coração | Colagem analógica de Isabella Pina 17

ARTIGOS

Sobre as mulheres: notas para um rodapé selvagem | Marilena Chauí 18

Contrato sexual e contrato racial: um debate sobre a violência na universidade | Carla Rodrigues 32

Anarcafeminismo & a Ontologia do Transindividual | Chiara Bottici 49

Biopolítica do arquivo vivo na era do capitalismo de controle digital | Sam Bourcier 68

“Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” - uma frase em devir | Newton de Andrade Branda Júnior 84

Fenomenologia do corpo gestante | Carolina Antoniazzi 97

María Lugones e o feminismo decolonial: poder, raça, gênero e ciscolonialidade | Maya Maia de Paiva 129

Apresentação

Há cinco anos nascia o Grupo NÓS – Grupo de Estudos sobre Feminismos da USP. Um grupo cujas discussões foram feitas, desde aquele inverno de 2019, de maneira horizontal. Esse estudo coletivo fomentou projetos e pesquisas individuais, eventos, discussões e nos levou à ideia de ter uma revista em que pudéssemos tornar públicas essas conversas e conhecer a pesquisa de outras pessoas.

O objetivo da revista é publicar, semestralmente, trabalhos sobre feminismos, transfeminismos e teoria queer – além de outros assuntos que abordam os processos de categorização, hierarquização e opressão de identidades e grupos sociais – constituindo um canal de expressão de pessoas estudantes, pesquisadoras e docentes da USP e de outras instituições brasileiras e estrangeiras. Serão aceitos artigos, ensaios, traduções, resenhas e obras de outros gêneros, como fotografias, ilustrações, contos e poemas que possam contribuir com a evidenciação e discussão desses temas.

O gênero é uma questão política, indubitavelmente, inevitavelmente. É essa certeza que nos guia através destes textos diversos e diferentes obras de arte. Convidamos vocês, leitoras/es, a refletir conosco através dos trabalhos de artes plásticas de Pietra Sábia e de Isabela Pina, através dos textos literários de Luana Alves dos Santos e Gleycielli Nonato, e dos textos teóricos de Marilena Chaui, Carla Rodrigues, Chiara Bottici, Sam Bourcier, Newton Branda, Carolina Antoniazzi e Maya Maia de Paiva.

(Dê) forma

Sangue | conto de Luana Alves dos Santos¹

Dona Quitéria trouxe um cafezinho como de costume. Café gostoso de dona Quitéria. Antônio, num gesto curto, pausado, fez menção de não pegar, mas a velha insistiu – “Ôh seu Antônio, vai injeitar?”. Ele pegou. Agradeceu. Olhos baixos. Dona Quitéria deixou a sala de reuniões com um “com suas licenças”, empurrando o carrinho. Saiu pensando em seu Antônio. Estava cabreiro pelos modos de ser. Levava descompostura do doutor? Seu Antônio, um homem tão bom. Falassem o que falassem. Dele não tinha queixa nenhuma, não. Enquanto passava pelo corredor – entre a parede e as estações de trabalho – foi surpreendida por Salviério que lhe pediu um cafezinho também. Ela o serviu, prestativa. Ele agradeceu e acrescentou de imediato que o cesto de lixo, próximo à sua mesa, estava abarrotado, desde a noite anterior. Ela, por favor, providenciasse o recolhimento o quanto antes. A pobre velha já não tinha tanta disposição pra realizar suas tarefas – era o que todos diziam. Pela idade, já deveria estar aposentada há algum tempo. Ainda assim, trabalhava pra uma empresa terceirizada de serviços gerais. Esfregar o chão, retirar o lixo, limpar os banheiros. Mas também desempenhava função de copeira – sem remuneração correspondente ao acúmulo de tarefas – já que a máquina de café apresentou defeito e precisou ser recolhida. Empurrando o carrinho, ela indicou que iria até a copa deixar o café e, em seguida, retornaria pra concluir a limpeza. Esfregar o chão. Tirar o pó. Parece que alguém andou mexendo com papel, tesoura, cola. E acabou deixando uma ruma de sujeira no chão. Não demorou muito e dona Quitéria estava de volta. Ao retornar, percebeu que Salviério estava falando sozinho. Mexia a cabeça. Mudava a feição. Seu Salviério era desse jeito. Tinha ido à casa dele, no final de semana passado, fazer salgados pro aniversário da filha. Quando chegou, o homem estava de avental, no meio da sala de estar. Todo manchado de tinta e rodeado de uma montoeira de livros. Até pensou que ele estivesse tirando as coisas do lugar pra pintar parede. Qual nada! Pintava era um retrato, com gosto. Olhava de lado, olhava de

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), sob orientação da Profa. Dra. Silvana de Souza Ramos. E-mail: luana.santos@usp.br.

perto, de longe. Media. Danava a fazer gesto com a mão. Caçava modo. Pois é. “Cada um aprecia o que melhor se ajusta a sua natureza”, não era esse o ditado dos antigos? Retrato tem de toda qualidade. Daí um pouco, esse homem saiu. Saiu sem tirar o avental. Disse que já voltava. Foi a hora que viu seu Salviério. O homem sumiu. Nem deixou o pagamento. Teve de pegar na segunda-feira, no serviço.

Abaixava-se, com dificuldade, a fim de dar um nó na boca do saco de lixo.

Fez esses salgados pra seu Salviério porque estava precisando mesmo. A conta de luz estava atrasada. Tinha de pagar logo senão chegava outra e aí arriscava de ser cortada. Pagou a luz. Passou no mercantil. Comprou meia dúzia de coisas que estavam faltando em casa e acabou o dinheiro. Tinha mês que era apertado. Tinha comprado uma geladeira nova e ainda estava pagando prestação. Faltavam cinco. Atrasou conta porque um cano estourou no seu quintal, cano dá’gua. Teve de pagar alguém na favela pra fazer os reparos. Foi mais da metade de seu ordenado pro conserto. Essa era boa “ –Mas será possível uma coisa dessa? Não trouxe mais saco de lixo, não é?” Jurava que tinha trazido; enfiou a mão no bolso do uniforme e achou o que procurava – trabalhava o mês inteiro e em quatro dias o pedreiro levava mais da metade de seu ordenado. Ele falou que era porque tinha de quebrar o piso, quebrar uma parte do muro, cavar buraco, remendar o cano e tapar o buraco de novo. Foi por isso que ficou pendurada, nas despesas. Como no final de semana tinha folga no serviço, podia fazer uns bicos por fora. Fazia salgado, bolo, quitutes. De um tudo! Tinha até uma freguesia boa pra encomenda. Na favela, tudo quanto era qualidade de festa – aniversário, casamento, noivado, batizado – era feita a encomenda com ela. De um tudo! Tabuleiro de salgado, bolo confeitado, doce de mesa, torta doce e salgada. Até bem-casado aprendeu a fazer. Assim dava pra ir vivendo – com a graça de Deus! – enquanto a aposentadoria não saía. Tinha posto advogado e tudo mais. Agora era só esperar. Enquanto esse dinheirinho não vinha, ia se virando como podia pra garantir o mercantil. E agora que o filho tinha voltado pra casa, a despesa aumentava. Mas nem reparava nisso, não. Estava era feliz com a presença do filho, ainda mais porque agora parece que o menino ia se ajuizar.

Ergueu-se com o saco de lixo nas mãos.

Estava procurando emprego. Por mais de mês, todo dia, bem de-manhãzinha, ele saía com uma pasta debaixo do braço. Só voltava pra casa no final da tarde. Já tinha até feito uma entrevista,

numa empresa. Mas não era fácil conseguir trabalho fichado. Ainda mais depois de tanto tempo sem uma ocupação. No presídio, ele tinha aprendido a fazer artesanato. No geral, porta-retrato, guarda-moeda, enfeite pra geladeira. E também pintura no papel cartão, que era como eles chamavam por lá. Tudo tão bem feitinho que só vendo! Em casa tinha era muito desses mimos. Na parede, em frente a pia da cozinha, tinha uma pinturinha dessas imitando retrato. Passou no seu Enéas, marceneiro, mandou colocar moldura. Foi uma das primeiras que o filho fez naquele lugar. Tão bem feitinha! A imagem figurava igual como num sítio. Arvoredo ao fundo. Grama verdejante. Flores amarelas, azuis tão largadas em si que pareciam cuidadas só pela mão de Deus. Ao centro, uma casinha branca bem arrumadinha com suas telhinhas de barro queimado, na beira de uma estrada de terra batida. O sol baixo alumia o céu de rajada vermelha, deixando mais formoso o sitiozinho de beira de estrada. Tinha até um terreiro, sim, com galinha. As bichinhas ciscando, tão miudinhas. Dava vontade era de ficar habitando lá por dentro daquela paisagem. Quando chegava em casa mirava aquele retrato. Ficava pensando naquelas galinhazinhas miudinhas no terreiro.

Tão mimosas.

E, então, garrava uma ideia. Como era que uns pingados de tinta – assim, ao disposto no papel – imitava o modo certinho de uma galinha? Como era? O pezinho espichado pra frente na tarefa de caçar o de-comer. Acolá, outra arrodeada lá de seus pintinhos. Coisa muito, muito verídica. E num lugar como aquele, com tão feias diabruras, o menino conceber imagem de remanso com galinha... No presídio, tinha galinhazinha ciscando no terreiro? Tinha não. E de onde foi que ela saiu? De onde foi? Ah, imaginação lá dele... Muita gente dizia-o talentoso pra manejar essas artes. Mas hoje. Hoje! Onde era que ele trabalharia com artesanato? Com pinturas de lugar distante e galinhazinha miudinha ciscando? No ordinário, quem repara nessas qualidades de formosura? Na hora do aperto, o povo deixa de lado essas delicadezas. Que que podia fazer? Foi indo ele arrumou um pico, na feira. Ia remediando até encontrar trabalho fixo. Por um lado, até era bom porque no final do dia sempre ganhava do patrão umas sacolas de laranja, tomate, alface, batata doce que ainda se podia aproveitar.

Substituiu o saco de lixo por um novo, colocou o cesto de volta, debaixo da mesa. Agradeceu porque era seu costume agradecer.

Seis meses que o filho tinha saído da penitenciária, depois de tantos anos. Já tinha até esquecido como era ter homem em casa. Todo o tempo que o filho ficou preso, não tinha ninguém que lutasse por ela. Era ela sozinha pra tudo. Vez ou outra, algum menino se oferecia pra buscar um bujão de gás, consertar o telhado, carregar as sacolas das compras do mês até lá em cima, na cabeceira do escadão, em troca de alguma moeda. Já não tinha mais força nos braços pra esses serviços, não. Agora, com o filho, se sentia mais amparada. Seu filho era assim – do porte de seu Antônio. Por isso tinha pedido pra ele umas roupas que não estivesse mais usando – pra levar pro filho. O menino saiu daquele lugar sem nenhuma peça de roupa decente. Como era que ia arrumar trabalho fichado se nem uma camisa social tinha pra se apresentar numa entrevista de emprego? Foi por isso que teve a ideia de comentar com seu Antônio. Se ele tivesse uma peça de roupa que não quisesse mais, uma camisa que não servisse, um sapato velho, que não se desfizesse, não; que arrumasse pra ela. Tinha rumo certinho.

Seu Antônio era homem bom.

Sabia de toda a história de como Edvaldo tinha sido preso. Ele mesmo ia até a copa tomar café e então garrava conversa. Numa dessas, ficou sabendo do caso. E de outros tantos. A história de Fernando contou miudinha. Seu Antônio foi aparando as lágrimas com as pontas dos dedos. Fernando – menino tão novo – morrer daquele jeito. Mas Deus sabe o que faz! Nunca pensou nessa vida que tivesse de pegar um filho morto nos braços. Mas foi lá. Tinha de ir. Um descomum. O corpo, o corpo, o velório. Com que pernas caminhou até ali? Com que olhos mirou aquele caixão lacrado? Nem não pode olhar pela última vez pro filho. Os tiros tinham acertado a feição – quatro tiros. Então, disseram que não dava pra deixar o caixão aberto. Até hoje – até hoje tinha a lembrança vivinha. “Mente da gente vai no rumo de muita ocasião, mas sempre esbarra onde a dor mais se ajunta”, não era esse o ditado dos antigos? Dor que doía miudinha. De repente, madrugada alta, ela vinha. Aí não dormia mais; o coração apertava fininho dentro do peito. Parecia que ia sufocar. Puxava fôlego. Sentava na cama. “Pensamento aquieta alvoroços e remexe quietação”. Aprendeu com os antigos. Memórias. Como explicar? Tristeza quando vem parece gente palpável, disso sabia. Tristeza põe de lado e chama pra prosa. Prosa de algum tempo escondido lá pra trás – de muito longe ou de mais de perto, não importa – de tudo ela dá conta. Pois tinha noite que vinha o sentimento certinho de que ele iria chegar. Dava até pra ouvir o barulhinho da chave na porta, pisada mansa pra não acordar ninguém. Ai tristeza. Quem pode esquecer a qualidade de cheiro que tem um ente seu? Cheiro que abrotava dos

cabelos e da nuca quando vinha abraçar. Ninguém escolhe a sina que vai ter na vida. Perder um filho – tão amoroso – e ver o outro sendo enjaulado feito bicho brabo. Mal pôde passar o luto e já teve de se recompor – não podia se abater – tinha Edvaldo preso que precisava dela.

Caminhava, passos pesados, com o saco de lixo que esquecera de retirar. Retornava.

Vinha esfregando o chão e arrastando seu carrinho de limpeza. Vinha reparando. Reparando.

Tem qualidade de mácula que não sai mais não. Esfregar. Passar pano. Ainda tinha uma ruma de papel espalhado no chão, cola grudada aqui e acolá. Ainda tinha uma ruma de manchas denunciadas pelo piso de porcelanato. Trabalhão que dava manter aquilo tudo limpinho toda a vida. Tinha de passar reparando e esfregando porque algumas manchas não saem assim fácil, não. Gruda nas coisas. Peguenta. Aí não tem jeito. Mácula assim, espalhada por sobre as coisas, é sobejo que fica. Tem qualidade de mácula contra a qual se peleja por toda a vida. Mácula de vinho tinto, por um exemplo. Mácula do molho de tomate. Mácula de sangue. Sangue vivo que vai ficando pisado. Amarelando nas beiradas: pega e fica restante. Demuda de cor. Só. Mas a nódoa fica. Até o cheiro fica sendo de sangue. Esfregava. Esfregava. Com sabão de coco e água bem muita. “Sai mais não”, dizia a vizinha. Teimava. “Sai mais não, mulher! Deixa disso!”. “Pois fica sendo. Fica sendo, então”, respondeu. Dali em diante não lavou mais nunca nem não teve coragem de botar aquelas roupas fora. Guardou, bem dobradinhas, no fundo de um caixote. Duas peças, no total. Bermuda marinheiro. Camisa branca, outrora alvinha, alvinha, feito fruto de algodão. A preferida dele. Aquilo pegava uma brancura – que só vendo – quando lavada e posta ao sol. Agora carregava as manchas do dia desdito. A preferida dele. Guardada. Restada escondida. Só de quando em quando a trazia pra perto de si. Ah, costume besta que tinha de se abraçar com roupa de gente. Mas aquela ali só de quando em quando. Quando saudade apertava se doendo. Saudade que só o perdão dado e redado ajudava a arredar.

Dona Quitéria arrastava-se com dificuldades sob o peso do uniforme azul marinho.

Tinha criado esses meninos sozinha. Só com a ajuda de Deus! Fernando não beirava nem três meses de vida quando teve de deixá-lo com dona Luzia pra fazer faxina nas casas alheias. Edvaldo, o mais velho, já sabia se ajeitar. Mais por diante, já lavava uma louça, já passava um pano no chão, lá do jeito dele. Na favela, o povo perguntava: “– Ôh Quitéria, esses meninos não têm pai não é?” Raiva que dava! “E por acaso mulher faz filho sozinha?” O infeliz do pai deles

era feito avoante desgarrada: suportava pouso porque já se sabia de partida. Era dessa natureza. A primeira vez que deixou tudo pra trás estava de cabeça virada por uma dona – dona em formosuras. Bonitos traços. Mãos finas. Cabelos feito negro talhe de cetim. Vestido qual de dama. Perfumada, qual o quê? Viúva nova. Remediada por pensão. Não sabia o que era acordar cedo: trabalhar esfregando chão dos outros pra pôr o de-comer na mesa. Toda ela resguardada feito prenda. Mulher de outras delicadezas. Mas ela logo viu que ele não era do mesmo estrato de seu falecido marido. Então largou. Fogo de palha. Ele voltou pra casa. Desconfiado. Evitando o mais de que podia evitar. A casa, teto de zinco escorado em quatro paredes, foi ele quem levantou, por isso achava que tinha direitos.

Recebeu-o de volta. Aliviada, porque ainda gostava.

Gostava – gostava como quem esqueceu de si – mesmo por detrás do muito disfarçar. “É pelos meninos. É pra não serem criados sem pai”, disse à comadre que lhe amparava as dores. Ele armou sua rede, junto à cama. E os dias se passaram sem qualquer expiação. Por muito tempo, a dona passeou pelos seus olhos, ao cair da tarde – outras vieram. Por derradeiro, esse homem disse que ia arranjar trabalho em outro estado, na construção de uma barragem. Lá pra as bandas desse Norte sem fim de onde todos vêm. “Vida da gente vai melhorar, mulher”, ele dizia. No justo dia em que estava de saída, a mala pronta, os filhos em derredor, disse ainda uma vez “vida da gente vai melhorar”. Pois, esse homem se sumiu pra mais de mês – sem dar notícia. Foi um valha meu Deus que o pai desses meninos morreu e ninguém não sabe nem onde procurar. Que sina! Que sina era aquela? Como era que gente sumia sem deixar rastro? Aí, num domingo, na horinha mesma que menos esperava, ele ligou na casa de dona Regina – que Deus a ponha num bom lugar! Mandou chamar. Disse que ligava de novo, daí um pouco. Vieram trazer o recado. Coração bateu que bateu.

Correu pra casa de dona Regina. Segurou ansiedades – no aguardar.

Daí a um espaço de tempo que nem não sabe dizer o quanto durou, telefone tocou. Mal tocou e já o trazia junto ao ouvido. Reconheceu voz – em suas distâncias. E escutou, sem escutar, novidades da viagem e do trabalho. Vontade era falar palavras de saudade. Falar das muitas tantas vezes que doidamente o procurou na sala, na cela, às canhas. Mas ali? Sob o olhar de dona Regina? Não convinha, não convinha. Então, ele disse. Disse que ainda não podia mandar ajuda nenhuma, não, porque tinha de pagar aluguel. Perguntou se os meninos estavam com

saúde e só. Somente. Disse que ligava de novo, dali a quinze dias. E desligou. Ah, espera – noite sem fim. Deu um mês e nada de ligação. Dois meses. Três meses. Colheita que a invernada ia carregando. Quatro meses. E nada desse homem dar sinal de vida.

Silêncio que pesava e amargurava.

Desassossego que tomou conta de tudo.

Deu um ano.

Edvaldo, que era o maiorzinho e já entendia melhor as coisas, toda a vida perguntava pelo pai. Dizer o quê? “Teu pai se sumiu nesse mundo de meu Deus feito folha ao vento?” Não se deixava enganar. Espera assim só presta pra amadurecer desgosto. Amor assim, negado, vai aquietando sua assuada. E, então, numa véspera de Natal, completando quase dois anos que esse homem tinha saído de casa, um conhecido – que tinha vindo passar as festas de final de ano pra essas bandas de cá – deu notícia do pai desses meninos. Vira-o lá pras bandas de Ipiaú. Disse que estava amasiado com uma dona. E assim permaneceu. Pra dentro de casa ele nunca mais voltou. Nem nunca mais procurou saber de ninguém – nem dos meninos. Nem de Edvaldo que era tão garrado com o pai.

De costas, dona Quitéria parecia muito mais velha do que de fato era. Encurvada, sob o peso do uniforme azul marinho.

Apareceu depois – tempos e tempos depois – um moço, moço muito novo. Modo gentil. Mãos maviosas. Tinha o descanso de que precisava. Ela, então, relampejo em céu estancado. Centelha airosa mesmo em face daqueles sofrimentos de todas as horas. Aquiesceram. Por um tempo. Essas alegrias. Tudo dádiva. Era ele só estar, a casa pobre, e tudo em volta era remanso. E tudo em volta, aninhado. Amigo. Se demorava, jusante de águas doces o trazia. Ele era assim: olhos de uma velhice que aprendeu a medir as durações. Ajudava com as despesas de todos os dias com o que ganhava em uma tecelagem; brincava com os meninos; amparava. Cumpria os gestos de pai por tudo em tudo. Mas empareados – da maneira como ficavam por se quererem bem – mais pareciam três irmãos. Ele sendo o mais velho. Povo que fala. Murmúrio. Debique. Um disse me disse sem fim. As línguas zurziam austeras cada vez que ele saía, cada vez que ele chegava. “Alegrias têm seus vencimentos”, disse sabia. Um dia desentalou: “ –Menino, procure moça de família que lhe dê filhos seus porque esses aqui já têm pai”, disse de um arranque. E

esperou. Mil protestos faiscaram no rosto dele sem acender palavras. Destrambelho. Alalia. Mil queixas o suspenderam junto à soleira da porta do quarto onde se deixou ficar. Duração. O olhar como de quem esteve fora por muitos anos, como de quem desconhece pai e mãe. Escorado à soleira da porta, perdia-se por trás e adiante. Feito quem vai pra nunca mais, avistou, ao lado da cômoda, a bolsa vermelha com a qual trouxera suas roupas. Seguiu quarto adentro. Arrumou suas coisas de cabeça baixa. Tirando da cômoda, pondo na bolsa. Dor que trespassava. Acendeu palavra nenhuma, nenhuma. E nunca mais voltou.

Depois, passar o esfregão no piso da copa.

Levar o carrinho de limpeza pra a área de serviços.

Vidas pretas, brancas camélias | Acrílico sobre tela de Pietra Sábia¹



¹ Pietra Sábia é estudante de Filosofia na Universidade de São Paulo (USP) e professora. Como artista, produz quadros, textos e desenhos, tendo em vista o poder político e estético de cada olhar posto em um retrato de provocar reflexão e estranhamento naquele que o percebe. Ano de produção: 2021. Dimensões: 60x60cm. Técnica: Acrílico sobre tela.

Índia do rio | Poema de Gleycielli Nonato²

A minha vó quando nasceu
Tinha seu corpo coberto por pena azul;
Depois viu que já nem se quer estava mais nu.
A minha mãe, desaprendeu a linguagem de meus ancestrais.
Minha avó, morreu de desgosto,
Minha mãe, morreu de fé.
Mas quando pari o meu filho nas águas do rio Jauru
Eu sabia o que podia me acontecer:
Eu sempre tive braços para poder plantar,
Mas eu nunca tive terra para poder colher.
Vi meu menino morrer três vezes:
Primeiro de fome;
Segundo de peste;
E depois de saudade;
Pois meu homem que desceu esse rio dizendo que voltava,
Eu nunca mais senti o seu cheiro.
Ele fugiu como o meu pai também fugiu.
E ainda querem nos tirar nossas terras,
E ainda querem nos tirar nossas crenças, nossos costumes.
“AH! Nophoyo Nophy Heraquejhá Kareguajá;”
“Nophoyo Nophy Heraquejhá Kareguajá”
“Nophoyo Nophy Heraquejhá Kareguajá”
Traga-me de volta o meu povo,
O meu filho que a fome matou,
E meu ventre que esse rio levou.

² Escritora/Contadora de Histórias/Comunicadora/Atriz, originária Guató.

Até as alcachofras têm coração | Colagem analógica de Isabella Pina¹



¹ Isabella Pina é artista multimídia formada em Artes Cênicas pela Universidade de Brasília (UnB). Brasiliense com residência em São Paulo, cursou percussão e canto na escola técnica CEP-EMB - Escola de Música de Brasília e se especializou em Arte Educação. Como artista visual da colagem, explora como significante a ilusão da continuidade através do encontro das linhas dos fragmentos de imagens, a relação das imagens a partir da similaridade de suas formas para criar sentidos. Ano de Produção: 2020. Dimensões: 21,0 x 29,7cm. Técnica: Digitalização de original da colagem analógica sobre papel.

Sobre as mulheres: notas para um rodapé selvagem

Marilena Chaui,

Professora da Universidade de São Paulo (USP),

São Paulo, Brasil,

marilenachauil@usp.br

Resumo

Na *Ética* IV, Espinosa afirma que as mulheres, como os homens, são modos singulares dos atributos da substância, agem imaginativamente quando sob as paixões e racionalmente quando têm liberdade de ânimo. No entanto, no Capítulo XI § 4 do *Tratado Político*, o filósofo coloca as mulheres na mesma posição dos escravos e dos servos. Estamos, pois, diante da contradição, textual e ontológica, que será investigada no presente artigo de Marilena Chaui. Depois de apresentar essa contradição na primeira parte do texto, a autora reconstitui, na segunda, a interpretação de Mathéron que se interrogou sobre o lugar das mulheres na filosofia de Espinosa e concluiu que, para o filósofo, as mulheres estariam submetidas por natureza. Na terceira parte, para compreender o que os escritores políticos europeus tinham diante dos olhos e como situar Espinosa em relação a eles, Chaui investiga o que se passa com as mulheres na Holanda do Século XVII. Na quarta parte, a partir da consideração da cronologia, do estado de acabamento e do sentido que o conceito de experiência assume na obra de Espinosa, Chaui propõe que, para o filósofo, as mulheres não são fracas, estão enfraquecidas e que os conflitos não são causados por elas, mas pelos homens que desejam possuí-las.

Palavras-chave: Espinosa, mulheres, experiência, liberdade, servidão.

Abstract

In *Ethics* IV, Spinoza affirms that women, such as men, are singular modes of the attributes of substance, they act imaginatively when under passion and rationally when they have freedom of mind. However, in Chapter XI § 4 of *Political Treatise*, the philosopher places women in the same position as slaves and servants. We are therefore faced with textual and ontological contradiction, which will be investigated in this article by Marilena Chaui. After presenting this contradiction in the first part of the text, the author reconstitutes, in the second part, the interpretation of Mathéron, who questioned the place of women in Spinoza's philosophy and concluded that for the philosopher, women would be subjected by nature. In the third part, to

understand what the European political writers had before their eyes and how to situate Spinoza in relation to them, Chaui investigates what happened to women in 17th century Holland. In the fourth part, from the consideration of chronology, the state of completion and the meaning that the concept of experience assumes in Spinoza's work, Chaui proposes that, for the philosopher, women are not weak, they are weakened and that the conflicts aren't caused by them, but by the men who want to own them.

Keywords: Spinoza, women, experience, freedom, servitude.

I.

Mencionemos brevemente alguns textos de Espinosa por ordem cronológica. Na Parte IV da *Ética*, no Capítulo 20 do Apêndice, lemos:

No que concerne ao casamento, certamente convém com a razão se o desejo de conjugar os corpos é gerado não apenas pela formosura, mas também pelo amor de gerar filhos e educá-los com sabedoria. E, além disso, se o amor de ambos, a saber, do homem e da mulher, tem por causa não apenas a formosura, mas sobretudo a liberdade do ânimo (Espinosa, 2015, p. 503-505).

O casamento, portanto, é algo racional, ou seja, uma instituição útil para os seres humanos, pois Espinosa demonstrou anteriormente que é útil tudo o que contribui para o aumento da potência de existir dos seres humanos e para concórdia e união entre eles. Com efeito, de acordo com a *Ética* IV e o capítulo XVI do *Teológico-Político*, a união dos humanos lhes permite unir forças para vencer as dificuldades da sobrevivência em estado de natureza, passando da guerra de todos contra todos à pacificação social e à primeira forma da política, isto é, a democracia. Inserido nesse contexto mais amplo, o casamento é uma instituição *racional* quando sua causa não é apenas a formosura dos corpos, mas o desejo sexual com liberdade de ânimo (ou a autonomia de cada um) e quando tem como objetivo procriar e bem educar as crianças.

Destaquemos, desde já, dois pontos: em primeiro lugar, Espinosa afirma a liberdade de ânimo tanto para homens como para mulheres; em segundo, afirma que educar as crianças com sabedoria é tarefa de ambos. Todavia, uma surpresa nos aguarda quando, no capítulo XI do Tratado Político, capítulo dedicado à democracia, Espinosa escreve, no § 4:

Mas talvez alguns perguntem se as mulheres devem estar sob o poder dos homens por natureza ou por instituição. Com efeito, se for apenas por instituição que tal acontece, então nenhuma razão nos obriga a excluí-las do governo [democrático]. Porém, se consultarmos a própria experiência, veremos que isso se origina de sua fraqueza. Com efeito, em nenhuma parte da terra aconteceu homens e mulheres governarem juntos, mas em qualquer parte onde se encontrarem homens e mulheres vemos os homens reinarem e as mulheres serem governadas, vivendo os dois sexos em concórdia. Pelo contrário, as Amazonas, de quem se espalhou a fama de outrora terem reinado, não toleravam que os homens permanecessem em seu território, amamentavam só as fêmeas e se parissem machos, os matavam. Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens e se sobressaíssem igualmente pela fortaleza de ânimo e pelo engenho, que são aquilo sobretudo

em que consiste a potência humana e, por conseguinte, o direito, sem dúvida, entre tantas e tão diversas nações, se encontrariam algumas onde ambos os sexos governassem em paridade e outras onde os homens fossem governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder. Mas, como isso nunca se viu em parte alguma, é lícito afirmar que as mulheres, por natureza, não têm o mesmo direito que os homens e lhes estão necessariamente submetidas, de tal modo que não é possível que ambos os sexos governem em paridade e muito menos que os homens sejam governados pelas mulheres. Se, além disso, considerarmos os afetos humanos, ou seja, que quase sempre os homens amam as mulheres só por afeto libidinoso, e só apreciam o engenho e a prudência na medida em que elas sobressaem pela beleza que elas têm, suportam com muita dificuldade que as mulheres amadas se interessem por outros, e coisas do mesmo gênero, facilmente veremos que não se poderia instituir o governo paritário de homens e mulheres sem grave prejuízo para a paz. Mas, sobre isto, basta (Spinoza, 1925, p. 359-360).

Estas duas passagens nos colocam diante de uma interrogação inevitável: por que são tão diferentes?

Na *Ética* IV, o filósofo afirma que as mulheres, como os homens, são modos singulares da essência e potência de atributos da substância divina, agem imaginativa quando sob as paixões e racionalmente quando têm liberdade de ânimo. Que significa dizer *elas* são livres? Que, exatamente como os homens, tanto podem ser passivas ou servas das paixões, como também podem ser ativas ou autônomas quando se reconhecem como causa interna necessária e completa de suas ideias, de seus afetos e de suas ações, pois a diferença entre servidão e liberdade decorre da causa ou origem de um ato. Servo é quem se encontra externamente determinado por um outro; livre, quem tem o poder para se autodeterminar.

Eticamente, a distinção entre servidão e liberdade vale igualmente para homens e mulheres, pois a distinção entre ser *sui juris* (estar sob seu próprio poder ou sob seu próprio direito) e ser *alterius juris* (estar sob o direito ou o poder de um outro) decorre da distinção entre ação (ser causa interna ou autodeterminada das ideias e dos afetos) e paixão (estar sob o poder de uma causa externa que determina ideias e afetos).

Socialmente, a distinção entre servidão e liberdade também vale igualmente para homens e mulheres. De fato, no *Tratado Político*, II §§ 9 e 10, Espinosa explica que ser escravo ou servo é estar na dependência total de um outro que o mantém sob seu inteiro poder seja pelo uso das armas, cerceando-lhe todo e qualquer meio de escapar, seja por meio de favores, que levam o submetido a agradar esse outro e viver consoante ao desejo do senhor, que se apoderou não apenas de seu corpo, mas também, pelo medo e a esperança, se apoderou de sua mente. Socialmente, portanto, estar *alterius juris* (escravo e servo) se refere igualmente a

homens e mulheres.

Ora, como vimos, o Capítulo XI § 4 do *TP*¹ coloca as mulheres na mesma posição em se encontram o escravo e o servo - “submetidas” - contradizendo o capítulo 20 do Apêndice da *Ética* IV sobre o casamento, no qual é afirmada a utilidade quando ambos os cônjuges têm liberdade de ânimo. Estamos, pois, diante de uma contradição que não é apenas textual, mas também atinge a ontologia de Espinosa, isto é, a definição da essência de uma coisa singular como expressão da potência divina.

II.

Acompanhemos um clássico entre os comentadores de Espinosa, Alexandre Mathéron (2011).

Como todos os comentadores, Mathéron afirma que o texto de *TP* XI, §4 é desconcertante e, como alguns comentadores, observa que o próprio Espinosa está descontente com o que escreveu (donde o “basta” do final do parágrafo).

De acordo com Mathéron, é preciso analisar conjuntamente duas figuras da exclusão política no *Tratado Político*: assalariados/empregados domésticos e mulheres.

A desmontagem da política medieval e do feudalismo na fase do capitalismo mercantil acarreta a desmontagem da relação pessoal de vassalagem ou do pacto de fidelidade e obediência, que mantinha o servo submetido ao senhor. Embora já não sejam servos, Espinosa mantém a exclusão política dos empregados domésticos e assalariados mesmo na democracia em decorrência de uma análise da utilidade política. São dependentes e por isso, por medo de represálias, por esperança de benefícios, por fascínio pelos poderosos, podem votar no que estes lhes indicam, não só impedindo a expressão da verdadeira maioria, mas sobretudo dando vantagens aos grupos privados cujos interesses, na maioria das vezes, são contrários ao interesse comum. Essa exclusão é por instituição, isto é, feita pela lei, e não por natureza, isto é, não são excluídos em razão de alguma inferioridade natural e sim por uma situação social que, se for mudada por eles, mudará sua situação e lhes dará direito à cidadania plena.

O mesmo motivo leva à exclusão das mulheres: como dependentes, produzem os mesmos efeitos que os assalariados no regime de votação e impedem a formação da maioria verdadeira. Entretanto, diz Mathéron, esse argumento não tem validade porque, logo no início

¹ *Tratado Político*, doravante citado como *TP* (nota dos editores).

do parágrafo, Espinosa sugere que, se fosse por instituição, como no caso anterior, poderia haver mudança no estatuto civil das mulheres e elas poderiam se tornar cidadãs. Todavia, o argumento é de que a exclusão não é por instituição e sim por natureza as mulheres estão em desvantagem natural porque elas desencadeiam combates mortais entre os machos e isso põe em risco a concórdia, a segurança e a liberdade do Estado. A exclusão é por natureza porque envolve um determinado tipo de paixão, a sexualidade, ou seja, não é deduzida da essência feminina como fraca (sem força de ânimo), mas essa fraqueza é vista como natural porque é um efeito da condição feminina e encontrada em toda parte pela experiência. É a experiência que mostra a fraqueza natural das mulheres e não uma dedução da essência feminina.

Segundo Mathéron, a sexualidade (beleza e libido) teria efeitos contrários à segurança e à concórdia, objetivos maiores da vida política: a presença feminina desencadeará ciúmes e rivalidades entre os machos. Mas, não só isso. Numa assembleia, as mais belas ganharão os votos masculinos e os das esposas destes, de tal maneira que a democracia se transforma numa aristocracia dos possuidores de belas mulheres, essa aristocracia se transforma em monarquia e esta se tornará tirania. Em suma, se a finalidade da política é a concórdia, as mulheres são causa da discórdia, uma ameaça interna ao corpo político.

III.

Examinemos, porém, o que, no século XVII, se passa na Holanda com relação às mulheres. Pesquisas em arquivos históricos holandeses mostram que, durante esse século, as mulheres plebeias lideraram inúmeras manifestações e tumultos de vários tipos, incluindo os que terminaram no assassinato público dos governantes republicanos, os irmãos de Witt (de modo geral, as lideranças femininas eram de mulheres idosas, isto é, acima de 40 anos)².

Na época, foram oferecidas duas grandes explicações para a presença pública das mulheres: uma explicação médico-fisiológica, segundo a qual, o caráter feminino seria essencialmente desordeiro, donde a necessidade de que fossem dominadas pelos homens; e uma explicação jurídica ou legal, segundo a qual as mulheres eram consideradas menores ou em condição de minoridade, não podendo ser legalmente julgadas e condenadas e, frequentemente, os homens se valiam disso para colocá-las na liderança das manifestações e dos tumultos.

² Seguimos aqui as pesquisas de Rudolf M. Dekker (1987).

Atualmente, os historiadores, além de contestar a primeira explicação também refutam a segunda, mostrando todas as punições a que as mulheres eram e foram submetidas. E oferecem duas outras explicações: por um lado, grande parte das manifestações tinha como objeto a falta ou os preços dos alimentos e como a alimentação da família era encargo das mulheres, eram elas que se manifestavam nessas ocasiões; por outro lado, o papel social das comunidades, que criavam laços de parentesco, vizinhança, trabalho e lazer. Os homens possuíam ofícios superiores e se organizavam nas corporações e nas guildas, institucionalmente responsáveis por seus protestos. Para os homens, o local de trabalho era o ponto de encontro; em contrapartida, as mulheres tinham os trabalhos inferiores (venda de legumes e frutas, de peixe e de pequeno artesanato), não possuíam formas de organização senão as que eram dadas pelos laços comunitários de parentesco e vizinhança, de maneira que a comunidade era o seu ponto de encontro e de organização em redes informais comunitárias, o que explica, também, porque as mais idosas eram as lideranças. Os trabalhos femininos colocavam as mulheres diariamente nas ruas e por isso não se intimidavam em ocupá-las também com as manifestações e os tumultos.

Assim, os escritores políticos europeus têm diante de si duas formas da presença pública feminina: as plebeias com suas reivindicações específicas e as soberanas (Catarina de Médicis, Margueritte de Navarra, Maria Tudor, Maria Stuart, Elizabeth I, Cristina da Suécia). Como interpretavam essa dupla presença?

Para Grócio, os homens são naturalmente superiores às mulheres e por natureza devem ter o poder político ou os direitos civis (Grócio compartilha a teoria médico-fisiológica holandesa do caráter feminino como essencialmente desordeiro). Para Hobbes, ao contrário, homens e mulheres são iguais por natureza; se os homens estão no poder e as mulheres não é porque os homens fazem as leis e as excluem. A prova de que pode haver uma república feminina é dada pelas Amazonas. Por seu turno, as cartas de Descartes às princesas Elizabeth da Boêmia e Cristina da Suécia jamais se referem à fraqueza feminina. Aliás, a princesa Elizabeth afirma compartilhar com Descartes a mesma doença do ânimo: a melancolia. Diferentemente de Grócio, Espinosa não fala em superioridade masculina, mas em fraqueza feminina; e, diferentemente de Hobbes, não diz que a exclusão é por instituição (embora pudesse sê-lo), mas por natureza.

Regressemos ao texto do *Tratado Político*.

IV.

O primeiro aspecto a ressaltar é que as mulheres não aparecem nas discussões espinosanas sobre a monarquia e a aristocracia, isto é, nas formas nas quais a divisão social põe a desigualdade e exclui do poder e do governo uma parte da sociedade. É compreensível que a figura feminina só apareça na discussão sobre a democracia, isto é, na forma política fundada na igualdade. Por isso, Espinosa, à luz das posições de Grócio e Hobbes, indaga se a exclusão política das mulheres é determinada por natureza ou por instituição.

Consultemos a experiência, propõe Espinosa.

A pergunta endereçada à experiência é se homens e mulheres são *iguais* e se podem *juntos* compartilhar o poder ou participar do poder na democracia. Consultada a experiência, a resposta será negativa.

Sendo esta a pergunta (*iguais e juntos*), a experiência consultada não faz uma única menção à presença pública das mulheres plebeias holandesas (que poderiam fortalecer o argumento das mulheres como fonte de discórdia na democracia – mas, a Holanda não é uma democracia e sim uma república aristocrática), nem às figuras das rainhas (que, evidentemente, não poderiam entrar numa argumentação sobre a democracia, ainda que pudessem jogar água no moinho do papel da sexualidade). Ora, como veremos, Espinosa tácita ou implicitamente descarta as duas imagens holandesas tradicionais, isto é, o caráter feminino desordeiro e a menoridade das mulheres perante a lei.

Por que consultar a experiência? Qual o papel da experiência no *TP*? Nele, a experiência enquanto *experiência política* é o objeto da investigação. Por isso, todos os capítulos começam por ela e terminam nela. Qual sua função?

- a) mostrar que o discurso político não pode ser sátira nem utopia, mas deve referir-se concretamente às práticas políticas existentes no passado e no presente;
- b) mostrar que bárbaros ou civilizados instituem cidades, portanto, os fundamentos da política não devem ser procurados na razão e sim na natureza humana;
- c) indicar que aquilo que é mostrado pela experiência pode ser ilusório (por exemplo,

para a experiência, o poder despótico aparece como mais estável e eficaz do que a democracia), mas também pode estar em conformidade com aquilo que a razão demonstra (por exemplo, que as formas políticas deduzidas pelo discurso racional são as únicas possíveis);

d) ilustrar com exemplos históricos as teses deduzidas geometricamente.

A experiência é dotada de uma complexidade à primeira vista insuspeitada que lhe confere três determinações inseparáveis: é risco de ilusão, ao mesmo tempo em que é uma certa sabedoria prática indispensável e, enfim, é ponto de partida e de chegada do discurso sobre a política.

É fundamental observar que no capítulo dedicado à democracia, em *TP XI*, §4, a experiência não se referirá ao campo das leis, mas ao dos *costumes*, como se comprovará quando Espinosa mencionar as Amazonas e, no final, quando falar da educação de homens e mulheres.

Acompanhem os passos e argumentos do texto.

Mas talvez alguns perguntem se as mulheres devem estar sob o poderio dos homens por natureza ou por instituição. Com efeito, se for apenas por instituição que tal acontece, então nenhuma razão nos obriga a excluí-las do governo [democrático]. Porém, se consultarmos a própria experiência, veremos que isso se origina de sua fraqueza (Spinoza, 1925, p. 359-360).

Se a subordinação das mulheres fosse por instituição, nada obrigaria a excluí-las do governo democrático. Ora, a experiência nos faz ver que elas estão sob o poderio dos homens por causa de sua fraqueza e, portanto, a subordinação feminina tem como causa sua fraqueza *natural*.

Note-se, entretanto, que a experiência não diz o que é a natureza feminina, nem nos explica o que é a fraqueza das mulheres. Ao consultar a experiência, Espinosa está operando com a imaginação ou com o conhecimento por imagens sensoriais e associações de imagens, que é o campo próprio da experiência. O que esta mostra?

Com efeito, em nenhuma parte da terra aconteceu homens e mulheres governarem juntos, mas em qualquer parte onde se encontrarem homens e mulheres, vemos os homens reinarem e as mulheres serem governadas, vivendo os dois sexos em concórdia (Ibid., p. 360).

O que a experiência mostra é algo problemático na filosofia política de Espinosa (para nem mencionarmos quão problemática ela é perante a ontologia espinosana). De fato, a teoria espinosana do direito natural como potência para existir e agir que é conservada pelo direito civil como potência coletiva para existir e agir leva à afirmação de uma tese nuclear para a exposição da democracia como o mais natural dos regimes políticos: a *igualdade ontológica*, pois *todos* os seres humanos, como partes da natureza, são *conatus* e, portanto, são potências de existir e agir, expressões finitas da potência do ser absolutamente infinito, isto é, Deus. Exatamente por isso, por natureza, *todos* desejam governar e *ninguém* deseja ser governado. E somente a democracia realiza efetivamente esse desejo. Se assim é, então *a experiência contradiz o desejo natural*, pois mostra que o “*todos*” não seriam todos os seres humanos, uma vez que as mulheres não teriam o desejo natural universal de governar e não serem governadas, pois aceitam ser governadas e vivem na concórdia com os homens quando tal acontece.

Mas, Espinosa prossegue:

Pelo contrário, as Amazonas, de quem se espalhou a fama de outrora terem reinado, não toleravam que os homens permanecessem em seu território, amamentavam só as fêmeas e se parissem machos, os matavam (Spinoza, 1925, p. 360).

A experiência mostra que quando as mulheres governam, exigem exclusividade no poder, recorrendo até mesmo ao infanticídio, se necessário. Esse exemplo, porém, introduz dois problemas na argumentação de Espinosa: 1) ele aparece depois de afirmada a fraqueza das mulheres, mas o caso das Amazonas não mostra isso e sim o oposto; 2) há um exemplo masculino que possui traços muito semelhantes ao caso da Amazonas, exemplo que Espinosa apresentou em um capítulo anterior: o império do Grande Turco, ou o despotismo turco, em que o governante mata todos os machos de sua família e das famílias próximas, pois todo e qualquer homem que lhe esteja próximo aspira pelo seu poder. O fratricídio, o infanticídio e o homicídio praticados pelo Grande Turco, aqui, correspondem ao infanticídio praticado pelas Amazonas, lá. Dessa maneira, o exemplo das Amazonas não diz muito, já que um poder masculino despótico pode ser semelhante a um feminino.

Mas, para nosso desconcerto, Espinosa prossegue:

Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens e se sobressaíssem igualmente pela fortaleza de ânimo e pelo temperamento, que são aquilo

sobretudo em que consiste a potência humana e, por conseguinte, o direito³, sem dúvida, entre tantas e tão diversas nações se encontrariam algumas onde ambos os sexos governassem em paridade e outras onde os homens fossem governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder. Mas, como isso nunca se viu em parte alguma, é lícito afirmar que as mulheres, por natureza, não têm o mesmo direito que os homens e lhes estão necessariamente submetidas, de tal modo que não é possível que ambos os sexos governem em paridade e muito menos que os homens sejam governados pelas mulheres (Spinoza, 1925, p. 360).

Estranha experiência: se em parte alguma os homens são governados por mulheres, que fazer com o exemplo das Amazonas? E onde colocar as monarquias do século XVII com suas rainhas?

No entanto, é preciso observar que Espinosa propõe uma hipótese: *se... então*. Se as mulheres tivessem, como os homens, a mesma força de ânimo e o mesmo temperamento, então se veriam algumas nações em que ambos *governassem juntos*, mas não se vê isso em parte alguma. O *juntos* deixa claro que a monarquia e a aristocracia estão excluídas da hipótese, pois esta se refere à democracia. No entanto, se, do ponto de vista da experiência, a hipótese parece sustentável, é preciso observar que a primeira parte da hipótese é problemática à luz da *Ética* IV, que, como vimos, afirma que as mulheres possuem força de ânimo, virtude e liberdade exatamente como os homens.

Mas, a situação se complica ainda mais se considerarmos a continuação da hipótese: se as mulheres fossem iguais aos homens em força de ânimo e temperamento, haveria nações onde governariam e educariam os homens de maneira a diminuir-lhes o ânimo e o temperamento e, portanto, o poder deles. Ora, Espinosa começou dizendo que a exclusão política das mulheres não é por instituição e sim por natureza – sua fraqueza –, mas, agora, propõe a imagem de um regime político em que, pela educação, os homens são enfraquecidos – portanto, não por lei e sim costume. Mas, se homens e mulheres são iguais por natureza – é esta a hipótese – como a instituição ou a educação poderá mudar a natureza dos homens, tornando-os fracos? Se a instituição tem esse poder sobre a natureza masculina, pode-se perguntar se o que a experiência mostra como natural – a fraqueza das mulheres – não seria

³ O direito, *jus*, é definido por Espinosa partir do conceito de *conatus*, isto é, da potência natural de cada um dos seres e de todos os seres para existir e agir – trata-se do direito natural, que, segundo Espinosa, será mantido pela instituição política do direito civil, o qual é o direito natural da multidão ou do povo ou o *conatus*/potência coletiva. O único caso em que o direito natural dos indivíduos e o direito civil coletivo dos cidadãos são idênticos é na democracia.

resultado da educação, uma vez que a experiência mostra, em toda parte, que somente os homens governam e que, portanto, fazem com as mulheres o que estas fariam com eles se somente elas governassem! E é exatamente isso que o texto espinosano diz.

Ou seja, o que Espinosa nos deixa entrever é que *o que a experiência mostra pode contradizer a própria experiência*, pois isso é próprio do conhecimento imaginativo.

Exatamente por isso ele salva o recurso à experiência dizendo que isso (a hipótese) nunca se viu em parte alguma. Ora, se isso nunca se viu em parte alguma, que sentido teve invocar a experiência, isto é, uma experiência inexistente? Poder-se-ia dizer que teve o papel de contra-argumentar, invalidando a hipótese, mas a pergunta que fica é: de onde veio a hipótese, já que não pode ter sido elaborada a partir da experiência e é esta que está sendo consultada? Uma única resposta possível é: *a razão propõe a hipótese e a imaginação a contesta*⁴.

Em outras palavras, a concepção espinosana da natureza humana (tal como a vemos na *Ética*) permite propor racionalmente a hipótese – homens e mulheres governando juntos e em paridade - bem como permite explicar porque a imaginação a contesta – isto é, o jogo das paixões, e, no caso, particularmente a sexualidade e a exclusão e submissão das mulheres. A prova disso se encontra na sequência do texto, que introduzirá a força da imaginação, isto é, as paixões.

Como Espinosa declarou, desde a abertura do *TP*, que não escreverá uma sátira nem uma utopia, não proporá nada que a experiência já não tenha mostrado como realização humana e não deduzirá a política da razão e sim da condição natural dos humanos, é compreensível e necessário que o percurso do parágrafo se complete com a ida a essa condição natural dos humanos, isto é, às paixões e às formas de sociabilidade que ela institui.

Se, além disso, considerarmos os afetos humanos, ou seja, que quase sempre os homens amam as mulheres só por afeto libidinoso, e só apreciam o engenho e a prudência na medida em que elas sobressaem pela beleza que elas têm, suportam com muita dificuldade que as mulheres amadas se interessem por outros, e coisas do mesmo gênero, facilmente veremos que não se poderia instituir o governo paritário de homens e mulheres grave prejuízo para a paz. Mas, sobre isto, basta (Spinoza, 1925, p. 360).

Aqui, não estamos no campo do que a experiência *mostra* e sim no que a razão *deduziu*

⁴ Ver nota 1 sobre os conceitos de imaginação/paixão e razão/ação.

na *Ética*, quando expôs as causas e formas das paixões humanas. Aqui, estamos no campo da causalidade necessária e do que é por natureza.

Espinosa afirma que as mulheres possuem engenho e prudência – duas qualidades importantes no sujeito político –, mas declara também que *não é isso que os homens amam nelas* e sim a beleza, depreciando-lhes o engenho e a prudência, ou seja, as enfraquecem; além disso, como os homens são movidos pelos impulsos libidinosos, pensam nelas apenas na relação sexual e desejam posse exclusiva do corpo feminino, movidos pelo ciúme, não suportam a existência de rivais e que a mulher possa ter relações sexuais com vários homens. É, portanto, a paixão libidinosa masculina *a causa natural* da fraqueza das mulheres na política. A naturalidade da fraqueza ou que ela não é produto da instituição não se refere à natureza feminina e sim à *forma natural da relação passional* que os homens estabelecem com as mulheres.

Em outras palavras:

1. a fraqueza feminina não aparece nas imagens holandesas tradicionais da desordem e da impunidade; é a relação passional libidinosa dos homens com as mulheres que introduz a desordem no corpo político; esse modo de relação não apenas as enfraquece – é essa *causa* da fraqueza feminina –, mas também gera combates mortais entre os próprios homens pela posse exclusiva de um corpo feminino. Por isso, a experiência sugere que nada é mais danoso para a paz do que haver mulheres no governo, desencadeando disputas e conflitos masculinos. Em outras palavras, há uma sutil mudança no argumento: as mulheres não *são* fracas, mas *enfraquecidas*, e os conflitos não são causados por elas e sim pelos homens que desejam possuí-las;
2. a pergunta inicial do *TP XI*, § 4: se as mulheres devem ser excluídas da política democrática “por natureza”, ao ser referida à fraqueza feminina não se refere à natureza das mulheres ou a uma natureza feminina fraca e sim à relação que naturalmente, isto é, passionalmente os homens estabelecem com o corpo feminino, enfraquecendo as mulheres social e politicamente. Ou seja, a fraqueza não é um traço da essência das mulheres e sim um efeito da vida intersubjetiva passional. Essa fraqueza é produzida, não é constitutiva de uma suposta essência feminina (aliás, Espinosa não usa uma única vez expressões como natureza feminina, essência feminina) e é reproduzida incessantemente e universalmente porque, mostra a experiência, como em

toda parte somente os homens governam, eles educam as mulheres para ocupar essa posição de objeto passivo do desejo passional masculino;

o trecho final do texto nos leva a relê-lo para compreender que o que experiência mostra são *efeitos de causas que a experiência desconhece* e que esse desconhecimento dá origem a um senso comum imaginário sobre as mulheres e sua inferioridade. É exatamente por isso que o texto do TP XI, § 4 parece tão contraditório ou apresentando teses que se contradizem umas às outras, pois o que Espinosa está apresentando é *a opinião comum gerada pelos dados da experiência ou pela imaginação*.

Isso não é surpreendente. Quando acompanhamos a construção dos capítulos do *Tratado Político*, podemos observar que cada um deles é construído de tal maneira que as teses iniciais são desfeitas pelo percurso e as conclusões refutam o ponto de partida, isto é, a experiência do ponto de partida não é a mesma que a do ponto de chegada. Isso nos permitiria supor o que teria sucedido, no final do capítulo sobre a democracia, a respeito da condição feminina, isto é, que no ponto final seria negado o ponto de partida. Mas, só podemos supor, pois, infelizmente, Espinosa morreu antes de concluir o capítulo XI e o tratado...

Referências bibliográficas

ESPINOSA, B. *Ética*, tradução Grupo de Estudos Espinosanos, coordenação Marilena Chauí, São Paulo: Edusp, 2015.

DEKKER, Rudolf M. "Women in revolt: popular revolt and its social basis in Holland in the seventeenth and eighteenth centuries". *Theory and Society*, Vol. 16, n.3, 1987.

MATHÉRON, Alexandre. "Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste", *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon, ENS, 2011.

SPINOZA B., *Tractatus Politicus*, in GEBHARDT C., *Spinoza Opera*

volume III, Heidelberg: Heidelberg/Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925.

Contrato sexual e contrato racial: um debate sobre a violência na universidade

Carla Rodrigues,
Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ),
Rio de Janeiro, Brasil,
carla.ifcs@gmail.com

Resumo

Este artigo se situa em um lugar intermediário entre a intervenção no debate acerca da violência no ambiente universitário e as possíveis formas de enfrentá-la e o debate, proposto por filósofas feministas como Judith Butler, Elsa Dorlin e Carole Pateman, e pelo filósofo Charles W. Mills, sobre os limites do contratualismo. Para isso, discuto quais são os elementos ocultos do contrato social, como gênero e raça, e como estes marcadores participam da formação de uma experiência permanente de não pertencimento à vida social para pessoas generificadas e pessoas racializadas.

Palavras-chave: Contratualismo, contrato sexual, contrato racial, assédio, violência

Abstract

The article is positioned at the intersection of discussions on violence within university settings and the broader debate initiated by feminist philosophers such as Judith Butler, Elsa Dorlin, Carole Pateman, and philosopher Charles W. Mills regarding the limitations of contractualism. It aims to explore hidden aspects of the social contract, particularly concerning gender and race, and how these factors contribute to a pervasive sense of exclusion from social life for individuals who are gendered and racialized.

Keywords: contractualism, sexual contract, racial contract, harassment, violence

Introdução

A publicação, pela Rede Brasileira de Mulheres Filósofas, do *Protocolo de Enfrentamento da Violência de Gênero*, e o lançamento, pela Controladoria Geral da União, do *Guia Lilás - Orientações para prevenção e tratamento ao assédio moral e sexual e à discriminação no Governo Federal*, ambos de 2023, são dois fortes indicadores da urgência na eliminação da violência nas relações sociais contra pessoas generificadas – termo que estou experimentando pela primeira vez para me referir a mulheres e população LGBTQIA+ – e pessoas racializadas¹. Desde que, em 2015, participei de comitê assessor da direção do IFCS a fim de elaborar um documento que viesse a contribuir no combate ao assédio sexual e moral no instituto, escuto com frequência variações da frase “é preciso refazer o pacto social dentro da universidade”². Neste artigo, procuro levar a sério essa proposta, reconhecendo que a universidade pode ser um lugar muito violento, em que as relações pessoais estão carregadas de hierarquias, racismo, sexismo e outras formas de discriminação. No entanto, o que pode fazer da universidade um lugar ainda pior é o fato de que nela são depositadas expectativas do ideal de emancipação pela educação, da liberdade vinda da conquista do conhecimento e da possibilidade de expressão pela criatividade. A diferença entre o ideal e a realidade tem o tamanho de um abismo, muitas vezes traumático, em especial para pessoas generificadas e para pessoas racializadas³.

¹ Protocolo da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas disponível aqui: < <https://www.filosofas.org/protocolo> >. Guia Lilás aqui: <https://repositorio.cgu.gov.br/bitstream/1/16385/4/Guia_para_prevencao_assedio.pdf>. Acesso em: 7 de fev. de 2024.

² A comissão assessora era formada pelas professoras Bila Sorj, Aparecida Moraes, Daniela Manica e eu. O documento foi redigido e aprovado em reunião de congregação do IFCS a fim de fornecer balizas para o enfrentamento de denúncias de assédio sexual no campus. Desde então, novos mecanismos de enfrentamento do problema se mostraram necessários e hoje o Instituto conta com uma Comissão de Combate ao Assédio, aqui: <https://ifcs.ufrj.br/comissao-de-prevencao-e-combate-aos-assedios-no-ifcs/>, seguindo o exemplo de outras iniciativas já implantadas na USP, Unicamp etc. Em outra oportunidade, o GT de Filosofia e Gênero (Anpof) formulou um novo documento e o apresentou à Capes com a proposta de que os programas de pós-graduação se comprometessem no combate ao assédio moral e sexual na orientação de pesquisas.

³ Estou optando pelo termo “pessoa generifica” por entender que mulheres e população LGBTQIA+ podem ser agrupadas nesta categoria em que o gênero é marcador de vulnerabilidade. Já o termo “pessoa racializada” escolhi, consoante com autores da teoria crítica racial, a fim de não me restringir às categorias estatísticas, como pessoa negra ou parda, entendendo que são termos limitados para expressar as diferentes formas de descriminalização racial existente nas relações sociais. A respeito das formas violentas de relação na universidade, gostaria de sugerir a leitura de hooks, 2017.

A hipótese deste artigo é que existe uma questão filosófica que subjaz às formas de violência, seja física, simbólica, subjetiva, institucional e social, fenômeno crescente nas relações dentro da universidade. Para discuti-la, pretendo me valer das críticas ao contratualismo, mobilizando argumentos das filósofas Judith Butler, Elsa Dorlin, Carole Pateman e do filósofo Charles W. Mills. Trata-se de uma breve reflexão acerca de como pessoas racializadas e pessoas generificadas só conseguem existir numa experiência constante de uma vida menor, marcada por uma forma muito específica de violação que faz perpetuar essa secundaridade ou, usando a distinção de Mills da qual vou me valer, a diferença entre “pessoa” e “subpessoa”. Pretendo, assim, oferecer uma contribuição ao debate acerca dos modos de enfrentamento da violência no ambiente universitário.

Butler: a ficção do indivíduo

Robinson Crusoé, o personagem de Daniel Defoe que sobrevive sozinho durante 28 anos em uma ilha, é o ponto de partida para que a filósofa Judith Butler defenda seu argumento de que as tradições contratualistas estão fundamentadas em um “estado de natureza” que funciona como uma poderosa ficção para a construção do indivíduo⁴. Seja em Locke, Hobbes ou Rousseau, e apesar das diferenças entre eles, o indivíduo é entendido como um adulto masculino autossuficiente. Para que isso aconteça, são necessários uma série de ocultamentos. Importante observar que Butler segue o argumento de Carole Pateman muito de perto, retomando a proposição da feminista inglesa de que “a história da gênese política precisa ser contada novamente, a partir de outra perspectiva” (Pateman, 1993, p. 324). São essas outras perspectivas que estou procurando mobilizar aqui.

“A dependência é, por assim dizer, eliminada da imagem do homem original. [...] O aniquilamento da alteridade constitui a pré-história dessa pré-história”, escreve Butler (2021, p. 44-45) a fim de trazer à tona aquilo que foi preciso apagar: esse homem adulto surge como se nunca tivesse sido uma criança, nunca tenha tido nenhum tipo de dependência e cuja existência é anterior à entrada da mulher em cena. O objetivo da autora é mostrar alguns aspectos desse

⁴ O livro *A vida e as estranhas e surpreendentes aventuras de Robinson Crusoé*, de Daniel Defoe, foi publicado na Inglaterra em 1719 e traz um relato de um jovem que, após um naufrágio, sobreviveu sozinho em uma ilha deserta. A obra pode ser considerada um “romance de formação” do indivíduo moderno.

indivíduo que precisaram ser eliminados para sustentar a concepção individualista. Vou destacar três desses aspectos: 1) ninguém nasce indivíduo, mas *torna-se* indivíduo com o passar do tempo; 2) nesse processo, ninguém escapa da condição de ser dependente, seja do outro, seja das estruturas sociais e materiais necessárias para vir a um indivíduo; 3) não superamos a dependência quando nos tornamos adultos, apenas a modificamos. No entanto, estamos dominados por uma “fantasia de autossuficiência que autoriza a história a começar em uma masculinidade adulta e atemporal” (Butler, 2021, p. 48).

Esse breve resumo de suas críticas ao contrato serve para que Butler introduza seu argumento central, qual seja, a reivindicação de que a interdependência é condição para alcançar uma igualdade radical. Desta igualdade, agora no meu argumento, surgiria então a possibilidade de superar a condição secundária que pessoas generificadas e racializadas experimentam nas relações sociais. Estou empenhada aqui em pensar o fenômeno da violência e sua naturalização, fundamento para as diferentes formas de assédio e violações de direito que ocorrem na universidade, impregnada da ideia de que ali estão indivíduos autossuficientes, superiores seja do ponto de vista do conhecimento, seja do ponto de vista da hierarquia institucional, autorizadas, portanto, a tratar todas as outras pessoas como secundárias em relação ao seu lugar único de poder.

Este poder é extraído não necessariamente de uma posição na estrutura organizacional, mas ficcionalizado nessa fantasia de autossuficiência que, por vezes combinada à ideologia da meritocracia, faz parecer que este indivíduo sempre esteve ali, adulto, “pronto”. Em outras palavras, é preciso ocultar as próprias vulnerabilidades na formação na graduação, a experiência discente, a dependência de orientações de mestrado e doutorado, a interlocução com colegas e pares ao longo do seu processo de formação, a obtenção auxílios financeiros, como bolsas de agências de fomento, além da estrutura social e material necessária para ter chegado até ali. Quando tudo isso desaparece, a figura do “professor doutor” encarna uma ficção semelhante à de Crusoé: um homem que acredita estar sobrevivendo sozinho numa ilha, em estado de guerra contra todos e todas aqueles que querem ameaçá-lo.

Neste ponto, considero importante lembrar que Butler opera com uma concepção de corporeidade que está em jogo nas relações de poder, considerando que só pessoas

generificadas e racializadas são corporificadas⁵. O indivíduo masculino autossuficiente é incorpóreo e a masculinidade é definida pela ausência de dependência. É assim que pessoas generificada e racializadas são empurradas para a corporificação – são pessoas às quais cabem os atributos de jovens, velhas, bonitas, feias, pele negra ou parda, cabelo crespos ou lisos, gordas, magras, desviadas de padrões de cisheteronormatividade –, ao contrário da masculinidade, cuja pretensão é de ser neutra, inclusive em termos corpóreos, de tal forma que ter um corpo torne-se comprovação de vulnerabilidade diante do indivíduo supostamente incorpóreo, invulnerável e autossuficiente.

Assim, afastamo-nos da figura de Robinson Crusoé, com a qual começamos. Pois, ao contrário dele, o sujeito corporificado é definido por sua falta de autossuficiência. E isso também nos dá uma indicação do modo como a ansiedade, o desejo, a raiva e a angústia aparecem na cena, ainda mais em condições em que a exposição se torna insuportável ou a dependência se torna incontrolável. Suportar essas condições pode levar a uma raiva compreensível. Sob quais condições a interdependência se torna uma cena de agressão, conflito e violência? Como podemos entender o potencial destrutivo desse laço social? (Butler, 2021, p. 53-54, *tradução ligeiramente modificada por mim*).

Nesta passagem, Butler está reconhecendo que sua proposição de interdependência, com a qual vai operar a ideia de um vínculo entre ética e política, é de difícil aceitação por parte daqueles que acreditam na fantasia individualista, do homem incorpóreo, universal, único a ter direito à condição de pessoa. É a figura paradigmática deste indivíduo que, no meu argumento, opera as diferentes formas de violência contra pessoas generificadas e racializadas.

Aqui, no entanto, acredito que corremos um risco grave de responsabilização individual, do qual preciso me afastar com veemência. Quando trago a crítica de Butler ao individualismo e seu acento na fantasia do “homem natural”, faço esse movimento *justamente* para me distanciar de qualquer tipo de moralização dos atos individuais de violência e para não pressupor que apenas os homens são violentos, o que seria um retorno equivocado e essencialista à concepção dualista entre masculino e feminino. Primeiro, porque a responsabilização individual reforça o lugar do indivíduo autossuficiente, soberano de seus atos,

⁵ A questão do sujeito incorpóreo começa a ser discutida em *Problemas de gênero* (Butler, 2003). A autora adensa o debate acerca da materialidade fraca do corpo das mulheres no primeiro capítulo de *Corpos que importam* (Butler, 2019). Para mais sobre a permanência do problema da materialidade do corpo em Butler, permito-me referir a Rodrigues, 2021.

apagando mais uma vez as estruturas ficcionais fundantes que o sustentam. Depois, porque entendo que a soma da condenação moral de cada ato individual de violência não resulta na transformação radical das relações sociais que estou perseguindo ao mobilizar estas autoras, sobretudo porque não tem força de mudança nas regras do contrato, onde só cabe um tipo muito específico de indivíduo. Sigo aqui de novo o argumento de Butler, para quem a moralização das diferentes formas de segregação, como racismo e sexismo, contribuem para mantê-las como atos de fracasso moral de um indivíduo, reiterando o apagamento das estruturas que sustentam e legitimam essas formas de violência.

Como fazer caber, na vida social e, portanto, também na universidade, a existência de pessoas generificadas e racializadas? Esta é a questão que anima as iniciativas já citadas da Rede de Mulheres Filósofas e do *Guia Lilás*, entre outras. O problema filosófico de fundo, no entanto, permanece: quem tem direito a ter direitos? Precisamos formular essa pergunta ao propor mecanismos de combate à violência que já operam tomando como princípio que pessoas generificadas e racializadas têm direitos: de ocupar o espaço público, de estar na universidade, de ter existência civil e, sobretudo, de manter a integridade psíquica e física de seus corpos, o que significaria superar a condição de subpessoa que as caracteriza desde a entrada no contrato social. Por isso, o debate dos ocultamentos do contratualismo pode contribuir para a formulação de estratégias de combate à violência. No próximo tópico, trago a crítica da filósofa Elsa Dorlin ao contratualismo como estrutura de posse, de propriedade, da qual pessoas generificadas e racializadas estão historicamente excluídas.

Dorlin: quem tem direito a autodefesa?

A universidade pública é regida por um conjunto de regras que pretendem fornecer instrumentos democráticos de funcionamento. Por analogia, podemos entender a figura do/a reitor/a como a de um presidente da República eleito, que delibera a partir de mediações entre esferas executivas, legislativas e judiciárias. Participam deste tripé docentes, técnicos e discentes, ainda que não em proporções equivalentes, em instâncias públicas cujas decisões são

tornadas públicas, seja no boletim oficial da instituição, seja no Diário Oficial da União⁶. A compreensão deste conjunto de regras nem sempre é clara para discentes, sobretudo na chegada à graduação, mas precisa ser muito bem apreendida por servidores/as que ali trabalham. Deveria ser evidente que esta estrutura de funcionamento não autoriza nenhum tipo de violência. Seguindo com a analogia, um país como o Brasil, sob regime democrático, também não autoriza formas de violência que, no entanto, são cotidianas na vida social brasileira. Para combatê-las, argumenta-se, existem as leis – em ambos os casos, tanto na universidade quanto no Estado. A serviço de quem estão as leis é o que interessa discutir neste tópico.

Com muita frequência usamos expressões como “comunidade universitária” ou “comunidade acadêmica” para nos referirmos à experiência de estudar, trabalhar e participar de uma universidade. Pelo menos na filosofia contemporânea, embora não apenas, autores como Jean-Luc Nancy (2014), Jacques Derrida (1994), Giorgio Agamben (2013), Achille Mbembe (2020) e a própria Judith Butler, para citar apenas alguns, buscaram e ainda buscam formulações do tipo “comunidade de X sem X” a fim de tentar imaginar outras formas de laço social que pudessem restituir a experiência do comum⁷. Como dito acima, a universidade encarna um ideal emancipatório e libertário que torna toda violência ali perpetrada ainda mais aguda, na medida em que expõe a diferença entre o ideal da “comunidade acadêmica” e a dura realidade da expressão já clichê, “o chão da sala de aula”. A insistência em uma formação comunitária sem a devida transformação na estrutura de direitos – que parecem iguais, mas ocultam privilégios históricos, oriundos das configurações de formação colonial do projeto universitário brasileiro – tem servido para reiterar a divisão hierárquica entre quem pode pertencer a esta comunidade e quem não pode⁸.

⁶ Estou me referindo diretamente ao funcionamento das universidades federais. Nas estaduais, embora o sistema seja bastante similar, há especificidades e diferenças regionais.

⁷ Para uma excelente discussão sobre formas de organização políticas e comunitárias alternativas à formação de grupos, recomendo fortemente o livro *Desejo de psicanálise*, de Gabriel Tupinambá (Boitempo, 2024, prelo).

⁸ Aqui, gostaria de citar uma passagem da conferência de Denise Ferreira da Silva no IFCS, em outubro de 2022, por ocasião do lançamento do seu livro *Homo Modernus*: “A universidade não é um projeto burguês, a universidade é um projeto oligárquico”. Para a íntegra da palestra, consulte: <<https://www.youtube.com/watch?v=h3KF26qh2Mo>>. A respeito das formas coloniais do ensino de filosofia no Brasil, ver Arantes, 1994.

Para discutir este ponto específico, vou me valer da filósofa Elsa Dorlin e de seus argumentos críticos em relação ao contratualismo de Locke e sua intrínseca relação com a propriedade.

Na filosofia de Locke, “eu me defendo” significa “eu defendo o que constitui meu bem, minha propriedade”, isto é, “meu corpo”. O corpo próprio é o que define e institui a pessoa; é assim, objeto de uma ação de justiça efetuada por um sujeito de direito. [...] O estatuto de proprietário – e de juiz, que daí decorre logicamente – é condição de legitimidade e, portanto, de efetividade da defesa de si (Dorlin, 2020, p. 157).

A passagem de Dorlin faz parte de um debate mais amplo sobre quem tem direito à autodefesa, tema que não posso adensar no curto espaço deste artigo. Quero me valer apenas do que constitui o “auto” da autodefesa e, portanto, da autonomia individual que constitui o indivíduo autossuficiente de Butler, complementando a proposição a que já recorri acima. Interessa a formulação perspicaz de Dorlin acerca de como o “auto” da autodefesa enquadra o “si mesmo” e promove a diferença em relação aos “outros”, esvaziados de autonomia e condenados a viver como “corpos despossuídos de si próprios” (Dorlin, 2020, p. 158). Com isso, a autora pretende expor um dos elementos que, como argumentara Butler, permanece oculto no contratualismo. Para Dorlin, o sujeito portador de direitos, inclusive do direito de se defender, é aquele que tem a propriedade do próprio corpo.

Ora, segundo esse critério, a primeira reivindicação das pessoas generificadas e das pessoas racializadas é conquistar a propriedade de seu corpo, permanentemente exposto a todo tipo de violação: seja na expropriação do corpo no regime escravista, seja no estupro como estratégia de subjugação, guerra e dominação. Meu argumento a respeito do fenômeno da violência sexual, moral e racial nas universidades brasileiras toma como premissa de que estes corpos generificados e racializados não são (ainda) considerados como proprietários de si mesmo porque foram, histórica e socialmente, expostos a um tipo de violência colonial que se impôs nas relações sociais brasileira a partir desta divisão entre quem é proprietário – de terras, de títulos de nobreza, e, no limite, de si mesmo – e quem está exposto a ser considerado propriedade de alguém. Esta divisão pode ser encontrada no modo como Charles W. Mills distingue a concepção de pessoa e de subpessoa presente, e também oculta, no contratualismo.

Mills e o contrato racial: pessoas e subpessoas

Embora *O contrato racial*, de Charles W. Mills, tenha sido publicado quase 10 anos depois de *O contrato sexual*, de Carole Pateman, vou recorrer antes a Mills, subvertendo a ordem cronológica. Faço isso porque, tendo começado mobilizando a distinção proposta pelo autor entre pessoas e subpessoas, me parece urgente que, neste ponto do texto, esta diferença seja devidamente explicitada. Nos dois autores, há uma proposta comum, qual seja, a de trazer à tona dois elementos ocultos do contratualismo e mostrar que o contrato social foi concebido entre homens brancos, deixando deliberadamente de fora mulheres, nos termos de Pateman, e pessoas de cor, nos termos de Mills. Ambos compreendem gênero e raça como construções sociais, concepção que me permite aproximar a perspectiva da teoria crítica de raça e da teoria crítica de gênero, qual seja, a de enfrentar todo tipo de naturalização cujo objetivo é produzir desigualdade como um dado da natureza que fundamentaria, portanto, a perpetração de violências.

[...] o objetivo geral do contrato é sempre criar um privilégio diferencial dos brancos como grupo em relação aos não brancos como grupo, a exploração de seus corpos, terras e recursos e a negação de oportunidades socioeconômicas iguais para eles. Todos os brancos são beneficiários do contrato, embora alguns brancos não sejam signatários dele. Será óbvio, portanto, que o contrato racial não é um contrato para o qual o subconjunto não branco de humanos possa ser uma parte genuinamente concordante [...]. Em vez disso, é um contrato entre aqueles categorizados como brancos sobre os não brancos que, são, portanto, os objetos e não os sujeitos do contrato (Mills, 2023, p. 44, *ênfases do autor*)⁹.

Como país colonizado, conhecemos bem a exploração de corpos, terras, recursos e a negação de oportunidades a pessoas racializadas a que Mills se refere, assim como o funcionamento da distinção entre sujeitos e objetos do contrato. A universidade pública é um dos piores exemplos de benefício, para ficar com o mesmo termo de Mills, do contrato para

⁹ Como pessoa branca, tenho buscado fazer dois movimentos simultâneos: reconhecer os benefícios da branquitude no percurso socioeconômico da minha família de origem, que certamente teria sido outro se não fosse a cor da pele, bem como me posicionar como não-signatária do contrato racial que rege as relações sociais brasileiras. Como professora universitária e orientadora de pesquisas de pós-graduação, tenho buscado paridade de gênero e de raça nos grupos de trabalho e atividades, bem como tomar posições que evitem mais um benefício, qual seja, o de ignorar o problema. Pretendo perseguir o tema do contratualismo e suas produções de desigualdade nas minhas pesquisas futuras, para as quais este artigo é apenas um começo.

peessoas brancas¹⁰. Ao ingresso de pessoas racializadas, mais massivo a partir da instituição da política de cotas, não correspondeu nenhum tipo de enfrentamento das estruturas racistas que venha a tornar efetivo e reconhecido o direito à presença das pessoas racializadas na “comunidade acadêmica”.

Na maneira como interpreto o contrato racial, compreendo que Mills teve a chance de ser mais radical do que Pateman, ao apontar a supremacia branca como elemento oculto e implícito do contrato (como veremos, ela havia feito movimento semelhante em relação ao patriarcado). Vimos, com Butler, que há elementos ocultos no contratualismo que impedem a igualdade radical reivindicada por ela. Propondo uma mediação entre Mills e Butler, podemos afirmar que um desses elementos ocultos é o racismo, associado ao colonialismo e suas consequências na hierarquização entre pessoas (os senhores brancos colonizadores) e subpeessoas.

Seguindo a interpretação de Mills muito de perto, o “estado de natureza” fornece o fundamento moral para o contratualismo, na medida em que “o que é certo e errado, justo e injusto na sociedade será amplamente determinado pelo que é certo e errado, justo e injusto no estado de natureza” (Mills, 2023, p. 49). No argumento de Mills, no entanto, a liberdade experimentada no estado de natureza é desigual de partida, já que pessoas não brancas são compreendidas como não livres e desiguais dentro deste estado de natureza. Haveria, assim, uma espécie de tautologia: pessoas racializadas não alcançam direitos iguais nas sociedades contratualistas porque, como o contratualismo é baseado em leis da natureza, e como essas pessoas são supostamente desiguais no estado de natureza, devem permanecer desiguais na sociedade civil.

Essa artimanha da naturalização é explicitada por Mills:

Uma ontologia social particionada é, portanto, criada, um universo dividido entre pessoas e subpeessoas raciais, Untermenschen, que podem ser negras, vermelhas, marrons, amarelas – pessoas escravizadas, aborígenes, populações coloniais –, mas que são conhecidas propriamente como “raças sujeitadas”. Essas subpeessoas estão biologicamente destinadas a nunca penetrar no teto

¹⁰ A Lei 12.711, promulgada em 2012, estabeleceu reserva de 50% de vagas em instituições de ensino superior federais para candidatos negros, indígenas, estudantes oriundos de escolas públicas, pessoas com deficiência e com renda familiar bruta igual ou inferior a um salário mínimo e meio. Em seus primeiros dez anos, a chamada Lei de Cotas promoveu um aumento de cerca de 400% no ingresso de pessoas negras e pardas nas instituições de ensino superior.

de direitos normativos, estabelecido para elas abaixo dos brancos (Mills, 2023, p. 50).

Esse mecanismo de uma “ontologia social particionada” opera, então, para manter uma divisão entre os que têm direitos, que são os mesmos que se auto-atribuem o direito de decidir quem tem e quem não tem direitos. Esta seria, portanto, a violência primária e fundacional de todas as outras formas de violência que se naturalizam a partir daí, de tal forma que o contratualismo consiga manter o seu suposto compromisso com “a noção de que os interesses de todos os homens importam da mesma maneira e de que todos os homens devem ter direitos iguais” (Mills, 2023, p. 49). Oculta-se, assim, a diferença racial e a sexual, como veremos com Pateman.

Pateman: o contrato sexual

A filósofa feminista inglesa Carole Pateman publicou a primeira edição de *O contrato sexual* em 1988, quase duas décadas depois de John Rawls publicar, em 1971, a sua *Teoria da Justiça*. As condições para o exercício individual da liberdade estavam em debate a partir da sua proposição de justiça como equidade, supostamente alcançável a partir de uma posição original, em que os indivíduos estarão sob o “véu da ignorância”, hipótese em que todos poderiam ser considerados iguais, terem as mesmas oportunidades, direitos e deveres. Baseado no contratualismo, Rawls queria eliminar aspectos particulares, como se fosse possível que o véu da ignorância ocultasse diferenças de gênero, raça e classe, para citar apenas as mais evidentes.

Pateman trouxe o problema para o debate sobre contratualismo: “Os homens que, supostamente, fazem o contrato original são homens brancos, e seu pacto fraterno tem três aspectos: o contrato social, o contrato sexual e o contrato de escravidão, que legitima o domínio dos brancos sobre os negros” (Pateman, 1993, p. 324). Como vimos, quem depois puxou o fio do contrato racial foi Mills. A Pateman coube a crítica ao patriarcado como elemento que produziu um “silêncio profundo sobre o contrato *sexual*” (Ibid., p. 15, ênfase da autora). Sua interpretação do contrato social faz eco a um conhecido slogan dos movimentos feministas dos anos 1970, “o pessoal é político”. É o que se pode depreender do trecho a seguir:

A sociedade civil patriarcal está dividida em duas esferas, mas só se presta atenção em uma delas. A história do contrato social é tratada como um relato da constituição da esfera pública da liberdade civil. A outra esfera, a privada, não é encarada como sendo politicamente relevante. O casamento e o contrato matrimonial também são considerados, portanto, politicamente irrelevantes. Ignorar o contrato matrimonial é ignorar metade do contrato original. [...] Tem-se, facilmente, a impressão de que os contratos sexual e social são dois contratos distintos, embora relacionados, e que o contrato sexual diz respeito à esfera privada. O patriarcado parece não ser, então, relevante para o mundo público. Ao contrário, o direito patriarcal propaga-se por toda a sociedade civil (Pateman, p. 18-19).

A citação é longa, mas condensa grande parte dos argumentos que interessam neste artigo. Primeiro, porque Pateman foi uma das primeiras a chamar a atenção para o ocultamento de que dependia o contratualismo para se sustentar. No contrato social, era necessário estabelecer igualdade civil entre iguais – desde que mantendo as pessoas generificadas em posição desigual. É de novo tautológico e, na minha compreensão, um dos artifícios para ocultar a desigualdade do contrato. Ao afirmá-lo um pacto entre iguais, propositalmente ignora-se o problema de quem pode ser classificado como igual. A desigualdade de base desaparece na formulação do contrato, e passa a ficar oculta nas marcações de exclusão de gênero e raça.

Meu principal interesse em Pateman está perseguir sua crítica às feministas que acreditaram no contrato e na possibilidade de fazer das mulheres indivíduos iguais aos homens, sem considerar a desigualdade de entrada que fundamenta o próprio contratualismo. No argumento dela, as mulheres não são participantes do contrato porque, ao retornar ao “estado de natureza” que fundamenta o ideal de liberdade entre iguais, encontraremos um problema: as mulheres não nascem livres, portanto, não estão aptas a transformar sua liberdade natural em liberdade civil. “As mulheres são o objeto do contrato”, escreve, “e o contrato sexual é o meio pelo qual os homens transformam seu direito natural sobre as mulheres na segurança do contrato patriarcal civil” (Pateman, p. 21)¹¹. Ora, a cada vez que reivindicamos o fim da violência contra as pessoas generificadas tomando como base um contrato entre iguais, estamos perdendo a oportunidade de, no rastro das elaborações da autora, denunciar que a

¹¹ Pateman faz questão de destacar, em diferentes oportunidades, que a posição de Hobbes em relação à liberdade das mulheres é uma exceção.

desigualdade fundamenta as relações sociais baseadas em uma concepção política e hierarquizada de diferença sexual.

De Pateman também me interessa destacar um diagnóstico que considero muito importante para pensar as ações, protocolos e providências necessárias de combate à violência no ambiente universitário em geral e na Filosofia, em particular, onde o percentual de participação das mulheres é significativamente menor (Araújo, 2019). Evocando e seguindo o argumento hegeliano do “ponto de vista do contrato”, uma vez dentro do contratualismo, todo laço social passa a ser regido por contratos, em uma quantidade infinita de relações contratuais que faz com que, uma vez contratado, todo tipo de subordinação passe a ser considerada legítima¹². Disso decorre uma repetição infinita de contratos em que pessoas generificadas e racializadas já chegam na condição secundária de não participantes do contrato principal e, portanto, em condições inferiorizadas em relação a formação de novos contratos.

Tenho debatido, em diversas oportunidades, as consequências da judicialização do assédio moral, sexual e racial. Uma das minhas objeções já mencionei acima: a responsabilização individual apaga o caráter estrutural do problema, e ao acentuar e punir o comportamento de cada indivíduo, estamos mais uma vez apelando a um contrato social que não nos contempla. Recorro mais uma vez a Pateman: “O fato de a liberdade individual, mediada por um contrato, poder ser exemplificada pela escravidão, deveria fazer os socialistas e as feministas hesitarem em utilizar as ideias do contrato e do indivíduo como proprietário” (Pateman, 1993, p. 33). Gostaria de explorar esse chamado à hesitação, indicação de que é necessário desconfiar dos caminhos jurídicos protocolares. Entendo que esta posição parece frágil, mesmo débil, sobretudo para quem é alvo das violências perpetradas. Até agora, todas as vezes em que postulei e apresentei essa saída como um problema, argumentei, mobilizando um argumento de Butler, a necessidade de avaliar se devemos mobilizar vulnerabilidades a fim de reivindicar proteção justamente daqueles que, a partir do lugar de poder que ocupam, só nos reconhecem como vulneráveis e, portanto, naturalizam as violências que sofremos, muitas vezes nos impondo novas camadas de violência, como culpabilizar a vítima ou processar por

¹² Pateman se refere a Hegel como o principal crítico do contratualismo moderno. De fato, na proposição hegeliana de eticidade encontramos uma ênfase na comunidade, cujos valores éticos não seriam a mera soma de princípios individuais. Acredito ser possível afirmar que Hegel é pano de fundo tanto para as críticas de Pateman quanto para as de Butler em relação ao contratualismo.

calúnia, injúria e difamação. Neste artigo, tenho a oportunidade de, mediada por Pateman e Mills, tentar avançar um pouco mais em relação ao problema de confiar nas soluções institucionais.

Nada fazer não é uma opção. Por isso acredito que hesitar, aqui, tem valor positivo. Constituir um pacto social dentro da “comunidade acadêmica” é uma saída plausível, desde que haja a compreensão prévia do caráter excludente do contratualismo, como tentei demonstrar brevemente com este artigo. Este movimento de (re)escrita do pacto social exigiria, portanto, encontrar e estabelecer condições igualitárias de partida. Pode parecer utópico, tanto quanto é utópica a proposição de igualdade radical em Butler evocada desde o início deste artigo. Não é, no entanto, inédita a proposição de igualdade radical no ambiente escolar.

Talvez seja o caso de apelar à figura do “mestre ignorante” com a qual o filósofo Jacques Rancière (2022) pensa o papel emancipador da educação.¹³ Em uma inversão radical no debate sobre a função do ensino na redução das desigualdades, Rancière propõe a igualdade como condição prévia para o estabelecimento de uma relação docente/discente.

Quem estabelece a igualdade como objetivo a ser atingido, a partir da situação de desigualdade, de fato a posterga até o infinito. A igualdade jamais vem após, como resultado a ser atingido. Ela deve sempre ser colocada antes. [...] Instruir pode, portanto, significar duas coisas absolutamente opostas: confirmar uma incapacidade pelo próprio ato que pretende reduzi-la ou, inversamente, forçar uma capacidade que se ignora ou se denega a se reconhecer e a desenvolver todas as consequências desse reconhecimento. O primeiro ato chama-se embrutecimento e o segundo, emancipação (Rancière, 2022, p. 11-12).

Só onde houver igualdade radical e prévia pode haver emancipação, o que é revolucionário por pelo menos dois aspectos: destitui professores de qualquer pretensão de superioridade, retira os alunos e alunas de posições inferiorizadas e subordinadas. Neste ponto, pode-se perguntar se professores/as estão mesmo comprometidos com emancipação, liberdade e, sobretudo, com ficções fundantes de autossuficiência e superioridade. A meu ver, Rancière desmonta uma parte da armadilha sobre a qual se sustenta grande parte da violência

¹³ Para um uso estratégico do conceito de “partilha do sensível”, de Rancière, no problema do racismo, sugiro fortemente a leitura de Galdino, 2023.

institucional: a hierarquia e o embrutecimento. Que esta brutalidade do ambiente universitário se volte principalmente para pessoas generificadas, para pessoas racializadas e, mais ainda, para pessoas que são ao mesmo tempo generificadas e racializadas, é só um reflexo do funcionamento desigual e tirânico das nossas relações sociais. Até que ponto a universidade poderá transformar suas práticas internas, como quem pretende almejar se tornar um oásis no deserto, sem intervir no debate público a respeito destes problemas, é uma questão para outro artigo, no qual se discutiria o que é fazer filosofia no Brasil hoje. Por ora, bastaria interrogar em que condições a universidade pode deixar de ser, ela também, um deserto, é um desafio a ser enfrentado pela “comunidade acadêmica”.

Considerações finais

“Quando melhora?”, perguntou a minha filha, chegando perto dos 40 anos e expressando um genuíno desconforto diante da expectativa – sempre frustrada – de que em algum momento da sua trajetória de mulher adulta, a misoginia, o sexismo e as múltiplas formas de discriminação e violência viessem a ser superadas. A indagação me pegou de surpresa. O meu primeiro impulso foi quase conformista: “já melhorou tanto”. Percebi a tempo e busquei outra resposta, desconcertante: “Nunca, não melhora nunca”. Desde então, este curto diálogo me acompanha como questão filosófica, cuja abordagem tentei trazer aqui. Escolhi o caminho do debate acerca do contrato sexual e racial para discutir o problema da violência por considerar que todas as medidas que estão sendo adotadas – comitês de combate ao assédio, ouvidorias para denúncias, espaços de acolhimento, novos marcos legais – têm o seu devido valor, mas são insuficientes para explicar a origem do problema, qual seja, a naturalização da violência que acomete as subpessoas. Podem, e é indispensável que o façam, combater e minorar as formas de violência às quais estamos constantemente expostos.

Uma reflexão das razões mais profundas que têm servido para legitimar a permanência do poder daqueles que são considerados pessoas sobre aqueles que são considerados subpessoas tem a chance de contribuir para a mudança mais radical que está no horizonte das nossas reivindicações. Podemos começar admitindo que enquanto estivermos repetindo o ensino da tradição contratualista sem manejo crítico, estaremos reproduzindo a condição de possibilidade para que pessoas generificadas e pessoas racializadas sejam alvo de todo tipo de

violência na “comunidade acadêmica”. Pelo menos no campo filosófico, pretendi ter demonstrado que dispomos de recursos teóricos, bibliográficos e analíticos para enfrentar o debate acerca da violência de forma mais radical, crítica e, num impulso talvez muito otimista, transformadora.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

ARANTES, Paulo. *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. < <https://doi.org/10.34024/9786500240238> >

ARAÚJO, Carolina. “Quatorze anos de desigualdade: mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017”. *Cadernos de Filosofia Alemã: crítica e modernidade*, n. 24, v. 1, 13-33. 2019. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p13-33>

BUTLER, Judith. *A força da não violência*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

_____. *Corpos que importam*. Trad. Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. Revisão técnica Daniel Yago Françoli, Carla Rodrigues e Pedro Taam. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Revisão técnica Joel Birmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.

DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. Trad. Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Crocodilo, UBU Editora, 2020.

GALDINO, Victor. “Raça e a partilha colonial do sensível na obra de Achille Mbembe”. *Griot : Revista de Filosofia*, n. 23, v. 2, pp. 195-209, 2023.

GUSSEN, Ana. “Bases para a proposição ético-política de Judith Butler”. Dissertação de mestrado. Orientação Carla Rodrigues. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFRJ, 2023.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2020.

MILLS, Charles W. *O contrato racial*. Trad. Teófilo Reis e Breno Santos. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

NANCY, Jean-Luc. *La Communauté désavouée*. Paris: Galilée, 2004.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Trad. Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2022. 3ª. edição.

RODRIGUES, Carla. "A permanência do problema da materialidade do corpo em Judith Butler". IN: PRATA, Ricardo e BAKKER, Thais (orgs.). *Lendo Judith Butler*. Editora PUC-Rio: Rio de Janeiro, 2021.

SILVA, Denise Ferreira. *Homo modernus: para uma ideia global de raça*. Trad. Jess Oliveira e Pedro Daher. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

Anarcafeminismo & a Ontologia do Transindividual¹

Chiara Bottici,

Professora da New School for Social Research,

Nova York, EUA,

botticic@newschool.edu

Resumo

Tornou-se um lugar comum argumentar que para que se possa lutar contra a subjugação da mulher é necessário adotar um entendimento alargado dos mecanismos gerais de dominação, a saber, aquele que desvenda os modos em que as diferentes formas de opressão se intersectam umas com as outras. Porém, surpreendentemente, em toda a literatura contemporânea que se debruça sobre a interseccionalidade, não há quase menção a uma tradição feminista particular do passado que vem alegando exatamente o mesmo ponto há um longo tempo: o feminismo anarquista, ou como eu prefiro chamá-lo, “anarcafeminismo”. Este último termo foi introduzido não apenas para feminilizar o conceito de anarquismo, mas também para dar visibilidade a uma corrente específica feminista dentro da tradição anarquista que há muito tempo foi negligenciada, tanto dentro do feminismo quanto dentro da esquerda em geral. Neste artigo, eu argumento que o anarcafeminismo é uma forma oportuna de feminismo, porque é capaz de articular uma posição feminista sem tornar esta última em outra forma de essencialismo, ou, ainda pior, em privilégio branco. Além disso, uma ontologia do transindividual é o melhor aliado filosófico possível para tal projeto.

Palavras-chave: Interseccionalidade, colonialidade, anarquismo, materialismo, transindividualidade.

Abstract

It has become something of a commonplace to argue that, in order to fight the subjugation of women, it is necessary to adopt a broad understanding of the more general mechanisms of domination, namely one that unpacks the ways in which different forms of oppression intersect with one another. Yet, strikingly enough, in all this contemporary literature engaging with intersectionality, there is hardly any mention of a particular feminist tradition of the past that has been claiming exactly the same point for a very long time: anarchist feminism, or as I prefer to call it, “anarchafeminism.” The latter term has been introduced not only to feminize the concept of anarchism, but also to give visibility to a specifically feminist strand within the anarchist tradition that has largely been neglected, both

¹ Traduzido por Carolina B. Antoniazzi e revisado por Aline Dainez da Costa, Pietra Sábia e Raíssa Rodrigues.

within feminism and within the left more in general. In this article, I argue that anarchafeminism is a particularly timely form of feminism, because able to articulate a feminist position without turning the latter into yet another form of essentialism, or, ever worst, white privilege, and that an ontology of the transindividual is the best possible philosophical allied for such a project.

Keywords: intersectionality, coloniality, anarchism, materialism, transindividuality

Por que *anarcafeminismo*?

Tornou-se um lugar comum argumentar que, para lutar contra a opressão das mulheres, é necessário desvelar os modos pelos quais as diferentes formas de opressão se intersectam uma com a outra. Não há um único fator, seja ele natural ou nutrido, exploração econômica ou dominação cultural, que possa ser dito como a *única* causa suficiente para explicar as fontes multifacetadas do patriarcado e do sexismo. Consequentemente, a interseccionalidade passou a ser o princípio norteador para um número crescente de feministas de esquerda, tanto do norte como do sul global. Como resultado, a maioria das publicações em teoria de gênero hoje se engajou no conceito de interseccionalidade de outro modo — seja para promovê-lo, criticá-lo, ou simplesmente para se posicionar em relação a ele.

Porém, surpreendentemente, em toda a literatura que se debruça sobre a interseccionalidade, quase não há menção à tradição feminista do passado que argumentou exatamente sobre o mesmo ponto por um longo tempo: o feminismo anarquista, ou, como prefiro chamá-lo, *“anarcafeminismo”*. Esse termo específico foi introduzido por movimentos sociais que almejavam feminilizar o conceito e, ao fazê-lo, promover maior visibilidade para uma corrente feminista específica dentro da teoria e prática anarquistas. Essa tradição anarcafeminista, a qual vem sendo amplamente negligenciada tanto na academia quanto no debate público em geral, tem uma contribuição particularmente vital para oferecer hoje.

Em primeiro lugar, junto com a inovação trazida pela teoria queer que almejou desfazer o binarismo de gênero “homem” e “mulher”, é importante reivindicar novamente por uma forma de feminismo que contraponha a opressão de pessoas que são *percebidas como* mulheres e aquelas que são discriminadas precisamente por isso. Note-se aqui que estou usando o termo “mulher” em um sentido que inclua todos os tipos de mulheres: mulheres AFAB² / ³, mulheres AMAB, mulheres femininas, mulheres masculinas, mulheres lésbicas,

² Estou usando os termos “Designada Mulher no Nascimento” (AFAB) e “Designado Homem no Nascimento” (AMAB) para sinalizar o fato que ao falar sobre “homem” e “mulher” estamos implicitamente aceitando a visão sancionada estatal de acordo com a qual nosso gênero corresponde ao sexo designado a nós no nascimento. Note-se aqui como o sistema de gênero (quase sempre binário) e o aparato estatal estão fortemente entrelaçados, já que é através do nosso registro civil e passaporte que uma identidade de gênero é atribuída a nossas vidas.

³ Mantivemos as siglas usadas pela autora, AFAB e AMAB, ainda que suas iniciais não correspondam à tradução para o português (N.T.).

mulheres trans, mulheres queer e assim por diante. Apesar da pretensa igualdade formal de direitos, mulheres ainda são o objeto de constante discriminação, e o avanço dos direitos queer pode ser acompanhado por uma regressão em relação às batalhas das mulheres. A emergência de figuras de direita, como a de Milo Yiannopoulos, mostrou como alguém pode apoiar direitos gays e queer e ainda assim ser um misógino. Mas, os dados mais vergonhosos da contínua opressão contra as mulheres, mesmo num contexto como o dos Estados Unidos, onde era de se esperar uma melhora nos direitos queer, são aqueles sobre a violência contra as mulheres e os corpos percebidos como femininos: existem atualmente entre 126 a 160 milhões de “garotas desaparecidas” da população global⁴. Mulheres trans são mais passíveis de serem estupradas e sofrerem violência do que homens trans, tanto é que o termo “transmisoginia” foi criado para apontar para situações nas quais a transfobia e a misoginia se encontram e se reforçam mutuamente.

Logo, longe de ver o feminismo como uma coisa do passado, tem se tornado mais imperativo do que nunca conectar esse ponto de vista com a opressão de todos os corpos percebidos como “**femina**”⁵. Entretanto, tal ponto de vista deve ser sustentado por uma articulação da libertação das mulheres que não crie novas hierarquias, e é precisamente aqui que o anarcafeminismo é útil. Enquanto outras feministas de esquerda foram tentadas a explicar a opressão das mulheres a partir de um único fator, anarquistas sempre foram claras ao argumentar que: para que a ordem patriarcal seja superada, devemos combater os modos multifacetados nos quais esses diversos fatores — econômico, cultural, racial, político etc. — convergem para sustentá-la.

A negligência — se não uma amnésia histórica completa — que a importante tradição esquerdista do anarquismo tem encarado é certamente o resultado desse ponto de vista que vem sendo banido na academia e nos debates públicos em geral, onde, na maioria das vezes,

⁴ As “garotas desaparecidas” não são contadas nas centenas ou milhares, mas na casa dos milhões. Estima-se hoje que existam algo entre 126 a 160 milhões de garotas desaparecidas da população global como consequência do aborto seletivo do sexo, infanticídio e desigualdades de cuidados (Fontes: <https://www.unfpa.org/gender-biased-sex-selection> e <https://lozierinstitute.org/sex-selection-abortion-the-real-war-on-women/> Acesso em: 13 de maio de 2020).

⁵ A autora usa o termo “femina”, que acreditamos não ser traduzível nem por feminino, nem por outro semelhante. Por isso, preferimos mantê-lo no original (N.T.).

foi erroneamente retratado como pouco mais que um apelo à violência e à desordem. Esse banimento foi adotado em detrimento da exatidão histórica, inclusão global e eficácia política.

Minha proposta é a de remediar tal brecha ao formular uma abordagem anarcafeminista especificamente adaptada aos desafios de nosso tempo⁶. Meu objetivo não é apenas tornar a tradição anarcafeminismo mais visível como um componente importante das lutas passadas das mulheres e, portanto, restabelecer um tipo de continuidade histórica que nos falta atualmente. Ainda que isso requeira um grande esforço, certamente vale muito a pena. Além da exatidão histórica, retomar as contribuições anarcafeministas tem a função crucial de alargar as estratégias feministas precisamente em um momento em que, como as feministas interseccionais argumentaram, diferentes fatores convergem cada vez mais para intensificar a opressão das mulheres ao criarem maiores divisões de classe, culturais e raciais entre elas.

Em tempos nos quais o feminismo é comumente acusado de ser apenas um privilégio branco, essa tarefa é mais crucial que nunca. A emancipação das mulheres do norte global pode, de fato, acontecer às custas das mulheres do sul global, de quem o trabalho reprodutivo dentro de casa é geralmente usado para repor o trabalho previamente performedo por essa mulher agora “emancipada”. É precisamente através da adoção de uma perspectiva global, a qual hoje é tanto mais necessária devido à maior mobilidade do capital e das forças de trabalho, que a cadeia que conecta o trabalho generificado em todo o mundo se torna mais aparente e a atualidade do anarcafeminismo, enquanto uma abordagem interseccional, pode vir junto. De maneira concisa, precisamos de uma abordagem mais multifacetada contra a dominação. Em particular, precisamos de uma abordagem que seja capaz de incorporar diferentes fatores, bem

⁶ Uma primeira versão deste ensaio foi apresentada na Noite de Filosofia de Nova York em 26 de janeiro de 2018 e depois na Noite de Filosofia da UNESCO em 15 de novembro de 2018. Um excerto da apresentação foi publicado no jornal *Libération* em 15 de novembro de 2018, disponível em: https://www.liberation.fr/debats/2018/11/15/nuir-de-la-philosophie-un-anarcha-feminisme_1692047 (Acesso em: 12 de abril de 2020), ao passo que uma versão completa consta no Seminário Público de 7 de março de 2018, disponível em: <http://www.publicseminar.org/2018/03/anarchafeminism/> (Acesso em: 13 de abril de 2020). Uma tradução espanhola deste último feita por Miguel Ibáñez Aristondo surge em 12 de setembro de 2018 em *ReporteSextoPiso*, disponível em: <http://reportesp.mx/anarchafeminismo-chiara-bottici> (Acesso em: 13 de abril de 2020), uma versão francesa traduzida por Jeanne Etelain e Anaïs Nony no jornal *La Deleuziana*, 8 (2018), disponível em: <http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2019/02/Bottici-1.pdf> (Acesso em: 13 de abril de 2020), e uma tradução italiana em *Per cosa lottare. Le frontiere del progressismo*, editada por Enrico Biale e Corrado Fumagalli (Milano: Fondazione Giacomo Feltrinelli, 2019).

como as diferentes vozes vindas de todo o mundo. Como a anarcafeminista chinesa He Zhen escreveu no alvorecer do século vinte em seu livro *Problemas da Libertação das Mulheres*:

A maioria das mulheres já é oprimida tanto pelo governo quanto pelos homens. O sistema eleitoral apenas aumenta sua opressão ao introduzir um terceiro grupo dominante: as mulheres da elite. Mesmo que a opressão continue a mesma, uma minoria de mulheres ainda se aproveita de uma maioria de mulheres. [...] Quando poucas mulheres no poder dominam a maioria de mulheres sem poder, uma diferenciação desigual de classe é trazida à existência entre as mulheres. Se a maioria das mulheres não quer ser controlada pelos homens, porque elas iriam querer ser controladas por mulheres? Assim, ao invés de competir com homens pelo poder, as mulheres deveriam lutar para derrubar o governo dos homens. Uma vez que os homens fossem despojados de seus privilégios, tornariam-se iguais às mulheres. Não haveria homens ou mulheres submissos. Essa é a libertação das mulheres (Zhen, 2005, p. 341).

Essas palavras de 1907 mostram quão profético e relevante o anarcafeminismo é e apresentam a resposta para nossa questão: “por que anarcafeminismo?”. Elas mostram que o anarcafeminismo é o melhor antídoto contra a possibilidade de o feminismo tornar-se um privilégio branco e uma ferramenta nas mãos de poucas mulheres que dominam a maioria delas. Em uma época em que a eleição de uma mulher presidente é apresentada como a libertação para *todas* as mulheres, ou quando mulheres como Ivanka Trump podem reivindicar batalhas feministas do passado ao transformar a hashtag #mulheresquetrabalham em uma ferramenta para vender uma marca da moda, a mensagem fundamental das anarcafeministas do passado é mais urgente que nunca: “Feminismo não significa poder feminino corporativo ou uma mulher Presidente; significa que não deve haver poder corporativo ou Presidentes” (Kornegger, 2012, p.31).

A ontologia do transindividual

Neste ponto, alguém poderia objetar: por que insistir no conceito de feminismo e não apenas chamar isso de anarquismo? Por que focar nas mulheres? Se o propósito é dismantelar todos os tipos de hierarquias opressivas, não deveríamos também nos livrar do binarismo de gênero que, ao opor “mulheres” a “homens”, nos aprisiona em uma matriz heteronormativa?

Devo deixar claro imediatamente que quando escrevo “mulheres” não suponho qualquer objeto ou essência eterna, muito menos um objeto dado previamente. De fato, para articular uma posição especificamente feminista, mantendo ao mesmo tempo um entendimento multifacetado da dominação, nós, como feministas, necessitamos de uma compreensão mais nuançada de “mulheridade”⁷. Com base nas contribuições de uma ontologia do transindividual, irei argumentar que corpos em geral, e corpos de mulheres em particular, devem ser considerados como processos, e não como objetos que são dados previamente. Não somos coisas, somos relações. Os corpos de mulheres, como todos os corpos, são corpos no plural porque eles são processos, os quais são constituídos por mecanismos de afetos e associações que ocorrem no nível *inter-*, *intra-* e *supra-*individual. Para dar um rápido exemplo do que quero dizer aqui, pense em como nossos corpos passam a existir através de um encontro *inter*-individual; como eles são moldados por forças *supra*-individuais, como sua localização geográfica; e, como eles são feitos de corpos *intra*-individuais, como o ar que respiramos, a comida que comemos ou os hormônios que engolimos.

Pode haver diferentes caminhos para articular uma ontologia do transindividual. Na Europa, o termo tem sido o centro de discussões advindas da leitura de Étienne Balibar da ontologia de Baruch Espinosa, assim como o resultado de um ressurgimento do interesse pela filosofia de Gilbert Simondon⁸. Essas duas vertentes do debate sobre o transindividual desdobraram-se por vezes separadamente e por vezes convergiram, como aconteceu com a filosofia de Balibar, já que é de Simondon que Balibar derivou a noção de transindividualidade

⁷ Escolhemos a tradução do termo “womanhood” por “mulheridade” uma vez que este possui o mesmo radical da palavra “mulher”, afastando-nos o mínimo possível da versão em inglês. Entendemos que o termo feminilidade não é a melhor opção para esse momento do texto, tendo em vista que a autora usa o termo entre aspas (N.T.).

⁸ Além da obra de Étienne Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality* (Delft: Eburon, 1997), explorada abaixo, outras visões recentes que influenciam, incluem: Balibar e Vittorio Morfino, *Il transindividuale: soggetti, relazioni, mutazioni* (Milano: Mimesis, 2014); Balibar, “Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud”, tradução de Mark G. E. Kelly, *Australasian Philosophical Review*, 2.1 (2018), pp. 5-25; Jason Read, *The Politics of Transindividuality* (Leiden: Brill, 2015); Daniela Voss, “Disparate Politics: Balibar and Simondon”, *Australasian Philosophical Review*, 2.1 (2018), pp. 47-53 — que expande o conceito de Gilbert Simondon de transindividualidade, ao comparar com a visão de Balibar — e Muriel Combes, *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, traduzido por Thomas LaMarre (Cambridge, MA: MIT Press, 2013), a primeira monografia inteiramente dedicada a Simondon e à filosofia do transindividual.

que utiliza para interpretar a *Ética*⁹ de Espinosa. Neste artigo, inspiro-me principalmente na visão de Balibar de que o conceito de individualidade de Espinosa é melhor compreendido como transindividualidade (1997), e nas leituras feministas de Moira Gatens sobre tal ontologia, segundo a qual a mais monista de todas as ontologias — a de Espinosa — é também a mais pluralista (Gatens, 1996, p. 56-57).

O ponto de partida para a filosofia de Espinosa é que existe o ser em vez do nada (Spinoza, 2016, p. 408). De fato, ele escreve que não existir é não ter poder, e ser capaz de existir é ter poder. Logo, se o que necessariamente existe são apenas seres finitos, então seres finitos são mais poderosos que um ser absolutamente infinito, o que é absurdo. Portanto, ele conclui que ou nada existe ou um ser absolutamente infinito existe. Mas, nós existimos, seja em nós mesmos ou em alguma outra coisa, que necessariamente existe. Por isso, um ser absolutamente infinito existe (Spinoza, 2016, p. 417-18). Isto é, do meu ponto de vista, a mais bela lição do Espinosismo: se há vinte pessoas em um cômodo, então um ser absolutamente infinito necessariamente existe¹⁰.

Mas, isso também implica que há uma substância infinita única que se expressa através de uma infinidade de “atributos”, onde o último termo vale para o que o intelecto percebe da substância como constituindo sua essência (Spinoza, 2016, p. 408). Dentre a infinidade de tais atributos, aqueles que são acessíveis aos humanos (ao menos sob condições atuais) são o pensamento e a extensão. Um único pensamento é, então, apenas um modo do atributo do pensamento, ao passo que um único corpo é um modo do atributo da extensão.

Mas, a fim de evitar qualquer possível mal-entendido, devo esclarecer que isso não significa que pensamento e extensão, ou ideias e coisas, sejam separados ou mesmo paralelos entre si. Espinosa claramente afirma que “a ordem e conexão das ideias é o mesmo [*idem*] que

⁹ Espinosa não usa explicitamente o termo transindividual ou transindividualidade. Assim, aqueles que desejam retratar a origem dessa ontologia do transindividual devem consultar Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, o qual explicitamente se inspira em Simondon, *L'Indivision psychique et collective* (Paris: Aubier, 1989), o qual, por sua vez, cunhou a expressão “transindividualidade”.

¹⁰ O argumento das vinte pessoas é usado na *Ética (Ethics)* I, 9, Schol.2, CWS I, p. 415, onde Espinosa começa a adicionar alguns elementos a posteriori à prova a priori da existência de uma substância infinita desenvolvida nas Proposições 1 a 7 da Parte I.

a ordem e conexão das coisas” (Spinoza, 2016, p. 451)¹¹; pensamento e extensão são o mesmo [*idem*], não paralelos um ao outro, e é ainda menos verdade que eles são duas substâncias diferentes. É importante enfatizar isso porque sempre que falamos sobre mente e corpo, ou ideias e coisas, nossa estrutura metafísica dualista há muito herdada tende a infiltrar-se subrepticiamente. O primeiro passo em direção a obter uma concepção verdadeiramente pluralista do corpo é livrar-se dessa estrutura e, então, da ideia de que um corpo é algo diferente, paralelo, ou oposto a uma mente. Quando dizemos “um corpo”, não queremos dizer algo separado ou mesmo oposto a “uma mente” ou “uma alma”. “Corpo” e “mente” são apenas modos que expressam dois diferentes atributos da mesma substância.

Isso também nos leva ao entendimento específico da individualidade como transindividualidade, que alguém pode desenvolver ao inspirar-se em Espinosa, particularmente naquele tipo de compêndio da sua física que ele coloca mais à frente na Parte II da Ética, na qual seu excêntrico materialismo emerge plenamente (Spinoza, 2016, p. 457-63). Se pensamento e extensão são apenas dois dos infinitos atributos da substância única, então não podemos falar em ontologia materialista sem acrescentar imediatamente que não é a matéria bruta, inanimada e estática que está em jogo aqui. O materialismo de Espinosa é uma forma excêntrica do que podemos chamar de “materialismo espiritual”, precisamente porque extensão e pensamento são apenas dois dos infinitos atributos da mesma substância.

Dentro de tal ontologia, as coisas individuais [*res singulares*] existem apenas como a consequência da existência de outras coisas individuais (Spinoza, 2016, p. 432-433) com as quais participam numa rede infinita de conexões (Balibar, 1998, p. 27). Note-se que essa visão também implica que a causalidade não pode ser entendida no sentido de uma sucessão linear de eventos, mas, sim, como uma multiplicidade de conexões ligando indivíduos, os quais são, por sua vez, feitos de indivíduos mais simples e mais complexos, todos causalmente relacionados. Como consequência, cada indivíduo é constantemente composto e decomposto por outros indivíduos com os quais entra em contato através de um processo de individuação, o qual envolve níveis *infra*-individual, *inter*-individual e *supra*-individual (Ibid., p. 27). A fim de

¹¹ N.T.: tradução nossa.

dar conta dessa complexidade, Balibar argumenta que a individualidade deve ser entendida como transindividualidade.

De acordo com esse entendimento, indivíduos nunca são átomos, eventos, muito menos sujeitos que são dados previamente. Eles são processos, o resultado constante de movimentos de associação e repulsão que conectam indivíduos mais simples com outros indivíduos simples, mas, também, com outros mais complexos que constantemente fazem e desfazem corpos. Para ter uma noção bruta, mas eficiente, do sentido que estou propondo aqui, pensemos em como corpos de animais são compostos e decompostos por líquidos que os atravessam; nós bebemos, mas transpiramos, urinamos e estamos constantemente processando líquidos os quais, por sua vez, estão nos processando. De modo similar, indivíduos humanos são constantemente compostos por moléculas que inspiramos e expiramos dos nossos corpos através de um processo transindividual de associação e atração ligando diferentes formas de vida humana, animal e vegetal na mesma rede. Note-se que dentro dessa ontologia monista o mesmo é verdadeiro para pensamentos; como indivíduos, corpos são o resultado de todos os modos com atributos de pensamentos que nós encontramos constantemente, sejam eles as reflexões que você está lendo ou a conversa telefônica que você teve esta manhã. Posto de maneira mais contundente, a ordem e conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas, porque ideias nada mais são do que afirmações do corpo. Mais uma vez, observe aqui quão facilmente alguém escapa da armadilha do dualismo metafísico. Visto que o corpo e a mente nada mais são do que modos dentro de diferentes atributos da substância única, não há como subsistir uma separação radical entre o sujeito do conhecimento e seu objeto. Na verdade, a noção mesma de um indivíduo fechado em si, muito menos de um sujeito ou de um ego Cartesiano, não faz qualquer sentido dentro dessa ontologia. Os seres humanos não ocupam uma posição privilegiada dentro dessa ontologia, sendo eles próprios apenas indivíduos mais complexos do que, digamos, uma pedra ou uma cadeira, porque resultam de movimentos mais complexos de atração e repulsão entre indivíduos mais ou menos complexos. Em outras palavras, não são entidades dadas, mas, sim, processos, teias de relações afetivas e imaginativas que nunca são dadas de forma definitiva.

Como enfatizou Gatens, isso também significa que no processo de individuação que gera os indivíduos em geral, e os seres humanos em particular, dinâmicas complexas de identificação

imaginária tornam-se particularmente cruciais¹². Constantemente, nos encontramos e nos reconhecemos ou reconhecemos de forma errônea a nós mesmos em certas imagens do corpo, que incluem imagens que temos de nossos e de outros corpos, assim como imagens que outros têm de si e que passam a ser constitutivas de nosso próprio ser. Para Gatens, o termo fundamental para manter juntos o lado mental e o lado material desse processo é “o imaginário” e, para Espinosa, é a “imaginação”. O último termo, em sua teoria do conhecimento, denota um conjunto de ideias produzidas com base nas afecções corporais presentes ou passadas (Spinoza, 2016, p. 469 e p. 477-478). Seguindo Gatens e Genevieve Lloyd, podemos resumir a visão de Espinosa sobre a imaginação dizendo que ela é uma forma de consciência corporal, o que significa consciência do corpo que percebe, assim como dos corpos percebidos; e isso, como consequência, é sempre uma forma de imaginação coletiva (Gatens e Lloyd, 1999, p. 12), para dizer apropriadamente. Para que evitemos mal-entendidos, devemos relembrar que uma ideia não consiste apenas de conteúdo mental. A imaginação tem um fundamento corporal, porque a mente é apenas o corpo que é sentido e pensado. Além disso, de acordo com Espinosa, uma ideia é “uma concepção da mente” (Spinoza, 2016, p. 447).

Note-se aqui que, embora a interpretação feminista de Espinosa feita por Gatens se concentre no uso humano específico dessa capacidade de imaginar, não há nada dentro de tal concepção que nos impeça de estender o entendimento da imaginação de Espinosa para todas as outras formas de extensão, ou, em termos mais contemporâneos, de materialidade. Apesar das diferentes formas que essa ideia poderia tomar, não há uma razão a priori nessa ontologia para presumir que pensar e imaginar seriam uma prerrogativa do humano. Quero também salientar que, ao passo que Espinosa usa o conceito moderno típico de imaginação, que, na história da filosofia ocidental, está imbuído de humanismo, podemos certamente reformular

¹² Um dos primeiros comentadores a apontar para esse papel constitutivo da imaginação em Espinosa foi Antonio Negri. Ver, em particular, seu *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysic and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), pp. 86-97. De acordo com Caroline Williams, o que é novo no livro de Negri, assim como no de Balibar, *Spinoza and Politics* (Londres: Verso, 1998), e no de Moira Gatens e Genevieve Lloyd, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present* (Londres: Routledge, 1999) é que eles chamam a atenção para a **novidade** de Espinosa, a interpretação materialista da imaginação, sem simplesmente ignorá-la como uma fonte de erros. Ver Williams, “Thinking the Political in the Wase of Spinoza: Power, Affect and Imagination in the Ethics”, *Contemporary Political Theory*, 6 (2006), pp. 349-69 (p. 350). O que estou tentando fazer aqui é mesclar o mérito da ontologia de Espinosa com a teoria do imaginário que mais claramente se distancia da filosofia moderna do sujeito.

suas considerações em termos de uma teoria do *imaginal*¹³. Em particular, é a respeito do que Gatens chama de “corpos imaginários”, e o que eu gostaria de chamar de “corpos imaginais”, que podemos entender o aspecto psicológico do processo de individuação descrito acima. Sempre que um corpo encontra um outro corpo, o qual pode ser um corpo simples como um copo de água, ou outro mais complexo como um animal, uma mudança em sua própria constituição irá acontecer. É nesse sentido, e a fim de manter unido o que ocorre nos níveis *infra-*, *inter-* e *supra-*individual, que a noção de transindividualidade torna-se particularmente útil. Em suma, corpos são necessariamente sempre plurais, sociais e individuais ao mesmo tempo porque sua individualidade é sempre e inevitavelmente uma forma de transindividualidade. Mas, se corpos são sempre processos transindividuais, então também precisamos de uma teoria que seja capaz de conceitualizar nossa capacidade de imaginar sem cair na falsa alternativa entre teorias da imaginação como uma faculdade individual e teorias do imaginário como um contexto social. É precisamente neste ponto, como espero ter demonstrado que o conceito do *imaginal* tornar-se particularmente útil¹⁴.

Gostaria de listar os benefícios dessa guinada ontológica em direção à transindividualidade como o prisma através do qual a individualidade deve ser entendida. Em primeiro lugar, ao invés de elaborar uma forma de feminismo e, então, ter que somar a ecologia como uma coisa diferente do próprio feminismo, aqui as duas posições são unificadas desde o início porque, em uma ontologia do transindividual, o meio ambiente não é algo separado de nós, mas, em vez disso, o meio ambiente somos nós — literalmente, algo constitutivo da nossa individualidade. Em segundo lugar, formações coletivas imaginais como sexo, raça e classe são desde o início conceitualizadas como constitutivas de nossa individualidade e, portanto, como intimamente entrelaçadas. Em terceiro lugar, quando os corpos das mulheres são teorizados como processos, como locais de um processo de transformação que ocorre em diferentes níveis, podemos falar sobre “mulheres” sem incorrer na acusação de essencialismo ou culturalismo. Não há lugar aqui para a oposição entre sexo (natureza) e gênero (cultura) porque não há lugar para o dualismo corpo-mente. Em último lugar, ao adotar essa ontologia

¹³ Como veremos na nota seguinte, o termo é cunhado pela autora. Portanto, decidimos mantê-lo como no original (N.T.).

¹⁴ Desenvolvi o conceito de *imaginal* como uma alternativa às teorias da imaginação entendidas como uma faculdade individual e às teorias do imaginário entendidas como um contexto social (Bottici, 2014).

transindividual, podemos usar o conceito de mulher fora de qualquer enquadre heteronormativo e, portanto, usar o termo de forma a incluir todos os tipos de mulheres: femininas, masculinas, mulheres AFAB, mulheres AMAB, mulheres lésbicas, mulheres bissexuais, mulheres trans, mulheres cis, mulheres assexuais, mulheres queer e assim por diante. Em suma, “mulheres” abarca todos os corpos que se identificam e são identificados pela narrativa que está sempre em mudança da “mulheridade”.

Para concluir este ponto, um enquadramento transindividual permite-nos responder à pergunta “o que é uma mulher?” em termos plurais, ao mesmo tempo em que defendemos uma forma especificamente feminista de anarquismo. Desenvolver o conceito de mulheres como uma série de processos abertos também significa ir além da dicotomia do individual *versus* o coletivo: se é verdade que todos os corpos são processos transindividuais, então a assunção de que poderia haver algo como um indivíduo puro, separado ou mesmo oposto a um dado coletivo é, na melhor das hipóteses, uma abstração inútil e, na pior, uma fantasia enganosa.

Quais mulheres? E qual anarcafeminismo?

Adotar uma lente anarcafeminista possibilita tomar o globo inteiro como o enquadre para se pensar sobre a libertação das mulheres. Isso implica ir além de qualquer forma de nacionalismo metodológico, isto é, privilegiar certas mulheres e, portanto, certos contextos nacionais ou regionais. Se lutar contra a opressão das mulheres significa que devemos lutar contra toda forma de opressão, então o estadismo e o nacionalismo não são exceção. Se ao olhar para as dinâmicas de exploração, as fronteiras estatais são tomadas como fatos inquestionáveis, corre-se o risco de reforçar a opressão que se desejou questionar em primeiro lugar. Um *slogan* para esse propósito poderia ser algo como: “primeiramente, o globo”. Adotar qualquer coisa menos que o globo inteiro como nosso panorama é, na melhor das hipóteses, um provincialismo ingênuo e, na pior, um péssimo etnocentrismo.

Enquanto diversas teorias feministas produzidas no norte global falharam em entender até que ponto a emancipação das mulheres brancas de classe média ocorreu às custas de uma opressão reinventada dos corpos radicalizados da classe trabalhadora, as anarcafeministas tradicionalmente adotam uma perspectiva mais inclusiva. Não é coincidência que muitos

teóricos anarquistas, de Pjotr Alexejewitsch a Paul Reclus, tenham sido também geógrafos e/ou antropólogos. Ao explorar os processos de produção e reprodução da vida independente de fronteiras estatais, em uma escala planetária, tais autores não apenas foram capazes de evitar as armadilhas de qualquer forma de nacionalismo metodológico, mas, também, puderam perceber as formas de dominação globalmente interconectadas, começando com o entrelaçamento da exploração capitalista e da dominação colonial.

Uma observação tangencial que gostaria de expor aqui é que enquanto alguns podem usar rótulos como Latino-Americano ou Anarcafeminismo Chinês, acredito que tais rótulos devem ser usados como escadas que devem ser abandonadas assim que chegarmos ao topo. A vitalidade da tradição anarcafeminista consiste precisamente em sua capacidade de transcender as fronteiras estaduais, o nacionalismo metodológico e até mesmo as tendências eurocêntricas que persistem na maior parte da teoria radical produzida no norte global. É revelador, por exemplo, que a maior parte das ferramentas feministas, quer estejam elas enraizadas no feminismo marxista, no feminismo pós-estruturalista ou no feminismo radical, sejam derivadas de teorias produzidas em um número muito pequeno de países. Na verdade, podemos nomeá-los e contá-los em uma só mão: França, Alemanha, Reino Unido, Estados Unidos e, talvez, Itália. Para combater essa tendência eurocêntrica e o subsequente privilégio da Europa Ocidental em construir estruturas de emancipação, é crucial que textos produzidos por anarquistas do mundo todo sejam trazidos ao centro da discussão. Essa inclusão global é o único modo de assegurar uma forma de feminismo que ultrapasse o eurocentrismo e o etnocentrismo.

A colonialidade do gênero: outra mulher é possível

Se tomarmos o globo como nosso enquadre, o primeiro dado impressionante a emergir é que nem todas as pessoas ao redor dele estavam *fazendo* gênero, e, além disso, mesmo que o tenham *feito*, *fizeram-no* em termos muito diferentes, dependendo de onde moravam. É apenas com a emergência de um sistema capitalista mundial que o binarismo de gênero “homens” *versus* “mulheres” ganhou hegemonia mundial. Isso não significa que a diferença sexual não existia antes do capitalismo, nem deixa implícito que deveríamos entregar-nos à

nostalgia de um passado de gênero fluido. Apenas significa que devemos tomar nota da natureza historicamente situada do atual regime de gênero e, particularmente, do fato que os papéis binários de gênero não eram universalmente aceitos como o critério principal através do qual os corpos eram classificados, como eles são hoje. O capitalismo moderno fez da família burguesa mononuclear — com seus papéis binários de gênero — hegemônica, e o estado moderno soberano, com seu aparato burocrático, selou esse binarismo de gênero em nós por meio de identidades e passaportes.

As feministas marxistas há muito tempo enfatizaram que o capitalismo necessita de uma divisão generificada do trabalho porque, como é predicado na expansão interminável do lucro, necessita tanto da extração de mais-valia do trabalho produtivo assalariado quanto do trabalho reprodutivo não remunerado, o qual ainda é largamente performado por corpos generificados. De modo claro, o capitalismo necessita das “mulheres”. Ele baseia-se no pressuposto de que quando as mulheres lavam as meias dos maridos e dos filhos, elas não estão “trabalhando”, mas apenas performando uma função que lhes foi ordenada pela natureza.

Conforme enfatizou Maria Mies, dentre outras, perceber o trabalho de cuidado das mulheres como consequência de sua natureza ao invés do trabalho que realmente é, é crucial para manter a divisão entre o “trabalho assalariado” — que é sujeito à exploração — e o “trabalho não assalariado” — que é sujeito ao que ela, dentre outras, chamou de “superexploração” (Mies, 1986). Essa forma de exploração generificada é “super” porque ao passo que a exploração do trabalho assalariado se dá através da extração de mais-valia, a exploração do trabalho doméstico das mulheres se dá ao negar *o próprio status* de trabalho ao seu trabalho.

Com base nesse tipo de conhecimento, Maria Lugones apresenta o conceito muito útil da “colonialidade de gênero” (Lugones, 2016, p. 13-33). Ela usa esse conceito para enfatizar como o binarismo “masculino/feminino” e a classificação racial dos corpos são ambos sistemas europeus exportados durante a expansão colonial que acompanhou a propagação mundial do capitalismo. Dentro do contexto americano, Lugones mostra como os papéis de gênero eram muito mais flexíveis e variados dentre os americanos nativos antes da chegada dos colonizadores europeus. Variadas nações indígenas possuíam, por exemplo, uma categoria de terceiro gênero para reconhecer positivamente as subjetividades intersexo e queer enquanto

outras, como a Yuma, atribuíam papéis de gênero baseados pelos sonhos. Assim, uma mulher AFAB que sonha com armas é considerada e tratada, para todos os propósitos práticos, como um homem. Isso mostra como houve um entrelaçamento sistemático entre a expansão da economia capitalista, a classificação racial dos corpos e a opressão de gênero.

É manifestamente verdade, ainda assim sempre esquecido, que classificar pessoas com base na sua cor de pele ou na sua genitália não é um a priori da mente humana. Classificar corpos com base em seu sexo, assim como classificá-los com base em sua raça, implica, dentre outras coisas, em uma primazia do registro visual. De acordo com Oyèrónkẹ Oyěwùmí tal primazia é típica do Ocidente, particularmente quando vista da perspectiva das culturas pré-coloniais lorubá. Como ela aponta em seu trabalho seminal *A Invenção das Mulheres*, as culturas lorubá, por exemplo, baseiam-se muito mais na transmissão oral do que em sua visualização. Elas também valorizam a idade acima de qualquer outro critério de hegemonia social (Oyěwùmí, 1997). Elas nem mesmo tinham um nome para opor homens e mulheres antes do colonialismo: posto de maneira direta, eles simplesmente não *faziam* gênero.

Logo, questionar a colonialidade do gênero também significa questionar a primazia do visual: é ao ver os corpos que dizemos “aqui é uma mulher!” ou “isso é um homem!”, mas, também, é dentro desse registro visual que temos que operar a fim de questionar as visões hegemônicas e heteronormativas de feminilidade e, assim, abrir novos caminhos para subvertê-las. Para propor um outro *slogan*, poderíamos dizer: “Outra mulher é possível; outra mulher sempre existiu”.

Um manifesto em curso

Essas palavras “outra mulher é possível; outra mulher sempre existiu” poderia, de fato, ser o ponto inicial de um novo manifesto anarcafeminista. Em contraste com outros, um manifesto anarcafeminista teria inevitavelmente que ser aberto e tão contínuo como a ontologia transindividual sobre a qual se fundamenta¹⁵. Começando com a sugestão de Errico Malatesta que o anarquismo é um *método* e, portanto, não é um *programa* (Malesta, 2001, p.

¹⁵ Em maio de 2019, um projeto coletivo escrito chamado “Manifesto Anarcafeminista 1.0” começou em um Seminário Público. As pessoas leitoras que tiverem interesses podem o seguir em: <https://publicseminar.org/2020/05/anarchafeminist-manifesto-1-0/>.

39) que por ser dado de uma vez por todas, a escrita de tal manifesto poderia começar com os seguintes pontos:

PRIMEIRO: No começo era movimento: Anarquismo não significa ausência de ordem, mas sim a procura por uma ordem social sem “ordenador”. O principal “ordenador” de nossos modos estabelecidos de pensar a política é o Estado. Porque estamos tão acostumados a viver em Estados soberanos, tendemos a perceber a migração de corpos pelo mundo como um problema. Pelo contrário, deveríamos lembrar que Estados soberanos são um fenômeno histórico relativamente recente (na maior parte da humanidade, as pessoas viviam sobre outros tipos de formações políticas) e que seres humanos têm migrado sobre a Terra desde a aparição do então chamado *Homo sapiens*. *Homo sapiens* é, assim também, uma *migrante Femina*, ou melhor ainda, um *migrante Esse*, daí a necessidade de um anarcafeminismo além das fronteiras e do etnocentrismo.

SEGUNDO: Apenas faça^{16 / 17}: Não pretenda tomar o poder do Estado ou espere que o Estado dê poder a você, apenas comece a exercitar seu poder agora mesmo. Pretender tomar o poder do Estado, ou pedir por reconhecimento do estado, significa reproduzir a mesma estrutura de poder que precisa ser questionada em primeiro lugar. Isso significa não apenas “pense globalmente, aja localmente”; também significa que um pouco de liberdade está ao alcance de todo mundo e pode ser exercitada de variados modos que não são mutuamente exclusivos. Isso poderia incluir greves gerais, movimentos de organização de base, desobediência civil e boicotes, mas, também, resistir às normas de gênero, subverter ou jogar com elas, se recusando a cumpri-las e assim por diante. As últimas ações não são apenas “estratégias individuais” como alguns as rotularam; ao contrário disso, elas são atos políticos que podem ir lado a lado de projetos maiores, como pode ser visto no aumento de número das greves de mulheres, em espaços comuns de convivência e a proliferação das famílias queer ao redor do globo. Pensar sobre corpos como processos transindividuais também significa que devemos escapar da falsa alternativa entre estratégias individuais versus coletivas e trabalhar

¹⁶ “Apenas faça” também pode significar reapropriar subversivamente um logotipo corporativo e, portanto, reapropriar o que o capitalismo roubou de nós.

¹⁷ No original “Just do it”, fazendo referência ao slogan da marca Nike, mundialmente conhecido (N.T.).

em todos os diferentes níveis simultaneamente. A opressão é global, logo, a luta deve ser também global.

TERCEIRO: Os fins são os meios; os meios são os fins: Não pode e não deve haver qualquer programa plenamente político para um manifesto anarcafeminista. Isso não significa que não pode e não deve haver algum programa político em um lugar-específico e em um tempo-limitado: apenas significa que não pode haver um ajuste único para todas as diferentes intersecções possíveis de eixos de opressão. Se a liberdade é o fim, a liberdade também deve ser o meio para alcançá-la. O anarquismo é um método para pensar assim como para agir, porque agir é pensar e pensar é agir. Da mesma forma que os corpos são plurais, suas opressões também o são; logo, as estratégias para combatê-las também devem ser plurais. Como anarquistas têm dito por um longo tempo: “multiplique suas associações e seja livre”. Em outras palavras, procure por liberdade em todas as suas relações sociais, não apenas na política eleitoral e institucional, ainda que esta última seja um dos níveis em que se opera. Mas, se a liberdade é ao mesmo tempo os meios e os fins, então pode-se vislumbrar um mundo livre da própria noção de gênero, assim como das estruturas opressivas que ela gera. Como os corpos generificados ainda são mundialmente objetos de exploração e dominação, precisamos de um manifesto anarcafeminista aqui e agora. Mas, tal manifesto deveria ser concebido como uma escada que poderemos abandonar quando tivermos alcançado o topo. Certamente, é implícito no próprio processo de embarcar em um projeto anarcafeminista que devemos ambicionar por um mundo para além da oposição entre “homens” e “mulheres” e, portanto, também, de certa forma, para além do próprio feminismo.

Referências

- BALIBAR, Étienne. *Spinoza and Politics*. Tradução de Peter Snowdon. Londres: Verso, 1998.
- _____. *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*. Delft: Eburon, 1997.
- _____. “*Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud*”. Tradução de Mark G. E. Kelly. *Australasian Philosophical Review*, 2.1, 2018.
- BALIBAR e MORFINO, Vittorio. *Il transindividuale: soggetti, relazioni, mutazioni*. Milão: Mimesis, 2014.
- BOTTICI, Chiara. *Imaginal Politics*. Nova York: Columbia University Press, 2014.

- COMBES, Muriel. *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*. Traduzido por Thomas LaMarre. Cambridge, MA: MIT Press, 2013.
- GATENS, Moira. *Imaginary Bodies: Ethics, Power, and Corporeality*. Londres: Routledge, 1996.
- GATENS e LLOYD. *Collective Imaginings*. Londres: Routledge, 1999.
- KORNEGGER, Peggy. "Anarchism: The Feminist Connection" em *Quiet Rumors: An Anarcha-Feminist Reader*. Editado por Dark Star. Oakland, CA: AK Press, 2012.
- LUGONES, Maria. "The Coloniality of Gender", in *The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*. Ed. by Wendy Harcourt. Londres: Palgrave Macmillan, 2016.
- MALATESTA, Errico. *L'Anarchia* [1891]. Roma: Datanews, 2001.
- MIES, Maria. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. Londres: Zed Books, 1986.
- OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- READ, Read. *The Politics of Transindividuality*. Leiden: Brill, 2015.
- SIMONDON, Gilbert. *L'Indivivuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 1989.
- SPINOZA, Benedictus de. *The Collected Works of Spinoza, [Ethics I e II]*. Editado e traduzido por Edwin Curley. Nova Jersey: Princeton University Press, 2016.
- VOSS, Daniela. "Disparate Politics: Balibar and Simondon". *Australasian Philosophical Review*, 2.1, 2018.
- ZHEN, He. "Women's Liberation" em *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas*. Editado por Robert Graham, 3 vols., vol. I. Montreal: Black Rose Books, 2005.

Biopolítica do arquivo vivo na era do capitalismo de controle digital¹

Sam Bourcier²

Professor da Universidade de Lille
Lille, França
sambourcier1@gmail.com

Resumo

Neste artigo-manifesto, Sam Bourcier reflete o que nomeia arquivovivo, contra a violência anticorporal da burocracia e propõe a transformação do e no arquivo, contra a ideia de transformação da memória em História, história aqui pensada como moderna e eurocentrada. Trata-se, no arquivovivo, de justiça, reparação, transmissão e circulação de saberes que não são universitários.

Palavras-chave: arquivovivo, arquivo, memória, História.

Abstract

In this manifesto-article, Sam Bourcier reflects on what he calls the living archive, opposing the anti-bodily violence of bureaucracy, and proposes the transformation of and within the archive, against the idea of transforming memory into History, with history here thought of as modern and Eurocentric. The living archive is about justice, reparation, transmission, and the circulation of non-academic knowledge.

Keywords: living archive, archive, memory, History.

¹ Traduzido por Cleiton Zóia Münchow e revisado por Bárbara de Pina Cabral e Newton de Andrade Branda Junior.

² Sociólogo, professor da Universidade de Lille, membro do coletivo Arquivos LGBTQI+. Sua mais recente obra traduzida no Brasil: *Queer Zones 1, políticas das identidades sexuais, das representações e dos saberes*, São Paulo, Crocodilo, n-1 edições, 2022. Sua próxima obra a ser publicada tratará dos arquivos minoritários e da cultura do arquivo vivo.

Manifesto do arquivo vivo

Não somos somente usuário·a·x·s, mas produtor·a·x·s e praticantes dos arquivos. Arquivador·a·x·s, arquivovivo·a·x·s.

Nós somos as casas dos arquivos e não os quintais dos arquivos ou seus depósitos de dados.

O quintal não é a nossa casa, muito menos os arquivos institucionais. Esses centros de retenção de arquivos. E, quando eles trabalham conosco, com nossos locais de arquivos, que eles sejam parceiros e não torturadores.

Felizmente, esse lembrete é inútil em muitos países. Na França, isso começa a mudar.

Os arquivos fazem parte dos bens comuns.

Nós nos levantamos contra a violência administrativa, burocrática, sexual, colonial, racista, capacitista e, fundamentalmente, anticorporal dos arquivos do papatrimônio. Também, do mamatrimônio.

Nós queremos sair da temporalidade biopolítica, necrológica e necrófila dos arquivos do·a·x·s arcontes. Aqueles que, da Grécia antiga até a atualidade, governam por meio do arquivo e exercem formas de violência arquivística que vão do apagamento à despossessão, passando pela dessincronização e desmaterialização.

É uma questão de ritmo. Nós devemos modificá-lo. É isso o impulso, o batimento, o pulso.

Paremos a dissociação dos arquivos com o corpo e dos seres vivos, a dessincronização entre produtor·a·x·s e usuário·a·x·s, os deslocamentos e os arquivos leviantescos.

Não se trata do direito ao arquivo, do dever à memória ou de inclusão NA memória e na História. Trata-se de produção, circulação e transmissão de saberes. De força e potência. De transformação do e por meio do arquivo.

A incompletude do arquivo minoritário nos pertence. Pode ser sobre correção, desinvisibilização, preenchimento de lacunas. Mas, não somente e à condição de que isso não nos leve a reproduzir exclusões e uma história direita, bem straight, bem escrita, linear,

continua, com seus silos LGBTQI+ etc. Esta história, por sua vez, esconde os sujeitos/temas do arquivo que não entram na sopa alfabética moderna e eurocentrada.

Nós não queremos esperar estarmos morto·a·x·s para nos tornarmos arquivos, nem permitir que historiador·a·x·s funerários venham sussurrar em nossos ouvidos porque velho·a·x·s, duro·a·x·s de entendimento, ou nos morder o dedo do pé porque estamos a ponto de morrer, falecido·a·x·s ou assassinado·a·x·s.

Nós queremos fazer o arquivo e o sabemos fazer. Construimos espaços para isso. Ele·a·x·s merecem uma outra arquitetura.

Nós não queremos ser rejeitado·a·x·s pelo ou pela responsável chefe dos arquivos nacionais ou departamentais porque não temos a carta do diretor·a·x de pesquisas. Ou pelo·a·x prefeito. ·a·x que não concede nunca a autorização ou a concede tarde demais. Ou pelo·a·x funcionário·a·x zeloso·a·x, guardião·ã·x dos segredos de Estado ou médicos. Não queremos nos expor a não encontrar ou a não saber onde pesquisar porque o inventário não menciona os incomunicáveis ou o guia das fontes não é feito ou é enganoso.

Não queremos permanecer diante da porta, não ousar entrar por causa de nossa aparência ou porque somos intimidado·a·x·s pelas salas de consulta e pelas instituições de saber que parecem prisões. Já fomos disciplinado·a·x·s o suficiente. Com golpes de arquivos, precisamente. No século XIX, em particular.

Trata-se de justiça. E de reparação.

Trata-se de transmissão e circulação de saberes que não são universitários. Eles não representam mais que uma ínfima porção dos saberes e das práticas (práticas epistêmicas, inclusive).

Trata-se de transmissão/contaminação de culturas. Trata-se da memória que é bem mais ampla que a história.

O pulsar do arquivo, é em nós que ele pulsa.

Mal de arquivo: o deslocamento

Em Atenas, havia nove arcontes. O primeiro dava seu nome ao ano em curso. O segundo tinha controle sobre os negócios religiosos. O terceiro dirigia os negócios militares e as forças armadas. O quarto se ocupava das leis e da segurança do estado. Os outro·a·x·s trabalhavam colegialmente. Em seu famoso *Mal de Arquivo* (Derrida, 1995), Didiotada³ descreve o poder do·a·x·s arcontes como sendo uma vontade de reunião, de prisão domiciliar, de intimação que vem reforçar um poder de consignação dos arquivos para governar. Esse não é a novela do centro de arquivos LGBTQI+ de Paris pelo qual milita o Coletivo dos Arquivos LGBTQI+⁴ que dura há vinte anos e que os contradirá. A dinastia dos arcontes & consortes não está perto de desaparecer na França, ao que parece, mesmo que muito·a·e·s arquivistas e profissionais do patrimônio, incluindo arquivos institucionais, se destaquem. *Também, vi um poder que se exerce através de toda uma série de dissociações, deslocamentos, separações que restringem a natureza relacional e sincrônica, viva e corpórea do arquivo.* O que o autor de *Mal de arquivo* chama de “reunião” é o reagrupamento dos arquivos num lugar institucional dedicado a eles, corresponde a uma fase de concentração material que desencadeia supressões de arquivos, desposseções, restrições, codificações de acesso, seleções em favor de documentos escritos e do Estado. Mas, é sobretudo uma separação dos corpos que os produzem, que os podem utilizar ou recolocar em circulação enquanto estão vivos, uma separação dos suportes (não misturamos documentos, filmes e objetos), a separação entre produtor·a·x·s de arquivos e arquivistas encarregado·a·x·s do inventário, indexação e descrições.

O princípio arcôntico é um princípio de separação e dissociação precisamente porque os arquivos guardam um poder de reunir pessoas e corpos numa temporalidade que não é aquela do passado, mas do presente e, pode ser, do futuro. O arquivo é uma força coletiva e política. É esta força do arquivo que é capturada, reservada e o é ainda mais verdadeiramente quando os arquivos da república francesa excepcionalista clamam sua vocação igualitária, democrática e universalista. Nunca será o bastante repetirmos isso. Desde sua data de criação na França em 1789, os arquivos nacionais, sobretudo, abriram suas portas a uma elite hermenêutica,

³ Jacques Derrida.

⁴ COLLECTIF ARCHIVES LGBTQI+. Fundado em 2017 por iniciativa da Act Up-Paris, o Coletivo Archives LGBTQI+ trava uma batalha inesperada diante dos obstáculos apresentados pelos eleitos da esquerda social-democrata (Verdes e Socialistas) para a abertura de um centro de arquivos LGBTQI+ em Paris Île-de-France. Essa abertura estava prometida em sua campanha municipal de 2020.

sabidamente ideológica, com historiador·e·a·x·s que tinham por tarefa reforçar a narrativa nacional, com arquivistas- historiador·e·a·x·s que desenvolvem a « ciência arquivística » como ciência auxiliar da história. Arquivistas e historiador·a·x·s protegeram e ainda protegem o estado criminal de Vichy durante a guerra da Argélia e da Indochina. O poder do·a·x·s arcontes se confunde então com o poder do·a·x·s arquivistas, uma profissão que foi organizada enquanto tal no séc. XIX com o nascimento de um conjunto de disciplinas da história. E em matéria de separação/desposseção dos arquivos de seus produtores·a·x·s no sentido amplo do termo, os arquivos públicos sabem disso com maestria.

Dididada bem nos alertou: a “arkhé” é onde tudo começa, segundo um princípio natural, físico, histórico, ontológico, originário, é onde se comanda um princípio de ordem, de lei, onde a ordem é dada. Isso é tudo o que Foufou⁵ detesta e relativiza ao voltar nosso olhar para as relações entre poder e arquivos. A má notícia para o·a·x·s arcontes do patriarquivo e do arquivo como força da lei do papai e do papatrimônio (o princípio nomológico segundo Dididada) é a de que os arquivos saem, cada vez mais, da esfera do Estado e de seus *gatekeepers*. Ela escapa deles. É isso o que eu chamo de iterabilidade (do latim *iteratio*: repetição e *itinerarius* a viagem) do arquivo e que não se explica apenas pelas evoluções tecnológicas no sentido clássico do termo como a chegada do computador pessoal e da tecla “Salvar”.

A iterabilidade do arquivo e a ressincronização

A iterabilidade do arquivo é tudo que abrange sua produção, sua reprodução, sua repetição, sua reativação e circulação e, especialmente, quando ela é feita por outro·a·x·s atuadore·a·x·s além do·a·x·s atores tradicionais e institucionais do arquivo. Na era digital, todo tipo de arquivo e não somente os documentos, mas também os objetos, as imagens, as fotos, os sons, podem ser reproduzidos e colocados de volta em circulação. Tal como o disse Dididada diante de seu Mac 128k dos anos 80, conectado a uma interface gráfica e usando seu mouse, “não se vive mais da mesma maneira aquilo que não se arquivava da mesma maneira”. Na era da reprodução digital, não é a cópia à mão de um escrito que faz fé e lei, como era antes que a fotocópia fosse, de maneira parcimoniosa, autorizada. A separação dos arquivos pelo tipo de

⁵ Michel Foucault.

suporte com a interdição de arquivar os objetos, os documentos e os filmes torna-se arquivaduca, equivale à saída dos arquivos de seus catafalcos pela mão de historiador.a.x.s ou curioso.a.x.s que tomam notas ou cópias. Idem para sua remessa em circulação: tecle Enviar, clique Partilhar. Tecle Play para o seu podcast.

A iterabilidade, ao mesmo tempo *iteratio* (repetição) e *itinerarius* (viagem), do arquivo é também assegurada e como! pelas minorias e seus centros de arquivos comunitários, notadamente LGBTQI+, para quem o problema fundamental é justamente de não separar, de não deslocar, mas de fazer recircular os arquivos. De fazer ver e de escutar: o som de uma voz, o timbre de um arquivo oral. O que aprendemos de orelha e não de olhar? Os centros de arquivos comunitários multiplicam o looping dos arquivos, essencialmente circuitos curtos, lá onde as instituições se transformam em cadeias e multiplicam os obstáculos para a sua consulta. É esta iterabilidade que é restringida pelo.a.x.s guardas dos arquivos, que também incluem o.a.x.s *gatekeepers* das ciências humanas e sociais. É seu potencial de não separação dos corpos produtor.e.a.x.s dos arquivos com os arquivos e seus poderes, de reunião e política, numa temporalidade e em projetos comuns que é abafada. *A iterabilidade do arquivo abre a via real da ressincronização*. O.a.x.s arcontes não podem rivalizar com um site, um podcast, um grupo do facebook, uma performance, com as histórias orais sem fim, uma cartografia, um ateliê de arquivo, que é mais fabricado pelo.a.x.s arquivado.a.x.s tornado.a.x.s arquivadore.a.x.s, que são, propriamente, mais fogueiras de arquivos do que nascentes de arquivos. Com La Fièvre (2020), seu canal de podcast lançado em janeiro de 2020, o Collectif Archives LGBTQI+ conta com mais de 110.000 ouvintes. Quando 15 a 20 pessoas aparecem todos os domingos à tarde em pleno verão para as oficinas de processamento de seus fundos conduzidas por Morgane Vanehuin, arquivista da Aides com voluntário.a.x.s e produtor.e.a.x.s que lhe confiaram seus arquivos, não é mais uma história de gosto solitário pelo arquivo, mas uma ânsia coletiva sincrônica.

A outra desconexão fundamental é a temporal, o que significa que o arquivo não rima com o passado. Dididada em pijamas diante de seu Mac ainda: “estes são os historiadores que falam apenas do passado” [...] “um historiador enquanto tal não olha jamais para o futuro que, no fundo, não lhe olha mais”. Quer dizer que o arquivo não é um registro do passado de onde se tiram os fios da continuidade. Isso sublinha a dimensão performativa do arquivo do qual as minorias são muito conscientes e que nega o.a.x.s arquivistas profissionais que pretendem

organizar os restos e os traços *a posteriori* com toda a objetividade. Vemos isso muito bem em relação à ideologia do respeito do fundo. A decupagem do arquivo é produzida, o arquivo é performatividade e é por isso que ela se inscreve mais no presente que no passado. Seu tempo gramatical é o futuro anterior: ela será isso que nós fazemos no presente, aqui, agora, em função de nossas necessidades para melhor viver e para melhor transmitir. Esse tempo nada tem a ver com o presentismo neoliberal, acusado justamente de favorecer a despolitização, o individualismo ou a morte da direita e das utopias. O arquivo é e será isso que nós fazemos dele, como nos utilizamos diferentemente se ele se inscreve numa sincronidade: aquela que reúne os corpos vivos com os arquivos, aquela que eles produzem. Os arquivos institucionais e o·a·x·s arcontes não cessam de nos dessincronizar e essa é a razão de ser da mitologia do arquivo com a qual nos alimentaram desde o século XIX.

O.A.X.S Arquivador.e.a.x.s

Para que servem os arquivos? A resposta está naquilo que eles produzem: saberes, políticas, ativismo, culturas, subjetividades, identidades e experiência. E prazeres. Eles dão acesso às histórias, às ideias e aos sujeitos/temas apagados. Essa é uma das missões dos arquivos minoritários. Mas, essa não é a única e ela pode ser compatível com uma visão passadista e liberal da história, com uma história integrativa, história-progresso ou história-restauração ou para nos comprometer na fatigante contra-história. E não é apenas a história. As práticas do arquivovivo geram uma extensão de domínio do arquivo e da memória que se traduz por toda uma série de transbordamentos positivos e libertadores.



OS USOS DO ARQUIVO

No topo, o arquivo-história em seu uso tradicional. Ele desempenha o papel de parceiro “natural” da história, menos frequentemente da memória, mesmo que tenha se envolvido um pouco, após a virada memorial dos anos 80. Em sua adjacência, encontram-se o arquivo-saber/poder e suas funções de assujeitamento, igualmente ao arquivo-pesquisa no sentido universitário do termo. Por um momento, ele nos faz esquecer o arquivo-prova, aquele do Estado, dos juízes e dos policiais. Acima, o arquivo-cultura, o arquivo-luta e o arquivo-Pesquisa efetuam outra relação com o arquivo. O arquivo-cultura também transmite e produz saberes, mas eles não têm a mesma função que os saberes-poderes e assinala uma dimensão mais social que estética da cultura. O arquivo-luta é o reservatório das lutas pessoais e políticas. Ele assegura a transmissão de cenários e culturas militantes e permite encontrar apoio presentemente sobre os saberes e os conteúdos que eles geraram. Esses são os arquivos que as associações ou coletivos têm necessidade de ter em mãos. E, depois, há o arquivo-Pesquisa, aquele que vai ser determinante na construção identitária, subjetiva e coletiva de pessoas e minorias. De fato, o arquivo-cultura, o arquivo-luta e o arquivo-Pesquisa são arquivos-ferramenta para o presente e o futuro. Estes são arquivos-ferramenta para a vida. O arquivo vivo para viventes, arqui-viventes, arquivadore-a-x-s.

Isso que disse Dédé de *La Recherche*⁶ de Proust vale, em grande medida, para as práticas arquivísticas dos debaixo ou dos tornados periféricos, que são centrais para as minorias, as feministas, o·a·x·s racializado·a·x·s, LGBTQI+, QTPOC (Queer, Trans e People of Color) e BIPOC (Black, Indigenous e People of Color): “é muito importante que seja seu papel, a memória não intervém a não ser como meio de uma aprendizagem que a ultrapasse ao mesmo tempo por seus fins e princípios. A Pesquisa volta-se para o futuro, não em direção ao passado”. A consulta, a produção e a disseminação dos arquivos não servem tanto para reencontrar o passado ou para escrevê-lo quanto servem para existir pessoalmente, coletivamente e politicamente. A memória e o passado são os meios. Mais do que fontes, esses arquivos são matérias para a aprendizagem de códigos, de lutas e de suas adaptações/transformações/mutações. Eles desencadeiam uma pesquisa, aquela da identidade, de sua subjetividade e de cenários para as lutas. Não há nenhuma razão para deixar a palavra “pesquisa” se referir apenas à “pesquisa” científica, a qual fez dos arquivos seu território principal. Bem ao contrário. É preciso fazê-la surgir do permafrost onde enterramos o arquivo-Pesquisa e as produções arquivísticas que se situam nas esferas políticas, culturais, militantes e que alimentam a construção/desconstrução das identidades e das subjetividades.

A bolha do bioarquivo neoliberal

“This thing killed the doc! It is kind of like a mass that keeps getting bigger and bigger”⁷, grita Steeve McQueen aos policiais incrédulos. Estamos em uma pequena cidade da Pensilvânia nos anos 50. Com sua noiva, McQueen vê aterrissar um cometa vermelho na floresta. A massa escarlate e viscosa não cessa de crescer e rola como uma bola que engole tudo que estiver em seu caminho: “it crawls, it creeps, it eats you alive!”⁸. E eis que invade o cinema Le Colonial, provocando uma cena de pânico em uma antologia bem americana: a multidão corre para as

⁶ Nas traduções da obra de Proust, a palavra *Recherche* costuma ser traduzida por “Busca”, observamos que, no caso do texto de Bourcier, o equivalente mais adequado é “pesquisa” (N.T).

⁷ Mantivemos em inglês conforme consta no texto original. Tradução: “Essa coisa matou o médico! É como uma massa que fica cada vez maior” (N.T).

⁸ Mantivemos em inglês conforme consta no texto original. Tradução: “ele rasteja, ele se arrasta, ele te devora vivo!” (N.T).

ruas para escapar da Ameaça. No filme de Irving Yeaworth, *The Blob*⁹, Steeve McQueen consegue congelar a coisa e o exército joga o organismo ainda vivo no Ártico. Em 1958, a bolha foi interpretada como representando a ameaça comunista em plena Guerra Fria ou uma fábula anticonsumista. Aqui ele alegorizará o bioarquivo digital, uma coisa informe que tudo invade e se insinua nos menores recantos da vida cotidiana, uma massa em crescimento exponencial que nos devora todos os dias e nos habita como um vírus. Assim como a bolha, ele não tem mente, corpo ou coração. Como o *Physarum polycephalum*, não é animal, nem planta, nem fungo, mas uma única célula gigante rastejante. Embora desprovido de cérebro, ele é capaz de aprender com suas experiências. Se ele tivesse uma cabeça, poderíamos raciocinar com ele, atirar nele ou até matá-lo. Ou congelá-lo como Steve McQueen o fez. Isso não será possível porque a bolha digital tem ainda menos forma do que a bolha sangrenta, então você não pode vê-la e persegui-la como nos filmes sobre bolhas. E adoramos alimentá-la, nosso veneno digital.

A bolha do bioarquivo digital é uma realização perversa e total da prática arquivística básica: a pesquisa na acepção dada a este termo neste artigo, a Pesquisa e a pesquisa. A captura unilateral dos nossos dados pela GAFAM¹⁰ é uma despossessão-exploração dos nossos vestígios digitais. Quando foi criado, no final dos anos 90, a missão declarada do Google era a busca, um acesso aos arquivos no sentido clássico e amplo do termo. Nossos rastros digitais chamam-se então “detritos” ou “resíduos”. Digitar no Google Search é aproveitar “o fornecimento universal, global e gratuito de informação”. Isso foi antes de o Google mudar da busca para a publicidade e do·a·x·s primeiro·a·x·s clientes se tornarem anunciantes. É nesse momento que alguém, que pesquisa como você e eu, se torna uma matriz arquivística sem o saber. O objetivo da bolha do capitalismo digital neoliberal é explorar os nossos comportamentos deduzidos dos nossos vestígios digitais residuais: o que somos e o que faremos traduzidos pelo que “curtimos”, pelo que procuramos, pelo que compramos, pelo que olhamos, como nos movemos, viajamos, o que sentimos. Agora, nos tornamos a carne de algoritmos e IA para fins de predição comportamental. Como bem analisou Zuboff (2019) em sua obra, *A Era do Capitalismo de Vigilância*, estamos lidando com uma nova lógica de acumulação de capital humano que repousa sobre a exploração de um “excedente

⁹ O filme de Yeaworth é o primeiro de um novo subgênero, os filmes sobre “blobs” (bolhas), que serão lembrados por Carpenter e Cronenberg com *O enigma de outro mundo* (*The Thing*) e *A Mosca*.

¹⁰ GAFAM: Google, Apple, Facebook, Amazon e Microsoft (N.T).

comportamental”. Este capitalismo pós-fordista gera espaço-temporalidades, formas de controle e impacto nas subjetividades e no corpo que se assemelham às modernas máquinas de arquivo, ao mesmo tempo que são distintas delas. A bolha do bioarquivo digital pertence ao mesmo tipo de espaço epistemopolítico do arquivo antes do arquivo ser transformado em instituição: a máquina arquivo, o arquivo de administração onde são processados os fluxos e os saberes-poderes. Tal como a máquina arquivo, a função da bolha é saber tudo sobre os nossos desejos e os nossos comportamentos, seja do·a·x indígena, ou do·a·x bo·m·a francês·a, seja do·a·x consumidor·a·x, do·a·x ativista, da·o·x cidadã·o·x e do·a·x eleitor·a·x, LGBTQI+ ou não.

Em termos epistemopolíticos, a diferença entre a máquina arquivo moderna e a bolha é a relação com a verdade. Com a bolha do bioarquivo digital, não estamos mais em um regime de verdade, mesmo que discursivamente simulada. Não estamos mais em um problema veritativo das epistemes científicas, da verdade histórica, ou mesmo da pretensa verdade do crime, do sexo da raça fornecida pela *scientia sexualis* e pela *scientia racialis*. Encontramo-nos teletransportados para um regime de predição-aprendizagem, trabalhado·a·x·s por programas do Facebook, Google, Amazon, Palantir ou Cambridge Analytica. É isso o que promete a GAFAM a clientes, Estados, militares, anunciantes, políticos e às empresas associadas, desde as multinacionais até as PMEs (Pequenas e Médias Empresas), prever o comportamento do·a·x·s consumidore·a·x·s e do·a·x·s eleitore·a·x·s. Eles vendem uma capacidade prognóstica e preditiva. A lógica em operação nessas análises e na IA é a da cibernética do feedback e não a da causalidade. Este modelo circular e não causal de acumulação de dados, análise e aprendizagem massiva se autoalimenta e leva a programas de tradução, reconhecimento de voz ou verificação ortográfica que, por sua vez, se tornam armadilhas de dados quando os utilizamos. A bolha não tem nada a ver com espírito crítico, ela é pós-verdade, não naturalista, hiperconstrutivista e, sobretudo, behaviorista radical. Ela caça mais os comportamentos que as identidades.

Cibersexo: John Money

Na verdade, este tipo de paradigma não nos é completamente estranho. É exatamente o de um dos mais influentes teóricos do gênero, cujos preceitos continuamos a combater, que ainda hoje justificam as intervenções literalmente massacrantes de psiquiatras e

cirurgiões-ãs-x's sobre o corpo de crianças e pessoas intersexo, chamei John Money (Money; Hampson; Hampson, 1957). Durante os anos 50, Money não se limitou a criar um paradigma de gênero construtivista e assassino dedicado ao dismorfismo e à diferença sexual. Ele reivindicou e impôs um paradigma preditivo de gênero ao afirmar que poderia prever com segurança o gênero de crianças intersexo com base em critérios estéticos, visuais, sexistas e heterocentrados. Em função do tamanho do pênis, que não deve ser micro (menos de dois centímetros) e que deve ser capaz de garantir capacidade penetrativa e reprodutiva, assinalaremos feminino e faremos uma menina. E ele, de fato, fez certo número, até porque não sabia fazer paus (*bites*). Através da prescrição de hormônios e de numerosas operações cirúrgicas, incluindo mastectomias e vaginoplastias, as clínicas americanas de redesignação da década de 1950 fabricam o sexo masculino ou o sexo feminino. No dispositivo disciplinar do pós-guerra, a família constitui-se como uma torre de controle panóptica para o corpo da criança intersexo e das pessoas trans, mas também para o desenvolvimento psicosssexual de cada um. Um só sexo, um só gênero num só corpo.

Em seu componente behaviorista, a teoria do gênero de Money pressupõe que os papéis de gênero são aprendidos, o que ele chama de *gender imprinting*, e que são plásticos. Mas, tudo deve ser resolvido antes dos quatro anos, apenas para superar a marca de três anos de Freud e seu Édipo. Money afirma prever e, portanto, controlar o desenvolvimento sexual, do qual faz parte a identidade de gênero, uma noção que ele inventou com Stoller e que será retomada pelas feministas da década de 1970, como Kate Millet e Ann Oakley. Ele recusa nisso o lema de seu mentor, Wiener, o "pai" da cibernética, essa ciência da comunicação e controle derivados da pesquisa militar que, segundo ele, deveria contaminar todas as outras ciências e disciplinas. A capacidade de prever um gênero para um sexólogo ou de corrigir a trajetória de um míssil por uma máquina não tem nada a ver com a verdade ou a compreensão crítica das coisas. Mas, tem tudo a ver com pragmatismo, eficacidade intransitiva e cognitivismo sem que seja necessário repousar sobre o sujeito, pedir sua opinião, respeitar seus direitos ou seu corpo. A cibernética se interessa apenas pelo que seres humano-a-x-s e máquinas têm em comum em seu funcionamento. Quando a *scientia sexualis* à la Money se desvia da verdade do sexo e do eu analisadas por Foufou juntamente com as identidades sexuais associadas, a função disciplinar e assujeitadora do arquivo dos saberes-poderes da era vitoriana é transformada.

Depois da Segunda Guerra Mundial e da necropolítica nazista, seguindo Freud, sexólogos, psiquiatras e psicanalistas não podem mais entrar no terreno biologizante ou eugenista. O objetivo das primeiras clínicas de gênero abertas por Stoller e Money é atender às solicitações individuais de pessoas “transexuais” e intersexo e não trancafiá-las ou endireitá-las. Afinal, elas também têm direito ao sonho americano, a serem *self-made men* ou *self-made women* funcionais socialmente, produtivas e suscetíveis de se projetar em um radiante futuro capitalista. O poder da ciência, incluindo a sexologia, torna-se mais o de prever o comportamento de gênero do que o de identificar/produzir/classificar as identidades degeneradas de idiotas e débeis, de *travestis* e fetichistas, histórico·a·x·s e criminoso·a·x·s, lésbicas e Aeoniano·a·x·s (*Éonien·ne·x·s*), “negro·a·x·s” e Irlandese·a·x·s que são descendentes de orangotangos e possuem histórico familiar marcado pelo alcoolismo parental. As diferentes “causas/critérios biológicos” do sexo, dos hormônios às gônadas e aos cromossomos não são mais as únicas. No entanto, podemos modificar o corpo para produzir/prever o sexo/gênero, o que equivale a controlá-lo, comunicando, desde muito cedo, mensagens apropriadas aos pais e às crianças intersexo, mesmo que isso envolva modificar a aparência de seu sexo para não interferir no *imprinting*. Money submeteu o sexo ao gênero, reduzindo-o a golpes de bisturi a um estímulo visual que deve estar em conformidade com sua predição. O gênero torna-se uma máquina, uma drag cibernética. Cibersexo.

Epistemobiopolítica do arquivo

Neste pano de fundo, a bolha do bioarquivo pratica o roubo e a despossessão da mesma forma que os arquivos nacionais com suas reviravoltas na forma. Estes últimos ainda recusam, com demasiada frequência, a ressincronização dos produtores de arquivos com os seus arquivos (privados e nacionais), desenvolvendo toda uma série de técnicas e subterfúgios. Instalam uma temporalidade inumana com o prolongamento dos tempos de comunicabilidade. Modificam permanentemente a qualificação dos arquivos (os “sensíveis” e os outros) e do·a·x·s leitor·e·a·x·s e usuário·a·x·s. Existem os profissionais e os outros, o·a·x·s sábio·a·x·s e o·a·x·s amador·e·a·x·s, genealogistas familistas ao invés de genealogistas de traumas, especialistas ao invés do conjunto do·a·x·s ator·atriz·x·s da memória social e pública. Eles valorizam a história em vez da justiça, universitário·a·x·s em vez do·a·xs próximo·a·x·s, do·a·x·s desaparecido·a·x·s e

militantes. É estranho ouvir historiadore·a·x·s dizerem que a abertura dos arquivos da Guerra da Argélia não nos ensinará grande coisa. Em quem eles estão pensando? De qual “nós” e de qual história eles estão falando? Se esquecem de tantas pessoas, negligenciam tantas necessidades e saberes, é porque permanecem prisioneiros de uma história escrita, elitista e positivista que se baseia numa oposição público/privado que é o fundamento abusivo mais revelador dos arquivos institucionais. Aquelas mesmas pessoas que recusam integrar o setor privado em sua política de coleta e aquisição. A bolha, por sua vez, recusa-nos a restituição e, portanto, a ressincronização com os nossos vestígios digitais e seus subprodutos, ao mesmo tempo que nos mergulha em uma inscrição/exploração arquivística inapagável. Trata-se de uma falsa sobressincronização, nos parece correto afirmar, que a verdadeira fonte dos arquivos, por outras palavras, está cortada, aparada, separada, silenciada e sobre-explorada. Nos dois casos, o circuito arquivístico está em curto-circuito, a comunicabilidade e a difusão são entravadas e os ciclos arquivais cortados em pedaços.

O saber é uma das principais questões da contrarrevolução neoliberal e da mais recente mutação do capitalismo. O valor dos dados ultrapassou o do petróleo nas cotações da bolsa. É evidente como todos os governos neoliberais travam uma guerra epistemológica nas escolas, colégios e liceus, as universidades procuram promover a IA em todos os estágios e certos tipos de saber que tomam o lugar de outros: as competências e o cognitivismo no lugar da crítica e do saber. Toda essa celeuma anti-woke¹¹ mascara este empreendimento epistemopolítico de fundo, esta nova era de saberes/poderes. *O arquivo vivo reivindica a produção dos saberes lá onde deles necessitamos, verdadeiramente para todo·a·x·s e a partir de locais físicos integrados onde a ressincronização substitui a violência da dessincronização infligida pelas instituições e contraria seus efeitos sobre nossas formas de vida e de saber. Ela se manifesta contra a despossessão epistêmica não sentida, não nomeada como tal, em todo caso, não suficientemente combatida, que é a da falsa sincronização arquivística biodigital.* Os riscos são altos porque se trata de um novo regime de saber que está sendo generalizado, criptografado, em todo caso vendido: o da certeza, do fantasma tecnológico tornado performativamente possível pela potência de cálculo e mimetismo da IA a partir da verdadeira fonte dos arquivos,

¹¹ Termo político que, em português, significa continue acordado ou desperto, utilizado para descrever uma conscientização sobre questões sociais, políticas e raciais (N.T).

isto é, nós, o·a·x·s primeiro·a·x·s transmissore·a·x·s e produtores·a·x·s de arquivos que são silenciado·a·x·s e explorado·a·x·s.

O hiperarquivo: um problema ecológico

Com a epistemobiopolítica do arquivo total, que é aquela da bolha digital e do capitalismo de controle, o “nós” não se resume mais a “nós”, aos nossos corpos e às nossas vidas. Entramos na era do hiperarquivo que se relaciona com os hiperobjetos descritos por Timothy Morton (Morton, 2013). O filósofo define o hiperobjeto como aquilo que é massivamente distribuído no tempo e no espaço: a biosfera, um buraco negro, os planetas, todos os materiais nucleares ou resíduos plásticos sobre a terra, o plutônio e o poliestireno, os pesticidas, o carvão que infecta o planeta desde o uso generalizado da máquina a vapor, dos trens aos barcos. O hiperobjeto obriga-nos a pensar grande, hipervasto e hiperlongo no tempo, invadindo e ultrapassando a oposição entre local e global. A bolha do arquivo digital tem ao menos duas das qualidades dos hiperobjetos: sua viscosidade e sua não localidade. E eu acrescentaria seu caráter envolvente e insensível. Quando a nuvem tóxica da industrialização do carvão fez tossir o·a·x·s Londrino·a·x·s, escureceu os seus rostos, infiltrou-se nos pulmões e reduziu a sua esperança de vida desde o final do século XVIII, nós a sentimos, nós a vemos. O ambiente gerado pela fibra óptica, que corre no fundo dos oceanos e fica escondida numa caixa no porão do nosso prédio, e a radioatividade, não as sentimos, não as vemos. Não menos do que o arsênio jogado nos campos que contamina rios, corpos e organismos. Estamos neles, os hiperobjetos, mesmo sem saber ou sem nos darmos conta. Reaparece na discussão esta questão do saber, da divisão do saber, da assimetria no acesso aos saberes e, *last but not least*, a concepção do arquivo como uma questão ecológica.

A bolha já está aí. Se é útil para alegorizar o bioarquivo digital que engole tudo que está em seu caminho, ela poderia, igualmente, servir à vingança dos organismos devastados pela terraformação ou a revolta de todo·a·x·s o·a·x·s condenado·a·x·s do planeta. Pode também referir-se a outro pensamento ecológico e a outras práticas em rede, de interconectividade generalizada, como nos convida Timothy Morton, mas que havia sido perfeitamente descrita e teorizada por Rachel Carson (1962) na sua *Primavera Silenciosa* de 1962. Para Morton, “a malha, a interconectividade é o fundamento do pensamento ecológico”. Esta

interconectividade não tem nada a ver com a da Cisco ou do Facebook. É a da interdependência, da intimidade radical entre todos os seres e todas as coisas e todos os organismos. A práxis com que Morton sonha em seu devaneio um pouco *straight* sobre os patos queer já está secretada pelo hiperobjeto que é o arquivo trabalhado a partir de uma perspectiva subalterna, queer e transfeminista, em todo caso, minoritária. A reconexão entre os vivos, as coisas e os organismos, que ele chama de seus desejos, faz, estranhamente, eco a ressincronização que torna possível o arquivo vivo ao integrar todas as formas de bioarquivo. Nesse ínterim, a bolha mudou de lado. Nem cogumelo, nem planta, nem animal, ele tem 720 sexos e vem celebrar seus bilhões de anos. E, *guess what*, o *Physarum polycephalum* poderia muito bem passar no teste de Turing em sua versão *Imitation Game*, onde se trata de reconhecer se estamos lidando com um homem ou uma mulher. Salvo que não passará, visto que ele não se importa com a diferença sexual e sabe muito bem que a IA não tem nada de artificial e que muitas vezes é muito estúpida.

Referências bibliográficas

CARSON, Rachel L. *Silent Spring*. Houghton Mifflin, 1962.

DERRIDA, Jacques. *Mal d'archive*. Paris: Galilée, 1995.

LA FIÈVRE. [Locução de]: Centre Archives LGBTQI+ Paris IDF. Paris: Ausha, 28 jan. 2020. *Podcast*. Disponível em: <https://podcast.ausha.co/la-fievre-annonce>. Acesso em: 18 mai. 2024.

MONEY, John; HAMPSON, Joan G.; HAMPSON, John L. "Imprinting and the establishment of gender role." *Archives of Neurology and Psychiatry*, vol. 77, 1957, p. 333-336.

MORTON, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Mineápolis & Londres: University of Minnesota Press, 2013.

ZUBOFF, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism*. Nova York: Public Affairs, 2019.

“Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” - uma frase em devir

Newton de Andrade Branda Junior

Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

São Paulo, Brasil

branda@usp.br

Resumo

Nos 75 anos da primeira publicação da obra *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, fazemos um breve percurso sobre as repercussões da emblemática frase que inicia o segundo volume da obra (“Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”) em significativos e específicos momentos da história recente europeia e brasileira. Mostramos a ampliação de sua abrangência a partir dos trabalhos das filósofas Carla Rodrigues e Judith Butler, voltados para a identificação da construção sócio-histórica dos conceitos de sexo e gênero, e transcendemos sua semântica tendo por ponto de partida a obra do filósofo Paul Preciado direcionada à proposta de um Transfeminismo global.

Palavras-chave: Simone de Beauvoir, Carla Rodrigues, Judith Butler, Paul Preciado, Transfeminismo

Abstract

On the 75th anniversary of the first publication of Simone de Beauvoir's work "The Second Sex", we provide a brief overview of the repercussions of the iconic phrase that opens the second volume of the book ("One is not born, but rather becomes, a woman") in significant and specific moments in recent European and Brazilian history. We demonstrate the expansion of its scope through the works of philosophers Carla Rodrigues and Judith Butler, who focus on identifying the socio-historical construction of the concepts of sex and gender. Furthermore, we go beyond its semantics, using the work of philosopher Paul Preciado as a starting point for the proposal of a global transfeminism.

Keywords: Simone de Beauvoir, Carla Rodrigues, Judith Butler, Paul Preciado, Transfeminism

A filósofa e romancista francesa Simone de Beauvoir (1908-1986) inicia o volume 2 de sua obra monumental sobre a condição da mulher, *O Segundo Sexo*, com as seguintes frases:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro* (Beauvoir, 2019, vol. 2, p. 11).

Lançada na França em 1949, a obra é uma das mais celebradas e importantes para a humanidade e para o movimento feminista. Ela vem tendo um papel fundamental na opinião e ações de diversas pensadoras e ativistas de todo o mundo, em especial nos anos 1960 e 1970. No Brasil, foi publicada pela primeira vez em dois volumes pela Difusão Europeia do Livro (DIFEL) em 1960¹: *Fatos e mitos*, volume 1 que faz uma reflexão sobre mitos e fatos que condicionam a situação da mulher na sociedade, e *A experiência vivida*, volume 2 que analisa a condição feminina nas esferas sexual, psicológica, social e política. Muitas edições se seguiram e em 2024 a obra celebra seus 75 anos.

O Segundo Sexo, que relata as construções sociais em torno da “figura feminina”, foi considerado um dos 100 melhores livros do século 20 em um *ranking* organizado em 1999 pela empresa francesa de produtos culturais e eletrônicos Fnac e pelo jornal francês Le Monde² e fez parte da lista de publicações proibidas pelo Vaticano, o *Index Librorum Prohibitorum*, extinto pelo Papa Paulo VI em 1966³.

¹ BORGES, J.V. *Da (des)construção do “Clássico”: O Segundo Sexo e mística feminina no Brasil e na Argentina. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10. Anais Eletrônicos*. Florianópolis, 2013. Disponível em: <http://www.fg2013.wwwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1381836121_ARQUIVO_joana-vieira-borges.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2023.

² Wikipédia. *Les cent livres du siècle*. Disponível em: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Les_cent_livres_du_siècle>. Acesso em: 31 ago. 2023.

³ IÁCONIS, H. Das obras proibidas aos livros mais vendidos. *Jornal do Campus*, São Paulo, 27 jun. 2016. <http://www.jornaldocampus.usp.br/index.php/2016/06/das-obras-proibidas-aos-livros-mais-vendidos/>. Acesso em: 31 ago. 2023.

No Brasil, o título foi lançado antes do Golpe Civil-militar de 1964, mas foi impedido de circular logo em seguida (a princípio, toda obra que contivesse a palavra “sexo” no título era censurada pelo governo brasileiro) e, mais recentemente, em fevereiro 2019, quando o ministro Celso de Mello, relator de uma das ações que pediu a criminalização da homofobia e da transfobia no Supremo Tribunal Federal⁴, citou a famosa frase “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, Simone de Beauvoir virou *trending topic* na rede social Twitter⁵ (atual X).

É a partir do uso dessa frase de Simone de Beauvoir⁶ que iremos acompanhar o que entendemos como uma ampliação de sua concepção sobre sexo e identidade de gênero a partir da visão de outros dois autores: a estadunidense Judith Butler (nascida em 1956) e o espanhol Paul Preciado (nascido em 1970). Mais especificamente, trabalharemos a partir de duas de suas obras, *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade* (Butler, 2003) e *Transfeminismo* (Preciado, 2018). A descrição desse movimento de ampliação que se deu a partir de uma apresentação sobre o pensamento de Butler feita em um seminário em 21 de maio de 2019 no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP) por Carla Rodrigues, Professora Doutora da cadeira de Ética no Departamento de Filosofia da UFRJ, pesquisadora dos programas de pós-graduação em Filosofia da UFRJ (IFCS) e da UFF (IFCH).

⁴ A criminalização da homofobia e da transfobia foi permitida pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em decisão de junho de 2019. Por 8 votos a 3, os ministros consideraram que atos preconceituosos contra homossexuais e transexuais passariam a ser enquadrados no crime de racismo. **G1**, Rio de Janeiro, 31 de set. 2021. <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/09/30/homofobia-entenda-situacoes-que-configuram-crime-e-quais-as-penas.ghtml>>. Acesso em: 31 ago. 2023.

⁵ IZAAL, R. 'O segundo sexo' chega aos 70 anos. Mas será que a obra de Simone de Beauvoir continua relevante? **O Globo**, Rio de Janeiro, 6 mai. 2019. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/cultura/celina/o-segundo-sexo-chega-aos-70-anos-mas-sera-que-obra-de-simone-de-beauvoir-continua-relevante-23642921>>. Acesso em: 31 ago. 2023.

⁶ Segundo a escritora e ensaísta francesa Danièle Sallenave, a frase de Beauvoir tem sua origem em uma obra de Erasmo de Roterdã (1466 – 1536), em seu tratado sobre educação *De pueris instituendis* (Como educar as crianças), publicado em 1519 e traduzido para o francês em 1537. Na obra, ele diz: “não se nasce homem, torna-se homem”, tendo aqui a palavra “homem” um sentido genérico, de humanidade. Mas, Erasmo também não teria inventado a expressão. O autor original da fórmula, segundo Sallenave, teria sido um dos primeiros escritores do cristianismo, Tertuliano (150 – 220). Ele escreveu uma Apologética, que significa “a arte de defender e explicar sua posição”, na qual podemos ler: “Nós não nascemos um cristão, tornamo-nos um”. *L’histoire d’une formule*. **France Culture**, Paris, 7 fev. 2014. Disponível em <<https://www.franceculture.fr/emissions/les-idees-claires-de-daniele-sallenave/lhistoire-dune-formule>> Acesso em: 31 de ago. 2023.

No original francês, a primeira frase do volume 2 de *O Segundo Sexo* está escrita da seguinte forma: “*on ne naît pas femme : on le devient*”⁷. A tradução para o português, realizada por Sérgio Milliet no Brasil na década de 1960, ficou assim: *Ninguém nasce mulher: torna-se mulher*. Essa pequena frase, tão mencionada e repetida na cultura ocidental, traz, em um certo sentido, a síntese da proposta principal de Beauvoir em sua obra: a desigualdade de gênero é culturalmente construída, ela não é natural. Para a autora, nos primórdios da história humana, as mulheres são iguais aos homens, tanto intelectualmente quanto fisicamente. É o homem, porque ele passou a produzir a ideologia, porque ele se fez dominante, que, para se ver na posição de “Sujeito” (frente a um “Objeto”), de “Senhor”, torna as mulheres seres inferiores, seres biológicos, irracionais, que estariam à mercê de seus hormônios, emoções descontroladas, fraqueza física, intelectual e moral⁸. Para demonstrar essa dominação, Beauvoir toma por base a dialética do senhor e do escravo, desenvolvida pelo filósofo alemão Friedrich Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, obra de 1807. Nela, *grosso modo*, apresenta-se que o homem dominador, para se colocar como tal, procura se afirmar negando o outro. Nesse caminho histórico ocidental e europeu (porque há outros caminhos históricos no mundo, é sempre bom lembrar), a mulher (entre outros seres humanos generificados, sexualizados, racializados etc.) então se torna o “Outro”, o “Objeto do Sujeito-homem”, um ser dependente do reconhecimento que o homem lhe dá. A mulher europeia dá à luz, fica em casa, cuida do lar, ou seja, se volta para o trabalho reprodutivo⁹, enquanto o homem arriscaria sua vida na luta pela sobrevivência, saindo para caçar ou trabalhar, o que seria, convenientemente, superior no entender masculino. Dessa forma, com o tempo, a mulher passa a ser considerada pelos homens apenas como órgão reprodutivo e não como companheira nas atividades sociais. A mulher se vê mantida pelo homem no nível da animalidade.

⁷ BEAUVOIR, S. *Le deuxième sexe*, tome 2: L'expérience vécue. **Amazon.fr**, Folio essais, Paris, 21 de abr 1986. Disponível em: < <https://www.amazon.fr/deuxi%C3%A8me-sexe-2-Simone-Beauvoir/dp/2070323528>>. Acesso em: 31 ago. 2023.

⁸ La-Philo. De Beauvoir: on ne naît pas femme on le devient (explication). Disponível em: < <https://la-philosophie.com/on-ne-naît-pas-femme-on-devient-de-beauvoir>>. Acesso em: 31 ago. 2023.

⁹ Cf. FEDERICI, Silvia. *O Ponto Zero da Revolução: Trabalho Doméstico, Reprodução e Luta Feminista*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

É nesse sentido que Beauvoir diz que não se nasce mulher, que as pessoas se “tornam” mulheres pela experiência histórico-social que vivem. “Aliás, a humanidade é coisa diferente de uma espécie: é um **devir** histórico; define-se pela maneira pela qual assume a facticidade natural” (Beauvoir, 2019, vol. 2, p. 541, grifo nosso). Ademais, o verbo “devir”, como proposto pela professora Carla Rodrigues (informação verbal) no seminário de 21 de maio de 2019 na FFLCH-USP¹⁰, se encaixaria melhor na tradução do “*deviant*” da frase de Beauvoir, pois “devir” em português, além de possuir a mesma raiz etimológica latina (*devenire*) do verbo *devenir* (em francês), em especial na sua forma substantiva, está mais associado à ideia de um fluxo, de movimento ininterrupto, do que “tornar” (em “torna-se mulher”), que remete mais à noção de “voltar ao lugar de onde saiu; regressar ao ponto onde esteve; volta”¹¹. Então, a frase de Beauvoir em português, pelo caminho sugerido por Rodrigues, ficaria:

Ninguém nasce mulher: se devém mulher.

Ainda pela chave da leitura sugerida por Carla Rodrigues e a partir da obra *Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade*, de Judith Butler, podemos fazer um segundo movimento na estrutura original da frase de Beauvoir. Em seu trabalho, lançado nos Estados Unidos em 1990, Butler demonstra em sua lógica como os conceitos binários de sexo (homem / mulher - macho / fêmea) e gênero (masculino / feminino) são ficções criadas pela cultura humana. Nesse caminho, ela dialoga com diversos autores, entre eles, a própria Beauvoir:

[...] O sujeito culturalmente enredado negocia suas construções, mesmo quando estas constituem os próprios atributos de sua própria identidade. Em Beauvoir, por exemplo, há um “eu” que constrói o seu gênero, que se **torna** seu gênero, mas esse “eu”, invariavelmente associado a seu gênero, é todavia um ponto de ação nunca plenamente identificável com seu gênero. Este cogito nunca é completamente do mundo cultural que ele negocia, seja qual for a

¹⁰ Seminário que posteriormente derivou no artigo *Ser e devir*: Butler leitora de Beauvoir, Cad. Pagu (56), 2019; e195605. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/cpa/a/ggk8FWXjF6nVswv5bMMHbF/>> . Acesso em: 29 dez. 2023.

¹¹ Grande Dicionário Houaiss. Verbetes “devir” e “tornar”. Disponível em <<https://houaiss.uol.com.br/>>. Acesso em: 31 ago. 2023.

estreiteza da distância ontológica que o separa de seus atributos culturais (Butler, 2003, p. 206 – grifo nosso).

Para a autora, pela fluidez e falta de limites definidos que encontramos em todas as coisas naturais, desde a matéria na sua perspectiva subatômica, sem fronteira e fixidez, até as manifestações das quatro forças primordiais da física, que se alteraram e continuam a se alterar na mais lenta expressão do que entendemos como “passar do tempo”, o sexo definido a partir dos limites anatômicos visuais dos manuais de medicina dos anos 1950, ainda em vigor, em nada se encaixa de fato nas diferentes nuances e variações que, na verdade, existem entre as genitálias humanas. Ademais, ela afirma que o conceito de Gênero se coloca até mesmo antes do que é chamado de “sexo” e pode, culturalmente, até mesmo o definir. O Gênero, como uma construção humana, é reforçado ininterruptamente pelas gramáticas de suas linguagens (masculino/feminino – sujeito/objeto) e pela repetição de comportamentos humanos (também entendidos como masculinos ou femininos) de forma tão frequente, perene e, muitas vezes, inconsciente, que, assim, na artificialidade e na repetição social, se configura. Butler inclusive dá nome à manifestação comportamental de gênero: “performance”. Para ela, existem códigos de comportamentos bem definidos socialmente a partir dos quais os indivíduos se apropriam deles, construindo então uma identidade sexual e de gênero. A imagem que ela traz é a de um quarto no qual entramos e encontramos diferentes ferramentas dispostas no chão. Aquelas que apanhamos são as que nos ajudarão a esculpir nossa identidade, nosso sexo-gênero. Para ela, as ferramentas estão dadas *a priori* pelas culturas humanas e seus formatos e funções viciadas criam as repetidas definições de masculino e feminino que, como a um molde, se fazem repetir nos seres humanos. Como se ao nascermos, a partir do instante em que o resultado de um ultrassom nos afirma como “menina” ou “menino”, tivéssemos já prontos para nossa vida um “kit completo” de como devemos agir para ser o que se predeterminou nos exames ou nas exclamações que se seguem aos nascimentos (“É uma menina!” ou “É um menino!”), como em uma profecia autorrealizável. Nas palavras da autora:

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma. Se o sexo é, ele próprio,

uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo (Butler, 2003, p. 25).

Eis outro trecho no qual ela afirma que a realidade se constrói a partir de nossos atos repetidos no tempo ou, nas palavras dela, nossas performances:

A construção não apenas ocorre no tempo, mas é, ela própria, um processo temporal que atua através da reiteração de normas; o sexo é produzido e, ao mesmo tempo, desestabilizado no curso dessa reiteração. Como um efeito sedimentado de uma prática reiterativa ou ritual, o sexo adquire seu efeito naturalizado e contudo, é também, em virtude dessa reiteração, que fossos e fissuras são abertos, fossos e fissuras que podem ser vistos como as instabilidades constitutivas dessas construções, como aquilo que escapa ou excede a norma, como aquilo que não pode ser totalmente definido ou fixado pelo trabalho repetitivo daquela norma. Esta instabilidade é a possibilidade desconstitutiva no próprio processo de repetição, o poder que desfaz os próprios efeitos pelos quais o “sexo” é estabilizado, a possibilidade de colocar a consolidação das normas do “sexo” em uma crise potencialmente produtiva (Butler, 2000, p. 161).

Butler faz outras duas referências importantes para demonstrar a ficcionalidade da noção sexo-gênero nas sociedades humanas. Uma delas se conecta à sua noção de performance. Nesse sentido, ela cita a atuação das *drag queens*, homens exageradamente vestidos, maquiados e se comportando como “mulheres”, que, no limite de suas manifestações performáticas, mostram que o “feminino” é uma construção, um papel, e que, por isso mesmo, pode ser tanto amplificado quanto diminuído. Nas palavras de Butler:

Como efeito de uma *performatividade* sutil e politicamente imposta, o gênero é um “ato”, por assim dizer, que está aberto a cisões, sujeito a paródias de si mesmo, a autocríticas e àquelas exibições hiperbólicas do “natural” que, em seu exagero, revelam seu status fundamentalmente fantasístico (Butler, 2003, p. 211).

A outra referência se dá em um processo similar ao de Beauvoir, quando a autora francesa mostra a composição do “segundo sexo” feita a partir da configuração de um Sujeito opressor (o homem) e de um Objeto oprimido - ou sujeitado - (a mulher). Em seu texto, Butler menciona a necessidade da criação de categorias variantes à norma homem-mulher para reforçar, por

“contraste” e oposição, sua própria natureza. É o que ela ressalta como o imperativo do destaque de exemplos do que “não é” a fim de reforçar “o que se é”, ou seja, é através do reconhecimento da “anormalidade” que se faz e se reconhece a “normalidade”. É na construção de “objetos abjetos” que o “objeto normal/correto” se afirma, se delimita e se reconhece. Sobre esse aspecto, a autora relata:

Esta matriz excludente pela qual os sujeitos são formados exige, pois, a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são “sujeitos”, mas que formam o exterior constitutivo relativamente ao domínio do sujeito. O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. Essa zona de inabitabilidade constitui o limite definidor do domínio do sujeito; ela constitui aquele local de temida identificação contra o qual — e em virtude do qual — o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação de direito à autonomia e à vida. Neste sentido, pois, o sujeito é constituído através da força da exclusão e da abjeção, uma força que produz um exterior constitutivo relativamente ao sujeito, um exterior abjeto que está, afinal, “dentro” do sujeito, como seu próprio e fundante repúdio (Butler, 2000, p. 153).

O entendimento de Butler é que o caminho para se romper com as opressões de sexo-gênero tão arraigadas na nossa cultura e linguagem só pode se dar exatamente por meio da exaltação daquilo que, como referimos acima, “não é”. Ou seja, ao revelarmos a partir do evidenciamento e do reconhecimento de que todos somos sujeitos a partir de nossas características únicas constitutivas e que, a partir do lugar de negação da norma sexual binária e da hegemonia heterossexual que podemos tornar todos os nossos corpos humanos corpos que importam, pessoas que merecem ter suas presenças reconhecidas socialmente e vidas que valem a pena ser vividas.

Se a materialidade do sexo é demarcada no discurso, então esta demarcação produzirá um domínio do “sexo” excluído e deslegitimado. Portanto, será igualmente importante pensar sobre como e para que finalidade os corpos são construídos, assim como será importante pensar sobre como e para que finalidade os corpos não são construídos, e, além disso, perguntar, depois, como os corpos que fracassam em se materializar fornecem o “exterior” —

quando não o apoio — necessário, para os corpos que, ao materializar a norma, qualificam-se como corpos que pesam (Butler, 2000, p. 167).

Nesse sentido, o da negação da norma sexual binária e da hegemonia heterossexual (ou do seu reconhecimento como ficção cultural humana), Carla Rodrigues propõe uma terceira alteração na frase de Beauvoir que, foneticamente para um ouvinte do português, perde pouco da sua sonoridade original em francês. De *on ne naît pas femme: on le devient*, Rodrigues, a partir de Butler, sugere a seguinte alteração: *on n'est pas: on devient*. A troca de termos fundamental aqui se dá na substituição do verbo “nascer” (*naître*, em francês) pelo “ser” (*être*, em francês) e a retirada do substantivo “mulher” (*femme*, em francês) e do objeto direto a ele referido na segunda parte: “*le*”. Tanto *naît* quanto *n'est* (que se traduz por “*não é*” em português) soam de forma similar em francês. Foneticamente, *naît* e *n'est* têm o som da vogal “e” de forma semiaberta [ɛ]. As suas expressões soam próximas a quando falamos “né” em português. Então, a partir desse exercício de aproximação sonora, a alteração, em português, ficaria:

Ninguém é: todos devimos

A condição de se tornar (ou devir, como prefere Rodrigues) “mulher” mencionada por Beauvoir passa por uma alteração de sentido ao ser confrontada com o entendimento de Butler de que a própria construção da noção de sexo e gênero também é realizada social e historicamente, ou seja, é artificial. Dessa forma, a proposta da frase se altera eliminando a palavra “mulher” e trazendo o verbo ser de forma a expressar que todos, seja no confronto ou na aceitação, derivamos de questões pré-estabelecidas socialmente, que ninguém nasce ou é qualquer coisa antes de se colocar em relação com o mundo e suas construções humanas. Todos tendemos a ser resultado das alternativas dadas pelos contextos (históricos, sociais, linguísticos etc.) que nos rodeiam.

Seguindo a lógica de Beauvoir e a de Butler, proponho uma nova releitura da frase proposta por Rodrigues a partir do pensamento do filósofo Paul Preciado. Nascido em Burgos, Espanha, em 1970, a vida e a obra de Preciado se confundem. Em constante mudança, ele alega

que poucas vezes dormiu mais de dez dias em uma mesma cama¹². Seus trabalhos foram escritos nos interstícios do mundo – aeroportos, aviões, quartos de hotel – zonas de transição entre Beirute, Barcelona, Londres, Lesbos, Paris, Berlin, Atenas etc. Designado mulher no nascimento, foi conhecido como Beatriz Preciado Ruiz até janeiro de 2015, quando conseguiu se desfazer da *ficção legal* “Beatriz” e passou a se chamar Paul B. Preciado. Quando Beatriz, era, segundo ele mesmo, uma filósofa lésbica que trabalhava com arte contemporânea na Espanha. Fez seu mestrado em Filosofia na Universidade New School of Social Research, em Nova York, EUA. Lá, foi orientado por Jacques Derrida (filósofo francês) e Agnes Heller (filósofa húngara). Fez seu doutorado em Filosofia e Teoria da arquitetura em Princeton, EUA. Insistimos um pouco na biografia de Preciado porque ele próprio se vê muito próximo à história de Orlando, personagem de Virginia Woolf que, no percurso dos 300 anos de sua vida, questiona os padrões das épocas em que vive, muda de sexo, de estilo literário na própria narrativa e continuamente se desloca pelo mundo. A personagem pertence ao livro *Orlando: uma biografia*, publicado na Inglaterra em 1928. Preciado, aliás, diz frequentemente viajar com esse livro: “Aterrisso em Palermo com *Orlando* embaixo do braço” (Preciado, 2018, p. 27), na nossa opinião, referenciando a mutabilidade e a fluidez da personagem e de si mesmo.

Em seu trabalho, Preciado desenvolve uma filosofia política que vai além das questões de sexualidade e evoca questões políticas e sociais bem atuais, como o destino neofascista na Europa, a crise grega e as lutas zapatistas no México. Para ele, a dualidade sexual e sua epistemologia binária são a estrutura geral de nossas sociedades “tecnopatriarcais e heterocêntricas” e devem ser combatidas, pois a heterossexualidade é tanto uma política de desejo quanto um regime de governo que impõe um sistema de violência e dominação. Diante desse regime, as culturas *queer* e *trans* são as experimentações com gênero que negam a naturalização dessas posições de poder. Ele acredita que, tornando os corpos humanos equivalentes, o poder poderá ser redistribuído.

Como podemos ver, seu pensamento parte de bases similares ao de Beauvoir e de Butler no sentido que reconhece o papel da construção histórico-social das noções de sexo e gênero e de como essas ficções atuam para controlar e oprimir populações. “Gênero não é uma questão de propriedade individual. O gênero nos é imposto em uma rede de relações sociais,

¹² DESPENTES, V. In: PRECIADO, P. *Un apartamento en Urano: crónicas del cruce*. Anagrama, Barcelona, 2019.

políticas e econômicas [...]” (Preciado, 2018, p. 5). Complementarmente, em relação às construções identitárias, ele fez o seguinte comentário em uma entrevista ao jornal francês *Libération*:

A questão da identidade não me interessa. Eu não me sinto espanhol, nem francês, nem católico, nem homem... O que me interessa é a crítica das normas sexuais, de gênero, raciais, patrióticas. O mais urgente não é defender o que somos, homem ou mulher, heterossexual ou homossexual, mas rejeitá-lo, desidentificar-nos da coerção política que nos força a desejar a norma e a reproduzi-la. Como o gênero, a nação não existe fora das práticas coletivas, que a imaginam e constroem. O que vejo hoje não são identidades, mas relações de poder que constroem sexo, sexualidade, raça, classe, o corpo válido. Vamos parar de nos concentrar em identidades, vamos falar sobre as tecnologias do poder, questionar a arquitetura política e legal do colonialismo patriarcal, a diferença dos sexos e da hierarquia racial, a família e o estado-nação (Preciado, P. In: Daumas, C, 2019).

Um de seus conceitos-chave é a Farmacopornografia. Por meio dele, ele apresenta um interessante complemento à noção de performance apresentada por Butler. Preciado entende que, para além da *performatividade* as pessoas também estão sujeitas às questões tecnológicas que, desde a década de 1950, também atuam sobre as expressões humanas determinando suas características “masculinas” ou “femininas”. Para exemplificar isso, ele se refere à simultaneidade do surgimento da pílula anticoncepcional para as mulheres e do recrudescimento da pornografia para os homens (revistas como a Playboy, filmes, vídeos etc.). As mulheres passam a ter seus comportamentos de submissão e suas identidades sexualmente “objetificadas” - como presas - a partir da libertação da gravidez que a pílula traz, ao mesmo tempo em que os homens têm seus comportamentos de opressores e dominadores reforçados a partir do reforço pornô-erótico dos novos meios de comunicação – como caçadores. É o que Preciado chama de *dispositivos biotecnológicos de controle*.

Para Preciado, precisamos romper com essas formas de determinação social quebrando os conceitos de identidade que, para ele, só fez sentido no século XIX, quando das lutas para que as mulheres pudessem governar a si mesmas, e que, no século XX, acabaram por fragmentar o feminismo em diferentes frentes heterogêneas e, muitas vezes, antagônicas. “Durante o século XX, o feminismo proliferou em um campo heterogêneo, com diversas teorias e estratégias: feminismo direitista, feminismo socialista, feminismo liberal, feminismo cristão”

(Preciado, 2018, p. 8). A questão para ele é que os movimentos acabaram por também reforçar e naturalizar a noção de “mulheres”. Não que ele entenda que movimentos como o feminista não tenham mais função. O que ele acredita é que, no século XXI, ele não é mais suficiente para dar conta da complexidade e abrangência dos mecanismos de controle. “Mas, embora a luta pelo reconhecimento das mulheres seja ainda necessária, ela não pode ser feita sob a égide da política da identidade feminista” (Preciado, 2018, p. 10). Ele acredita ser necessário deslocar o feminismo (assim como outras pautas, como as raciais e de orientação sexual, por exemplo) de uma política identitária para uma política extensiva de desidentificação. Devemos resistir às identificações normativas, em vez de brigar para produzir identidades. A essa mudança de posicionamento que busca desfazer as configurações do poder neoliberal contemporâneo que, segundo o autor, está nas logísticas, infraestruturas, redes e técnicas culturais que vivemos, ele chama de *transfeminismo*:

O sujeito do transfeminismo não são as “mulheres”, mas os usuários críticos das tecnologias de produção da subjetividade. Esta é uma revolução somatopolítica: o surgimento de todos os corpos vulneráveis contra as tecnologias de opressão. A figura-chave do transfeminismo, inspirada pelo manifesto de Haraway, não é um homem, nem uma mulher, mas um hacker mutante (Preciado, 2018, p.11).

E é, acreditamos, a partir da proposta de Preciado de que será apenas pela desconexão das identidades fixas em suas diferentes frentes e pelo reconhecimento da real fluidez da natureza e da diversidade das expressões humanas que conseguiremos verdadeiramente nos libertar. Somente desta forma não vamos mais nos orgulhar de esticar nossos grilhões ao máximo pensando ilusoriamente que assim ganhamos mais espaço para viver aquilo que queremos viver. Devemos nos ver livres da opressora necessidade de estar sob normas para nos reconhecemos enquanto indivíduos e precisamos impedir que nossos corpos continuem a ser subjugados pelas repetições reguladas que só interessam aqueles que detêm poderes e privilégios. Nesse sentido, à luz de Preciado, proponho uma nova alteração na famosa frase de Simone de Beauvoir. Da noção de que nos tornamos nosso sexo-gênero a partir de uma construção sócio-histórica, passando pelo reconhecimento de que mesmo a noção de sexo-gênero também é uma construção sócio-histórica e reconhecendo a rica dinâmica de toda e

cada uma das várias naturezas humanas, acreditamos que poderemos um dia escrever simplesmente:

Somos em devir.

Nossa proposta de percurso, em resumo:

On ne naît pas femme: on le devient / Ninguém nasce mulher: torna-se mulher

On ne naît pas femme: on le devient / Ninguém nasce mulher: se devém mulher

On n'est pas: on devient / Ninguém é: todos devimos

On est en devient / Somos em devir

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, Simone. *Le deuxième sexe*, tome 2: L'expérience vécue. Paris: Folio, 1986.

_____. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"*. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

FEDERICI, Silvia. *O Ponto Zero da Revolução: Trabalho Doméstico, Reprodução e Luta Feminista*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

GROS, A. *Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría queer*. Bogotá: Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas, 16(30), pp. 245-260, 2016.

PRECIADO, Paul B. *Un apartamento en Urano: crónicas del croce*. Barcelona: Anagrama, 2019.

PRECIADO, P. In: DAUMAS, C. *Paul B. Preciado: «Nos corps trans sont un acte de dissidence du système sexe-genre»*. *Libération*, Paris, 19 mar. 2019. Disponível em <https://www.liberation.fr/debats/2019/03/19/paul-b-precियो-nos-corps-trans-sont-un-acte-de-dissidence-du-systeme-sexe-genre_1716157>. Acesso em: 31 ago. 2023.

_____. *Transfeminismo*. Caixa Pandemia. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RODRIGUES, Carla. *Ser e devir: Butler leitora de Beauvoir*. Campinas: Cadernos Pagu (56), 20

Fenomenologia do Corpo Gestante

Carolina Bernardini Antoniazzi

Doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

São Paulo, Brasil

caroliana.antoniazzi@gmail.com

Resumo

Este artigo propõe a análise do corpo gestante através da fenomenologia. Abordaremos este tópico primordialmente a partir da filósofa Jane Lymer. Ainda que a experiência da gestação possa ser muitas vezes alienante para o sujeito que a vivencia, entendemos que, por meio do que a autora propõe como a fenomenologia da gravidez, é possível que se desvele as características próprias de tal experiência, como ambiguidade, reciprocidade e reversibilidade, restituindo agência e protagonismo ao sujeito. Para que tal análise seja possível, Lymer baseia-se na filosofia de Merleau-Ponty e seus conceitos de corpo próprio e carne. É no encontro com as estruturas sociais de raça, gênero e classe que o corpo gestante é diminuído em sua capacidade de agir livremente. Considerar a densidade e complexidade que Lymer apresenta a partir de sua análise, implica em reconhecer um alargamento no pensamento filosófico. Com o intuito de oferecer uma nova perspectiva para a experiência gestante, e possivelmente novos horizontes de possibilidades dentro de outra narrativa, é que pretendemos abordar este tema.

Palavras-chave: corpo gestante, fenomenologia, gravidez, Jane Lymer.

Abstract

This article proposes an analysis of the pregnant body through phenomenology. We will approach this topic primarily from the philosopher Jane Lymer. Even though the experience of gestation can often be alienating for the subject who experiences it, we understand that through what the author proposes as the phenomenology of gravidity, it is possible to reveal the characteristics specific to such an experience such as ambiguity, reciprocity and reversibility, restoring agency and protagonism to its subject. In order to make such an analysis possible, Lymer calls upon Merleau-Ponty theory and its concepts of one's own body and Flesh (Chair). It is in the encounter with social structures of race, gender and class that the pregnant body is diminished in its ability to act freely. To consider its density and complexity as Lymer presents it in her analysis, implies that we recognize an enlargement of the philosophical thought. Aiming

to offer a new perspective to the gestating experience, and possibly new horizons of possibilities within other narrative, we intend to approach this topic.

Keywords: pregnant body, phenomenology, gravidity, Jane Lymer.

Introdução

Neste artigo, abordaremos a análise fenomenológica do corpo gestante. Partimos do conceito de corpo próprio derivado da filosofia de Merleau-Ponty, pois entendemos que este atende melhor à teorização das subjetividades. Como segundo pressuposto, acreditamos que o conceito de gênero, bem como de raça e classe, serve para entender as estruturas às quais esses corpos estão submetidos. Segundo Iris Young, as estruturas de gênero: “são dadas historicamente e condicionam a ação e consciência de pessoas individuais. Elas precedem essa ação e consciência. Cada pessoa experiencia aspectos das estruturas de gênero como facticidade, dados sócio-históricos com os quais ela ou ele devem lidar” (Young, 2005, p. 25, tradução nossa¹). A articulação entre como os indivíduos vivem seu posicionamento em determinadas estruturas, de acordo com os constrangimentos ou oportunidades que produzem, por mais limitadas que possam ser, é encarada por cada sujeito de um modo particular.

Estudar a fenomenologia do corpo gestante é poder descrever um modo de estar no mundo que possui características únicas, deslocando o caráter finalístico normalmente atribuído à gestação, a produção de um ser humano. Apesar da filosofia ter há muito se ocupado com o estudo do ser, poucos e recentes são os estudos que lançam luz a este primeiro momento de constituição da vida. É a tese de Iris Young (2005), e também de Jane Lymer (2018), que a gravidez não pertence à própria mulher: é um estado de desenvolvimento do feto, no qual a mulher é um contêiner, ou está numa relação de hospitalidade, segundo Lymer. Isto significa dizer que os discursos existentes sobre a gravidez omitem a subjetividade do corpo gestante — o que não surpreende, tendo em vista que as experiências específicas das mulheres por muito tempo estiveram ausentes dos discursos sobre a experiência humana.

É importante que, neste momento, voltemos nossa atenção para o uso do termo mulheres e corpo gestante. Utilizamos ambos os termos por uma série de motivos: o termo corpo gestante permite que sejam abarcadas as experiências de homens trans que gestam ou de outros corpos que não se identifiquem como mulheres (não binários ou outro) e que também possam experimentar uma gestação; o corpo gestante, enquanto corpo vivido, refere-se a um sujeito específico e situado, que poderá experimentar este modo de estar no mundo de forma

¹ Toda a obra de Iris Young é escrita na língua inglesa, não havendo tradução editada para o português. As citações aqui utilizadas são traduzidas por mim, sem menções adiante.

particular e única, não havendo limitações para diferenças possíveis. Ainda que este artigo se dê com base neste pressuposto, devemos reconhecer que a gestação é encarada, em grande parte, pelo que chamamos de mulheres. Assim sendo, usamos este termo para seguir o exposto pelas autoras que citamos acima, bem como para indicar que esta experiência é vivida majoritariamente por mulheres. São elas que ao longo da história da humanidade se encarregaram do processo de reprodução da espécie². Do mesmo modo que não pretendemos aqui excluir as subjetividades possíveis de vivenciarem tal experiência, faz-se necessário manifestar e dar voz àquelas que assumiram e assumem esta tarefa, bem como os encargos e opressões que disso advieram e advêm. Nas palavras de Young: “eu busco deixar as mulheres falarem em suas próprias vozes” (Young, 2005, p. 46). Portanto, não teríamos condições de dar o enfoque necessário nestas páginas às outras subjetividades capazes de gestar, ainda que deixemos aberta essa possibilidade por haver pontos de contato entre tais experiências. Assim como nem todas as experiências dos corpos gestantes de mulheres são coesas, havendo uma gama enorme de possibilidades, entendemos que um corpo gestante transsexual pode se identificar com alguns dos aspectos aqui levantados.

Vínculo maternal; fetal

Para analisarmos a fenomenologia do corpo gestante, utilizaremos como base a obra³ de Jane Lymer. Trabalharemos com sua tese de doutorado *A Fenomenologia do Vínculo Maternal-Fetal*⁴ (2010) e seu livro *A Fenomenologia da Gravidez* (2018). Ainda que ambas possuam um conteúdo próximo, há algumas diferenças importantes⁵, sendo a mais considerável a desassociação entre gestação e maternidade feita apenas no livro. É nosso entendimento que, em sua tese, Lymer ainda não estabelecia uma separação conceitual entre corpo gestante e

² A primeira gestação de um homem transexual que se tem notícias é de 2008. Cf.: BOURSEUL e LAUFER, 2016.

³ Note-se que a obra de Jane Lymer é escrita na língua inglesa, sendo todas as traduções feitas por mim, sem menções adiante.

⁴ A autora muda a pontuação da relação mulher e feto em seu livro. Em sua tese de doutorado, Lymer escreve maternal-fetal ou mulher-fetal, enquanto no livro, a autora escreve maternal;fetal ou mulher;fetal. Seguiremos a grafia que entendemos atualizada pela autora, ou seja, maternal; fetal ao longo deste artigo.

⁵ Outra diferença notável é que Lymer trabalha com o conceito de carne, de Merleau-Ponty, apenas em seu livro. Cf.: LYMER, 2010, p. 26, nota de rodapé 6.

corpo materno, usando ambos os termos muitas vezes como intercambiáveis. É somente oito anos mais tarde, com a publicação de seu livro, que vemos um posicionamento explícito da autora nesse sentido. Isto significa que muitas vezes também usaremos os termos como sinônimos, ainda que seja nosso posicionamento a diferenciação entre ambos.

Tendo em vista o vínculo⁶ que Lymer afirma existir entre corpo gestante e feto, é necessário que se entenda a diferenciação proposta pela autora. Assim, segundo ela, o termo “gravidez” é utilizado para designar o estado da mulher⁷ que concebeu. Em outras palavras, assim que uma mulher se depara com um resultado positivo de teste de gravidez, ela estaria no estado de gravidez. Este termo é usado para que haja uma alternativa ao modo de pensar e ver a gestação como uma ontologia corporificada dissociada das metáforas da maternidade e personalidade fetal que permeiam os entendimentos sociais e filosóficos atuais da gestação. Ou seja, sua proposta é que a mulher possa se engajar afetivamente e corporalmente com o feto, para além de ser apenas um ambiente maternal de cuidado e nutrição. Assim, o termo gestação é usado para descrever o modo com uma mulher intencionalmente pode vir a se engajar com seu estado de gravidez e com o feto, no desenvolvimento de uma identidade maternal, ou apenas um engajamento nos estágios finais da gestação, fenomenologicamente. Logo, apenas as mulheres que criam um vínculo, as que gestam, poderão ser eticamente vinculadas a um processo gestacional. Isto deixa aberta a possibilidade tanto para mulheres que desde o primeiro momento optam⁸ por não seguir a gravidez, quanto aquelas que podem estar no estado de gravidez e se desengajar de sua condição, tanto por negação quanto por dissociação. Além disso, o termo maternal é evitado, uma vez que uma mulher no estado de gravidez não necessariamente irá se tornar uma mãe. Os termos mãe, bebê e criança também são evitados, enquanto trata-se do estado de gravidez.

⁶ Lymer diferencia vínculo de ligação. Segundo ela, vínculo é o que ocorre durante a gestação, enquanto a ligação (entre infante e mulher/mãe) é um fenômeno do pós-parto.

⁷ Entendemos a escolha pelo uso do termo “mulher”, mas devemos marcar que isto não se dá sem implicações sociais e filosóficas.

⁸ Neste caso, estaríamos tratando de lugares em que o aborto é legalizado. Como se sabe, esta prática apenas é permitida no Brasil em casos de estupro, risco à vida da gestante ou anencefalia fetal. É certo que há a prática clandestina, sendo as pessoas com menor renda as mais prejudicadas, mas isto não se dá sem consequências sociais e pessoais.

Para sua análise, uma mulher não é uma mãe e um feto não é um bebê até o nascimento com vida — o termo mãe pode nunca vir a ser aplicado, como nos casos de barriga de aluguel ou na entrega voluntária para adoção. É certo que uma mulher que escolhe sua gestação pode reconhecer-se no estado maternal enquanto está gestando, mas tratar a análise nesses termos coloca um peso excessivo naquelas que desejam terminar sua gravidez. Assim, uma mulher é apenas uma mulher até que ela intencionalmente — mentalmente ou no sentido incorporado de performatividade — tome a maternidade como uma identidade para si e o feto como seu filho/a; o que também pode se dar no processo gestacional ou após o nascimento. Portanto, Lymer distingue o estado de gravidez (que pode ser tanto gestado ou gestacional) e a gestação. Dissociar a identidade maternal do corpo maternal, ou antes, do corpo gestante, também significa que a maternidade possa ser exercida por outros corpos, de modo que Lymer também visa o debate acerca do conceito de gênero, a partir de Simone de Beauvoir, Judith Butler e outras. É pela influência, também, dos debates feministas que ela distingue a inter-relação entre gravidez enquanto ontologia e maternidade como metáfora ou identidade.

Como dissemos, todo esse preâmbulo é válido para o livro de Lymer, mas entendemos fazer jus à sua obra considerar esta aplicação também para sua tese, ainda que os termos possam se dar de modo menos exato. Desta maneira, Lymer afirma que o objetivo principal de sua tese (de doutorado) é desenvolver uma teoria do vínculo maternal;fetal que possa ser empregado no entendimento de como na gestação uma mãe e um feto se inter-relacionam. Com isto, pretende demonstrar não apenas a existência de tal relação e sua importância, mas dispor os passos e estágios que a envolvem, tanto da perspectiva da maternidade quanto do desenvolvimento fetal. Nos concentraremos aqui no seu estudo do corpo gestante. Lymer explicitamente se baseia na filosofia de Merleau-Ponty e seu resultado é a teoria do vínculo maternal;fetal que se dá no contexto do que ela atribui à Merleau-Ponty de acoplamento⁹ esquemático do corpo. Seu segundo objetivo é aplicar este entendimento do vínculo maternal;fetal à crítica feminista no que se refere às políticas e práticas contemporâneas que negam a subjetividade maternal no processo de vínculo (o que não abordaremos aqui). É interessante notar que a filosofia de Lymer não só impacta na subjetividade gestante, mas também no desenvolvimento fetal, se considerarmos correta sua análise. Isto quer dizer que,

⁹ Lymer usa o termo muitas vezes no original, em francês, *accouplement*.

mesmo numa sociedade em que a figura feminina é desvalorizada, a desconsideração de tal vínculo é prejudicial também ao feto que, em tese, essa mesma sociedade se diz em defesa de seus direitos.

Lymer analisa na parte primeira de sua tese a filosofia de Merleau-Ponty, que servirá de base para sua proposição, majoritariamente por meio da obra *Fenomenologia da Percepção* (2018). Retomaremos apenas alguns pontos específicos.

Segundo Lymer, a fenomenologia é o estudo do fenômeno como experienciado e um de seus objetivos é atingir descrições precisas de como indivíduos experienciam o mundo. Assim, apenas posso me experienciar, enquanto subjetividade, através de uma vida situada e encarnada. Há um entrelaçamento entre sujeito e mundo, e este sujeito se engaja no mundo por seu corpo próprio. Nas palavras de Lymer: “é através da percepção que posso entender a natureza da subjetividade incorporada como tendo uma estrutura dialética. Em essência, Merleau-Ponty propõe que a subjetividade emerge através e é mediada pelo corpo num engajamento dialético com o próprio corpo e o mundo” (Lymer, 2010, p. 40). O corpo que se move, se engaja perceptivelmente com o mundo, e é a natureza de nossas percepções que nos revela tanto o mundo quanto nós mesmos. De acordo com ela, a capacidade de movimento é o componente mais fundacional na filosofia de Merleau-Ponty para o senso que temos de nós mesmos. Logo, como as habilidades corporais são experienciadas não podem ser separadas da intencionalidade. O modo como o corpo próprio pode ser observado é distinto de outros objetos que estão no mundo. Antes, é o meio pelo qual a observação externa do mundo é possível. Este corpo se torna menos passível de ser objetificado à medida que é percorrido pelo olhar e se chega próximo aos olhos. Assim, a cabeça se torna fenomenologicamente o local de onde se percebe, pois não aparece ao sujeito como objeto. Ainda que outras partes corporais possam aparecer como objeto, como os pés, ainda é este corpo — já que o corpo não é um conjunto de *partes extra partes* — e não pode ser distanciado como outros objetos o seriam.

O corpo próprio tem a capacidade de reversibilidade ao se experienciar como sujeito e objeto, como no caso das mãos que se tocam. A estrutura dialética também abarca o aspecto da mudança de perspectiva da percepção corporal enquanto interno e externo. Segundo Lymer

(Lymer, 2010, p. 39), esta dialética não é aquela que realiza uma síntese no sentido hegeliano¹⁰; antes, descreve a maneira pela qual examina e descreve interdependências, relações como simultâneas e divergentes, entrelaçamento em progresso. Portanto, quando uma mão toca a outra, revela-se a capacidade do corpo de ocupar a posição de objeto percebido e sujeito da percepção, numa relação dialética de reversibilidade. Não são nunca distinguíveis, mas também não são nunca idênticos, já que tocar e ser tocado não pode coincidir nunca. Quando se passa do tocar para o tocado, há um ponto de incerteza, um borrão, uma mistura, uma combinação; e essa incerteza sobre onde termina o tocado e onde começa o tocante é um fenômeno que muitas mulheres experienciam durante a gestação. Nas palavras da autora: “uma descrição de como o corpo vivido que se move da mulher gestante se engaja dialeticamente com o feto dentro de seu útero é um processo vinculado incorporado de desenvolvimento” (Lymer, 2010, p. 40).

Na fenomenologia da gravidez, a dialética pende mais para a objetificação, para o outro, porque ainda que a barriga que cresça seja o próprio corpo gestante, ela se move conforme a

¹⁰ Importante notar que a dialética hegeliana é muito mais próxima da dialética merleau-pontiana do que aristotélica, no que diz respeito às estruturas básicas de tese, antítese e síntese. Há um constante vir a ser na dialética hegeliana, num processo que nunca se completa. Mas, também há divergências, conforme nos explica Paula Martins: “O desdobramento das diferenciações entre ser e nada, visível e invisível, está em devir permanente e um dos deveres da tarefa pós-fenomenológica de Merleau-Ponty será acompanhar tal processo na dinâmica mesma de suas não-coincidências e reconciliações. Em Sartre, como vimos, a oposição previamente estabelecida ao ser induzia o suicídio do para si: levando a negação para além do ser como subjetividade absoluta, Sartre identificava os opostos e inviabilizava qualquer trâmite genuinamente dialético entre ser e nada. *Problema semelhante é detectado no próprio Hegel*, que também recorre à imagem ambivalente de um nada que se sacrifica para que o ser seja – e de um ser que, do alto de sua primazia absoluta, ‘tolera’ esse reconhecimento da parte do nada (Merleau-Ponty, 1984, p. 94-95). É preciso prevenir-se, enfim, contra a armadilha de transformar a dialética num ‘princípio explicativo’, isto é, converter seu movimento concreto em ‘significação’, embalsamando-o sob ‘uma lei e um quadro exterior ao conteúdo’ (Merleau-Ponty, 1984, p. 216). Segue-se que quando Merleau-Ponty fala de uma indivisão entre ser e nada, não está decerto se referindo a alguma ‘vaga mistura’ dos dois termos, mas tampouco quer aludir a uma ‘síntese dialética superior’: entendida como ‘supressão absoluta de si mesma por si mesma’, a operação sintética correria o risco de recair na abstração positiva, aniquilando-se num mero quadro exterior ao conteúdo. Acrescente-se que a síntese dialética mostra-se estranha ao próprio movimento da vida e da história, que conhecem apenas superações parciais – com seus déficits e ambiguidades –, mas jamais a ‘superação de todos os aspectos que simultaneamente conserva tudo o que as fases precedentes adquiriram’ (Merleau-Ponty, 1984, p. 96). Entre os inúmeros desafios de uma autêntica ontologia está, pois, o de trilhar o caminho da boa dialética, o qual, desdobrando-se aquém da clivagem reflexiva ‘em si versus para si’, diferencia e integra não apenas dois mas múltiplos sentidos, precisamente porque se inscreve numa ‘totalidade de horizonte que não é síntese’ (Merleau-Ponty, 1984, p. 197), que é *pregnância do nada no ser*, *Urstiftung* e não simples subsunção (Merleau-Ponty, 1984, p. 195). Tal totalidade ‘abunda no mundo sensível sob a condição de que este seja despojado de tudo o que as ontologias lhe acrescentaram’ (Merleau-Ponty, 1984, p. 93)” (Martins, 2010, p. 478, grifos nossos). Para mais detalhes sobre essa discussão, Cf. SILVA, 2015.

vontade do outro — que não é um completo outro. Ainda que esta barriga seja este corpo gestante e seus movimentos se deem a partir da vontade de um outro, não é possível objetificá-la e movê-la como a outros objetos, é sujeito e objeto ao mesmo tempo. “É um ponto retido de coincidência de tocar e ser tocado; do sujeito e objeto em estreita conexão” (Lymer, 2010, p. 43). Assim, o que antes era possível de se objetificar no corpo, como pés e pernas, somem do campo de visão do corpo gestante em estágios avançados da gravidez. A capacidade de objetificação desse corpo agora concentra-se nos braços e mãos. Esta dialética muda no corpo gestante uma vez que o que antes era possível objetificar era parte da própria subjetividade, enquanto na gravidez trata-se de um outro (ainda que não inteiramente outro). A mudança na relação dialética também altera em seu segundo aspecto, a saber, seu foco passa a ser predominantemente interno. Ainda que com o crescimento da barriga na gravidez ela possa ser vista externamente, sua percepção passa a se dar em seu aspecto interno. Quando este sujeito gestante percebe sua barriga, é levada a uma imagem interna — ainda que obscura — do que está dentro, consigo. Assim, o nível de internalização desse sujeito parece se dar mais na área de seu tronco que de seus ombros. Logo, a experiência dialética gestante é uma de subjetividade expandida — e não cindida —, porque sua dialética interna também se dá na região do tronco, para além da cabeça e, ao mesmo tempo, em conjunção com a confusão dialética entre sujeito e objeto.

O maravilhamento com o nascimento do feto, se deve ao fato da experiência corporal ser altamente dialética e reversível, uma experiência obscura de alteridade fundida neste corpo gestante, do que uma representação sólida de um outro, de acordo com Lymer. Tal experiência dialética, que possui um fundo obscuro de alteridade, é um dos aspectos do vínculo maternal;fetal que, muitas vezes, pode ser de difícil assimilação por muitas mulheres¹¹. Isto nos revela que a negociação entre corpo gestante e feto varia de acordo com o contexto do sujeito gestante, ou em termos fenomenológicos, de sua situação, podendo se dar em termos de sujeito/objeto, ao invés de eu/outro. Lymer diz: “Essas experiências distintas serão expressões do modo como o vínculo maternal;fetal foi manifesto como uma negociação dialética, não entre

¹¹ Lymer exemplifica essas diferentes formas de encarar uma situação vivida de modos únicos, por meio da literatura de Slavenka Draukulic, jornalista croata que entrevista mulheres que foram vítimas de estupro sistemáticos. No livro *O romance sobre os Bálcãs*, a autora descreve as gestações subsequentes em termos de batalhas, experiências de guerra e invasão (Lymer, 2010, p. 45).

eu e outro, mas entre a harmonia entre sujeito/objeto dentro do contexto do sujeito maternal” (Lymer, 2010, p. 45). Assim, o corpo pode ser experienciado em diversas ocasiões como sujeito e objeto, enquanto interno ou externo, a depender da relação dialética situada de reversibilidade, oferecendo sensações duplas para o sujeito. Segundo leitura de Lymer de Merleau-Ponty, este é o aspecto que o corpo vivido se estrutura ao redor para formar o sentido mais básico de autoexperiência.

Na sequência, Lymer analisa em que consiste o esquema corporal para Merleau-Ponty, já que o movimento é primário e sem ele não há perspectiva situada na qual se pode interagir com o mundo. Ou seja, sem movimento não há mundo, percepção ou subjetividade, segundo a autora. Lymer também analisa o esquema corporal, pois é através dos movimentos do esquema corporal maternal que o feto começa a adquirir seus primeiros hábitos motores, que finalmente serão o seu desenvolvimento esquemático, logo, sua experiência consciente. Isso servirá tanto para explicar como um feto começa a se mover, quanto para explicar as fundações de suas capacidades autorreflexivas posteriores, assunto que não abordaremos aqui em pormenores. Para explicar este conceito, Lymer se volta para a intencionalidade operante e de ato. Resumidamente, intencionalidade operante é o *modus operandi* do esquema corporal pré-reflexivo nos movimentos habituais, enquanto intencionalidade de ato é o domínio do mundo abstrato do fenômeno mental e da temporalidade. Ainda, a intencionalidade operante forma o substrato no qual a intencionalidade de ato depende que, por sua vez, possibilita o arco intencional. Segundo Lymer, o arco intencional para Merleau-Ponty refere-se à interconexão entre a ação habitual ou corporal, afeto e percepção e como esses nos situam no mundo. O conceito de arco intencional define o alcance e a profundidade temporal da esfera disponível de ação. Em outras palavras, o arco intencional seria como intencionalidade operante e de ato se juntam de maneira tal a unificar os sentidos de inteligência, sensibilidade e motilidade de forma a situar uma variedade de possíveis e potenciais esferas de ação, pensamento e desejo.

Lymer afirma, então, que o arco intencional de um sujeito se dá no encontro com o mundo, no modo em que o sujeito encara determinada situação, enquanto um “eu posso”¹² ou

¹² Como o esquema corporal é um aspecto intrínseco da situação e engajamento no mundo de um sujeito — não tem um corpo com o qual age, antes é no engajamento situado que eu se constitui como um sujeito corporal — por isso Merleau-Ponty passa do “eu penso” de Descartes para o “eu posso” na sua concepção de subjetividade.

“eu não posso” corporal. O nome genérico para essa estrutura corporal genérica pré-reflexiva que exibe uma intencionalidade operante é o esquema corporal. Este esquema corporal é normalmente descrito como a maneira pela qual há movimento, efetivo e eficiente, no mundo, ao mesmo tempo em que não reflete conscientemente sobre a ação que está performando. Lymer defende que durante a gravidez há um outro esquema corporal, uma constante negociação entre corpo gestante e feto, como numa dança coreografada. Ainda que o feto seja parte do corpo gestante, uma habilidade é considerada adquirida quando ela permeia o sujeito e seu funcionamento esquemático corporal. Isto quer dizer que, enquanto há o pensamento consciente sobre a tarefa a ser realizada, ela não é uma habilidade performada de modo integrado. A autora nos dá o exemplo de músicos, atletas ou a direção de um veículo, que ao atingirem a incorporação da tarefa no esquema corporal, realizam a ação mediante um conhecimento corporal, sem refletir conscientemente sobre tal ação.

Enfim, antes de iniciar sua análise da fenomenologia do vínculo maternal;fetal, Lymer se dedica ao estudo da intersubjetividade. É aqui que a autora se vale do conceito de acoplamento de Merleau-Ponty. Partindo do pressuposto que a subjetividade não é um mundo interno privado independente do mundo externo, mas antes constituída perceptivelmente por meio do engajamento intencional incorporado, pode-se concluir que o sujeito se faz no mundo. Assim, o sujeito se dirige intencionalmente para um mundo constituído por outros, enredado num mundo intersubjetivo. Novas experiências e, particularmente, o modo como um sujeito pode ser afetado intercorporalmente por outros, pode mudar e alterar os modos habituais de estar no mundo. Portanto, segundo leitura de Lymer do filósofo francês, a capacidade de perceber a presença de outros mediante o corpo existe de modo a formar uma ligação com a pessoa percebida, numa maneira que é mutuamente comunicativa e, portanto, facilitadora da subjetividade individual. Segundo a teoria do acoplamento de Merleau-Ponty, Lymer pode dar conta de como é possível entrar num vínculo emocional relacional com outros, por meio de um processo de reciprocidade incorporada. A relação com outros é sentida e experienciada diferente de objetos que podem ser construídos intersubjetivamente. Como Lymer aposta num engajamento afetivo entre corpo gestante e feto, parte de sua análise se volta para as emoções. Segundo ela, emoção para Merleau-Ponty é afeto que foi concentrado ou estruturado num comportamento particular, embora não haja abertamente uma distinção entre emoção e afeto para o filósofo francês. O ponto é que estabelecer-se-ia uma relação sincrética que tornaria o

sujeito incorporado sempre, e necessariamente, ambíguo, aberto, intersubjetivamente situado e intercorporalmente negociado. Lymer sugere que a sociabilidade sincrética é onde o corpo exteroceptivo (o corpo como vejo) e o corpo interoceptivo (o corpo como sinto) e o outro, aparecem juntos.

O estado de gravidez, por sua vez, para Lymer, significa estar mutual e intencionalmente engajada corporalmente com um outro que simultaneamente ainda é parte do sujeito gestante; ao longo do processo gestacional, um outro corpo e consciência é forjado através e dentro da mudança afetiva do esquema corporal de um outro, o corpo maternal. Na relação mundo-criança-outros, este mundo começaria no útero, segundo Lymer. Neste único ponto distancia-se de Merleau-Ponty, pois, para ele, o esquema corporal do recém-nascido dar-se-ia após o parto, enquanto Lymer sustenta que o estágio de desenvolvimento começa no útero e o processo de coesão de uma subjetividade enquanto contato com a alteridade seria primeiramente com este corpo gestante, não com um outro exterior. Para ela, o esquema corporal primitivo (consciência pré-reflexiva e percepção, ainda que imatura) começa no útero do corpo gestante. Segundo ela, Merleau-Ponty ignora o papel que o feto tem nos estágios iniciais do desenvolvimento da criança como o que pode promover algum senso de direcionamento. Assim, para Merleau-Ponty, de acordo com Lymer, a vida se inicia após o nascimento em coesão com outros sujeitos. O sincretismo da infância que Merleau-Ponty descreve permanece experiencialmente com o sujeito ao longo da vida, propiciando a base para a comunicação intersubjetiva como uma capacidade inata (o que seria descrito como o acoplamento). Logo, caso esta se dê com o corpo gestante ou com um outro qualquer externo, as consequências seriam distintas— é o que Lymer busca demonstrar.

Segundo Lymer, ao passo que Merleau-Ponty não reconhece o papel que o feto tem no processo de diferenciação do sujeito, este se daria de forma caótica e desestruturada, não oferecendo informações significativas para a criança. Assim, a questão que se coloca seria de como esta criança passaria de um estágio embaçado para um de reconhecer uma alteridade, para que possa reconhecer a si próprio. Ou seja, se a criança começa num mundo indiferenciado, a imagem especular de si é suficiente para introduzir a diferenciação? Lymer sustenta que não. Segundo ela: “ao pular tanto o emocional quanto a contribuição tátil maternal para a diferenciação necessária para uma explicação do desenvolvimento da subjetividade dentro da vida sincrética infantil, Merleau-Ponty fica com uma noção dualista de natureza

harmonizada versus alienação espectral” (Lymer, 2010, p. 136-137). A resolução da autora para esta questão, dentro da própria filosofia de Merleau-Ponty, encontra-se na capacidade de reversibilidade do corpo próprio.

Descrição fenomenológica

Finalmente, podemos nos debruçar em sua análise da fenomenologia do vínculo maternal;fetal. Retomamos alguns conceitos merleau-pontianos por meio de Lymer, pois é a partir daí que ela poderá fundamentar o debate que estabelece com Iris Young. Young escreve o ensaio *Gravidez Incorporada: Subjetividade e Alienação*, publicado pela primeira vez em 1983, presente em *Sobre a Experiência do Corpo Feminino: Jogando como uma Garota e Outros Ensaio* (2005). Lymer parte da afirmação de Young que “O sujeito gestante, sugiro, é descentrado, dividido ou duplicado de diversos modos” (Young, 2005, p. 46). A posição de Lymer é que a filosofia de Merleau-Ponty pode sustentar o sujeito gestante a partir do seu conceito de corpo próprio. Segundo ela, Young não faz jus ao trabalho de Merleau-Ponty e ao seu potencial de aplicação ao fenômeno da gestação em particular. Ainda, argumenta que Young não considerou que para descrever a gestação como divisão, é preciso perguntar o que é dividido e, então, o próprio argumento dela pressuporia o que procura refutar, a unidade da subjetividade. Lymer afirma que a leitura de Young de um sujeito corporal unificado, a levaria a criticar Merleau-Ponty por perpetuar a normalização de um eu masculino unificado que negaria a subjetividade maternal. Esta subjetividade unificada masculina como normativa serviria para a negação da relação intersubjetiva primeira através da qual um sujeito emerge, o que embasa a sessão II do texto de Young, havendo concordância neste ponto entre as autoras. O intuito da sua segunda sessão é situar o discurso que um novo modo de compreender o vínculo maternal;fetal desafia. Ainda que sua análise de Young se faça quase três décadas depois, não há um cenário de mudança positiva acerca do reconhecimento maternal dentro das profissões médicas e legais. Houve, contudo, declínio. A subjetividade maternal contemporânea tem sido negada mediante representações culturais que constroem o feto como um sujeito masculino unificado que se desenvolve dentro do útero “dele” — o que Lymer, mais tarde, tratará pela relação de hospitalidade: o corpo gestante como hospedeiro para um hóspede, o feto.

Assim, para Lymer, as mudanças na experiência subjetiva não se dão na via da divisão ou da falta, como em Young, mas como uma fusão afetiva por meio do esquema corporal, um processo de união que Merleau-Ponty descreveria como acoplamento. A experiência subjetiva da gravidez como uma de divisão maternal sugere erroneamente uma divisão ou fratura em algo que já é presente e unificado. Deste modo, Lymer descreve a experiência da gestação em termos de emergência de um(a) ou um outro/a por meio de um processo que requer uma extensão da subjetividade maternal em novos domínios experienciais e numa nova existência. Esta emergência se dá pela reciprocidade, diferenciação e cultivação; onde as fronteiras entre corpo gestante e outro são dentro de si, fluidas e obscuras, e assim ficarão. O que a leva para dentro desse compromisso é o laço afetivo que se forma no processo físico de encapsulação e sincronização do sistema corporal, todos conceitos derivados de Merleau-Ponty. Em resumo, para Lymer, a subjetividade maternal (aqui ainda fala em termos de subjetividade maternal, o que alterará em seu livro) é experienciada durante a gestação como um processo de extensão da subjetividade imposta e facilitada pelas restrições do funcionamento do esquema corporal que a fisicalidade da gestação requer (ao invés de ser dividida); ao se estender, estender seu arco intencional, a subjetividade forjaria não apenas um novo ser para o sujeito maternal, mas começaria, mediante essa negociação incorporada a formação dos movimentos fetais que formarão as bases do esquema corporal fetal. Portanto, a gravidez é um processo de incorporação dentro do próprio esquema corporal, a vida dentro desse sujeito. Entender a gestação assim significa que a subjetividade maternal é essencial para o desenvolvimento fetal e não pode ser abstraída desse processo.

Lymer também retoma Simone de Beauvoir, pois segundo ela, o sujeito feminino gestante seria um exemplo de divisão radical. É o entendimento de Lymer que pelo fato de Beauvoir ser existencialista, a subjetividade deveria ser unificada, sólida, um todo para a qual a gestação representaria uma descentralidade dessa unidade. A questão para Beauvoir seria a ansiedade existencial que se relaciona com a perda da autonomia. Três décadas mais tarde, Kristeva e Young concordaram que, fenomenologicamente, o corpo maternal constituiria uma subjetividade dividida. Segundo Lymer, Young e Kristeva se apoiavam em teorias que postulavam que a noção de subjetividade nunca poderia ser estável e autônoma. Usariam portanto a fenomenologia da gestação como possibilidade da subjetividade ser dividida dentro da experiência humana. Assim, argumentavam que a experiência gestante representava uma

questão e um desafio à noção do eu como sempre unificado; este eu unificado, patologizaria, minaria e invalidaria as experiências das mulheres. Lymer afirma que ao situar a experiência gestante como dividida, Young insere-a na mesma manifestação de subjetividade maternal que tenta evitar.

Passemos aos pontos levantados especificamente por Lymer em relação à análise da fenomenologia do corpo gestante feita por Young. O entendimento de que o arco intencional constituiria o senso de “eu” como um sujeito unificado estaria correto, porém tal unificação não é o resultado de um eu unificado no sentido cartesiano, é antes a soma do funcionamento do esquema corporal, o qual é embutido e desenvolvido através e dentro de uma situação específica e particular. Logo, unificação e arco intencional são particulares. Esse senso de unificação não emerge de um centro estável, mas das conquistas intencionais de um sujeito. De modo que, na gestação, o senso de “eu” é desafiado porque o esquema corporal não funciona na sua estrutura habitual, tem de haver uma negociação constante do novo espaço. Se este sujeito gestante não pode se mover no mundo com os padrões de movimentos anteriores, seu sentido de agência¹³ é limitado. Isso não significa que sua subjetividade está dividida, tampouco implica numa falta de autounificação. Para Lymer, na gestação, esse sujeito gestante deve dar um passo atrás e se voltar para práticas esquemáticas corporais mais confiáveis ou alcançáveis, com vistas a preservar e solidificar seu senso de unificação, como se poupasse a si mesmo ao voltar para movimentos habituais mais naturais que preservaria. Em outras palavras, o que Lymer propõe é muito próximo da mudança de estrutura¹⁴, ou assimilação do esquema corporal, que podemos observar na filosofia de Merleau-Ponty.

Ainda, segundo Lymer, a subjetividade para Merleau-Ponty é um projeto e não um objeto. O que significa que a prioridade é a emergência e não o produto final. Assim, um “eu” não é algo que é constituído ou que emerge na presença de certas condições; a experiência da subjetividade como unificada não é constituída *através* do arco intencional, ela é o arco intencional em funcionamento concordante. Logo, qualquer perda do sentido de “eu” que o corpo gestante possa vir a experienciar não é relevante para a unificação, mas para como essa

¹³ Utilizamos o termo “agência” neste artigo no sentido corrente da capacidade de agir de um sujeito, e não no sentido do conceito deleuziano.

¹⁴ Acerca do conceito de estrutura em Merleau-Ponty, Cf.: MOURA, 2021.

unificação está funcionando em termos de intencionalidade ou no seu sentido de “eu posso”. Portanto, a gestação é um momento de desenvolvimento: de habilidades, vínculos e laços, por meio do aprendizado de negociação e elaboração de novos movimentos habituais e práticas que incorporam um outro. Enquanto essas novas habituações mudarão em algum sentido o senso de “eu”, a metáfora que parece mais adequada é a de uma argila sendo moldada em novas formas que serve a propósitos diferentes, antes de uma divisão em dois. De modo que a gravidez pode ser lida então, não como falta ou divisão da subjetividade, mas como um desafio de estender o comportamento corporal em terrenos antes desconhecidos.

A incorporação de objetos no arco intencional ou no processo do esquema corporal é em muitos aspectos um processo de laço afetivo com alguma outra coisa. Durante a gestação e com outras coisas vividas com as quais se é emocionalmente vinculado, o processo não é unidirecional como com objetos inertes, mas bidirecional. Logo, no caso do vínculo maternal;fetal, assim como com outra criatura viva, o processo de incorporação esquemática requer uma negociação contínua. Segundo Lymer, a reflexão nunca pode ser equivalente à experiência vivida do esquema corporal; eu nunca me apreendo por inteiro — logo, há uma ambiguidade em relação ao ser e em relação ao outro, não há um solo estável. Antes, o solo é fluido, dinâmico e uma subjetividade particular incorporada pode ser *experienciada* como unificada, mais do que uma coisa unificada fraturada ou dividida. Assim, a identificação que Young faz com o trabalho de Lacan, Derrida e Kristeva que postulam o ser como “subjetividade contraditória que se move” não é em desacordo com a filosofia de Merleau-Ponty, como ela sugere.

A fenomenologia da gestação é aquela em que o processo de gestação é interpretado e representado como aquele de acomodação, cultivo e negociação maternal. Lymer, então, descreve sua própria gestação. As mudanças em seu corpo não lhe parecem passivas. Mesmo no primeiro trimestre, especialmente após ter se descoberto grávida, começa a examinar seu corpo com mais frequência, e rapidamente se torna mais consciente corporalmente. Fenomenologicamente, passa muito mais tempo autofocada internamente do que passava antes. Como Young identifica, segundo leitura de Lymer, mulheres gestantes são olhadas com aprovação porque estão no processo de encenar o estereótipo feminino e materno — estão

cumprindo seu dever de reproduzir¹⁵. Ela segue: sua dialética subjetiva corporal apresenta mudanças (nas relações sujeito/objeto e interno/externo): ainda que a barriga seja dela, ela é casa para outro, então ela também não é dela. Assim, sua barriga é sujeito e objeto simultaneamente, mas não como antes porque a subjetividade a que agora se refere não é sua. Sua barriga se torna um ponto de co-incidência de tocar e ser tocada; de sujeito e objeto em conexão próxima. Sua dialética também muda para interna porque apesar da cabeça ser o local por onde ainda se situa, é difícil perceber sua barriga em seu aspecto externo como anteriormente. Sua capacidade para objetificar seu corpo passa a ser apenas seus braços e mãos quando a barriga cresce. Seu balanço interno/externo muda; a maneira como habitualmente se conhece muda para predominante interna e subjetivamente focada. Ainda que possa ver sua barriga, é levada à uma imagem interna, obscura, do que está dentro de si, consigo.

“Esse processo é o meu corpo e, no entanto, eu não sinto nenhum domínio, nenhum senso de agência” (Lymer, 2010, p. 193). Isto, por sua vez, pode corroborar a sensação de repulsa e horror que muitas mulheres sentem nessas experiências de mudança. “Mas, essas mudanças, cada uma por si só, na verdade não são tão estranhas” (Ibid., p. 193). É verdade que seu corpo passa constantemente por mudanças sem que experencie o mesmo sentimento de ameaça à sua agência ou subjetividade. Isto porque, normalmente, não se atribui mudanças corporais relevantes à presença de um outro (exceto na doença que pode ser ocasionada por uma bactéria ou vírus). Nos estágios iniciais da gestação, este corpo deve estar preparado para algo que, no limite, não foi preparado. Então, se há algum mal-estar (como enjoo, por exemplo), isso deve ser lido como “normal” — quando, no estado de não gravidez, isso seria uma “anormalidade”.

Ao longo desses meses, eu passei meus dias de trabalho com minha subjetividade esticada ao limite. Eu tive que aprender e adquirir novos modos de alcançar quase tudo e isso foi um trabalho difícil. Eu aprendi a oscilar minha atenção entre meu trabalho e minha barriga. Mas eu ainda era eu e, embora minha atenção estivesse certamente dividida, eu não sentia que “Eu” estava dividida (Lymer, 2010, p. 195).

¹⁵ Cf. FEDERICI, 2017.

Enquanto para Young o advento do movimento fetal amplifica a experiência da subjetividade dividida, “uma subjetividade corporal que é descentrada, eu num modo de não ser eu mesma” (Young, 2005, p. 49), para Lymer, a experiência é de uma de manifestação física da alteridade dentro de si, uma que já estava sendo negociada. Ou seja, já havia atribuído intencionalidade para as mudanças que estavam ocorrendo em seu corpo com este outro dentro. Assim, os movimentos vieram como a manifestação dessa intencionalidade estrangeira.

Então, através da experiência incorporada e coincidente com a minha negociação e reconhecimento de minha própria alteridade, veio o reconhecimento da alteridade de um outro ser como incorporado dentro de mim. Eu estou experienciando o outro dentro de mim mesma, e eu não me sinto dividida, embora eu possa entender como dentro de discursos do individualismo alguém pode experimentar essas sensações como divisão. Mas isto requereria, eu penso, um compromisso com a crença de ser inteiro em primeiro lugar. Eu precisaria ter sentido que havia algum eu “nuclear” ou “essencial” para ser dividido (Lymer, 2010, p.196-197).

Ao adentrar os últimos dois trimestres de gestação, há uma continuidade no processo de reconstrução de sua própria subjetividade. Entretanto, este processo inclui — por necessidade — um outro, porque este outro é parte da própria corporificação do sujeito gestante que forma a base do que se chama de “eu”. Os movimentos fetais se tornam parte de sua *ipseidade*¹⁶, um aspecto de seu esquema corporal e sobre o qual sua subjetividade é agora baseada. “Conforme minha gravidez progride, eu e meu filho nos tornamos unidos e nos movemos pelos processos de desenvolvimento como numa lenta dança coreografada” (Lymer, 2010, p. 197). Conforme narra Young, não há um senso firme onde o corpo termina e o mundo começa; e isso cresce na medida em que a perturbação da *ipseidade* rompe as fronteiras do eu e não-eu. Lymer traz Birnholz *et al.* (1978) para dizer que alguns movimentos fetais parecem ser responsivos ao simples estímulo de pressão, como a pressão aplicada no abdômen materno. Assim, a criança se ajusta ao corpo gestante.

Minha postura corporal, minha situação emocional e a maneira pela qual eu movo crio para a criança dentro de meu útero certas situações para serem

¹⁶ Segundo Lymer, *ipseidade* é o “tom básico” unificador da doação em primeira pessoa de toda experiência, é um sentido básico de ser que é desprovido de autoagência e auto-história.

negociadas corporal e afetivamente dentro de um espaço limitado com um conjunto cada vez mais limitado de movimentos disponíveis, e ele, através de sua presença, limita e restringe também meus movimentos, o que por sua vez, limita o dele. Juntos, então, padrões de movimento se formam, modos de responder se entrincheiram em novos hábitos — um “estilo” de estar em conjunto, de estar junto, surge, se desenvolve e cresce através desse decreto negociado. Um decreto que sugiro ser o nosso “estilo” de laço (Lymer, 2010, p. 199).

Portanto, a disrupção da subjetividade gestante não é uma divisão, mas uma expansão e extensão ao desconhecido e que pode ser experienciado, ao menos no início, como um desafio para o esquema corporal maternal, que requer certas negociações, bem como uma adaptação a uma nova situação.

Ontologia da gravidez

Conforme expusemos, é em seu livro *A Fenomenologia da Gravidez* (2018) que Jane Lymer aprofundará sua teoria, elaborando uma ontologia da gravidez através da ontologia da carne de Merleau-Ponty. Expusemos primeiramente sua tese de doutorado pois a autora traz ali fundamentos para que possamos entender melhor a proposta que faz em seu livro. Nas palavras de Lymer: “a carne que Merleau-Ponty fala é a carne da mulher gestante — uma mulher real que sustentou nosso desenvolvimento” (Lymer, 2018, p.112). A autora se utiliza da fenomenologia da carne de Merleau-Ponty de modo a identificar o corpo maternal como uma alteridade ontológica particular que abre o feto para a subjetividade. Em acordo com o pensamento de Lymer, é proposta desse artigo que o corpo gestante pode descrever a dialética proposta por Merleau-Ponty em *O Visível e o Invisível*. Para tanto, primeiro retomaremos brevemente o trabalho deste autor, com enfoque nesta obra, para, em seguida, abordar o livro de Lymer.

Vimos que o corpo é o modo pelo qual pode-se experienciar o mundo, é nosso ancoradouro nele. Ao mesmo tempo, o corpo é intencionalmente voltado para o mundo. O sujeito pode polarizar sua existência de acordo com seus projetos e situações vividas. A noção de intencionalidade é ligada a uma força centrífuga que é sempre experienciada por um sujeito, “trata-se de reconhecer a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo

que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir” (Merleau-Ponty, 2018, p. 15). Essa abertura que nunca cessa para o mundo é como o sujeito se engaja nele, e isto é, por sua vez, marcado pela temporalidade e espacialidade; mais, é o corpo que funda o espaço. A parcialidade e inesgotabilidade do mundo, ou da nossa relação com outros objetos, é devido ao tempo e espaço; o ser é ele mesmo temporalidade. A espessura temporal é restituída ao cogito cartesiano dado que ele se apreende enquanto é. “Existe certeza absoluta do mundo em geral, mas não de alguma coisa em particular. A consciência está distanciada do ser e do seu ser próprio e ao mesmo tempo unida a eles pela espessura do mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 399-400).

O corpo, no entanto, é uma coisa entre outras no mundo, por meio da qual o sujeito pode acessar o mundo; é pelo corpo que outros podem ser percebidos como outro também. Melhor dizendo: o corpo é um sensível dentre outros, no qual todos os outros estão envolvidos, um dimensional em si mesmo. “É que a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua viabilidade para ela, como de sua corporeidade para ele; não é um obstáculo entre ambos, mas o meio de se comunicarem” (Merleau-Ponty, 2014, p. 134). O corpo fenomenal, isto é, a existência em si mesma no seu movimento transcendente, ao invés de ser oposta ao corpo objetivo (conceitos da *Fenomenologia da Percepção*), se torna a carne n’*O Visível e o Invisível*, este sensível. É preciso notar que a carne não é apenas a mera junção do corpo fenomenal com o corpo objetivo; antes, carne nomeia um novo elemento que compreende o quiasma como uma nova estrutura dialógica temporal complexa e um princípio dinâmico de reversibilidade que é fundamentado na ambiguidade.

Ainda uma vez: a carne de que falamos não é a matéria. Consiste no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando coisas, de forma que, simultaneamente, *como* tangível, desce entre elas, *como* tangente, domina-as todas, extraíndo de si próprio essa relação, e mesmo essa dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa. [...] A carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma (Merleau-Ponty, 2014, p. 143-144).

O esforço da radicalização em seu último trabalho tenta dar conta do que é perceber a si próprio como sujeito e objeto, exemplificado pelas mãos que tocam uma à outra, já presente

na *Fenomenologia da Percepção*. A tentativa de explorar mais a ideia de ambiguidade e de relação dialética que é iniciada na *Fenomenologia da Percepção* culmina na sua ontologia da carne. A relação entre corpo e mundo e a implicação de um sobre o outro. É necessário afastar a ideia de uma natureza como planaridade inerte, sem fissura ou antagonismo, latência ou virtualidade. Portanto, a ideia de um ser e objeto independentes de ponto de vista ou implicação. Estamos *no* mundo, não diante dele.

Eu, que vejo, também possuo minha profundidade, apoiado neste mesmo visível que vejo e, bem o sei, se fecha atrás de mim. Em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de meu corpo é, ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne (Merleau-Ponty, 2014, p. 134).

A mudança entre as obras aqui citadas é que na última, Merleau-Ponty infla o sujeito com o não-sujeito e o possível; é não só o que é. O ser não significa apenas manter-se na identidade. Ao invés de opor uma consciência temporal a uma realidade extensiva esvaziada de tempo e negatividade, o autor se volta para um esforço ontológico de sobrepujar a oposição abstrata entre ser (visível) e nada (invisível). A indivisibilidade do ser e do nada não é uma mistura de ambos, é uma dialética que vai além da clivagem reflexiva do “em si” *versus* o “para si” que diferencia e integra não só dois, mas múltiplos sentidos, porque o ser é pregnant de nada — há uma simultaneidade entre eles. O invisível não é um não visível, é na verdade a contraparte do visível, que apenas aparece nele. É esse entrelaçamento entre ser e nada, visível e invisível, tocável e intocável que revela essa simultaneidade a qual, entretanto, nunca é completa.

Para começar, falamos sumariamente de uma reversibilidade do vidente e do visível, do tacto e do tangível. É tempo de sublinhar que se trata de uma reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato. Minha mão esquerda está sempre em vias de tocar a direita no ato de tocar as coisas, mas nunca chego à coincidência; eclipsa-se no momento de produzir-se (Merleau-Ponty, 2014, p. 145).

Essa ultrapassagem ou essa transcendência por imbricação, quer dizer, por dentro, é para onde nos voltamos agora. O que melhor expressa essa relação de ambiguidade e

entrelaçamento é o sujeito gestante. Ora, ante toda nossa exposição até aqui, assim como a dialética e reversibilidade analisada em Lymer, o que poderia ser a expressão do que Merleau-Ponty propõe? O invisível não é um não visível, é aquilo cuja ausência conta no mundo. É essa profunda ambiguidade que está em questão no corpo gestante — ser um e outro, ao mesmo tempo. Passemos à análise detida do livro de Lymer para entender como este corpo gestante se relaciona com o feto.

É nos capítulos três e quatro do seu livro que Lymer elabora uma ontologia da gravidez. Embora Lymer reconheça a estranheza de não haver em Merleau-Ponty uma fenomenologia da gestação em si, ela argumenta que o imaginário maternal permeia sua filosofia. Nos termos da autora, a filosofia do francês possui uma “cegueira estratégica” em relação ao corpo gestante, tendo sido profundamente útil às teorias feministas.

Lymer argumenta como o esquema corporal é essencial para podermos ter experiências e fundamenta o desenvolvimento autoconsciente. Este desenvolvimento se inicia com a intencionalidade e, em seus estágios iniciais de autopercepção, o corpo precisa ser experiencialmente ausente para o sujeito enquanto se move pelo mundo. O começo da vida pode ser entendido após o nascimento, na coesão afetiva que temos com o outro, conosco e com o mundo. Mas, antes do nascimento, o feto estabelece uma relação particular com o corpo — e o sujeito — que está dentro. Lymer demonstra no capítulo primeiro como o útero não é um espaço vazio que espera para ser preenchido. Ao contrário, este órgão gera espaço para que o feto se desenvolva, enquanto ambos estabelecem uma relação ativa. Ao passo que o corpo gestante faz este movimento, ele começa a mudar suas estruturas para se adaptar a este novo projeto.

[o útero] não é uma cavidade, nem um receptáculo, mas sim camadas de tecidos que são capazes de se separar, esticar e alterar sua forma de modo a conter uma matéria crescente, seja isso um feto ou um tumor. O feto também não senta dentro do útero, mas sim precisa ser profundamente encaixado *no* tecido da mulher para uma gravidez ser sustentada; uma fusão que, como veremos, não deixa o feto biologicamente separado ou separável da mulher (Lymer, 2018, p.23).

Há, segundo Lymer sugere, uma inter-relação mulher;fetal que impacta no desenvolvimento do feto. Ao longo de seu livro ela mostra, baseado em diversas pesquisas, como as emoções maternas implicam profundamente no desenvolvimento fetal. Ela nomeia essa relação como *acoplamento*, um vínculo incorporado na carne que deriva de Merleau-Ponty: “[o] vínculo é um processo uterino de acoplamento, uma ligação afetiva que é facilitada pelos gestos e movimentos incorporados” (Lymer, 2018, p. 73). Logo, é fundamental que o esquema corporal possa dar conta da incorporação do feto no seu funcionamento esquemático, o qual impacta as experiências afetivas. Isto pode ser visto como uma mudança em suas estruturas, uma negociação que se performa com o corpo em outras situações, como a aquisição de novas habilidades.

A incorporação de “objetos” é um aspecto particularmente relevante para o acoplamento gestacional. Lymer exemplifica essa situação a partir de pessoas que incorporam a cadeira de rodas em seus funcionamentos esquemáticos corporais. Isto porque há uma influência não só na capacidade de movimentação desses indivíduos, mas o modo como encaram a experiência de estar na cadeira de rodas como uma obstrução, ou não, ao seu modo de movimento normal. Ou seja, a cadeira de rodas assim como o corpo devem se tornar fenomenologicamente ausentes (ou pré-reflexivo) quando desejam executar uma tarefa. Assim, a cadeira de rodas deve ser experienciada como parte do funcionamento do esquema corporal e, como um aspecto de tal esquema, a experiência também implicará numa integração afetiva. Outro exemplo é o luto que pode afetar o modo como o sujeito se posiciona no mundo. Segundo Lymer, o afeto pode impactar o modo como o funcionamento esquemático do corpo funciona

—

[O] Afeto pode perturbar nosso funcionamento esquemático corporal, [...] as implicações de ter nossos esquemas corporais formados *no útero* é que eles são relacionais e intersubjetivos — afetivamente interligados com a nossa capacidade para um funcionamento corporal do início mesmo de sua emergência (Lymer, 2018, p. 77).

De acordo com Lymer, essa comunicação entre afecção e corpo, pode ser exemplificada pela reversibilidade sentir-sentido experienciada quando nossas mãos tocam uma a outra. Há

uma reversibilidade dialética uma vez que se pode alternar entre tocar e ser tocado, objeto e sujeito, embora não sejam a mesma coisa. Ainda, tal processo nunca é completamente terminado, sempre é iminente. É nessa experiência de quebra da continuidade do ser, esse espaço, essa alteridade que é descoberta. Assim, segundo Lymer, Merleau-Ponty altera a relação que um sujeito tem consigo n’*O Visível e o Invisível* de uma de reversibilidade dialética que é criada por meio da projeção perceptiva para o descobrimento da carne, através da mudança de nossas percepções, uma alteridade que esteve sempre ali.

Subjetividade na carne emerge então como uma deiscência através da disparidade entre consciência e o corpo sensível — é o nome dado ao status da simultaneidade do corpo como sujeito que percebe e o objeto da percepção, um status que não pode nunca ser completamente capturado em sua reflexividade por conta do hiato (Lymer, 2018, p. 78).

Contudo, segundo Lymer, afirmar que o feto se forma a partir da deiscência ou fissão de sua própria massa é altamente problemático. Ou o zigoto não é um aspecto do corpo gestante, de sua carne, ou são a mesma coisa e há um sincretismo absoluto sendo necessário questionar onde se inicia a diferenciação. Como dissemos, para Lymer, o movimento e desenvolvimento fetal se dá em resposta ao corpo gestante. Isso significa que é o esquema corporal maternal que propicia a estruturação e as bases para a aparição do movimento fetal que, por sua vez, possui reflexos em sua morfologia. “O encontro tátil entre feto e mãe provoca, portanto, movimentos fetais de modo que influencia a morfologia fetal” (Lymer, 2018, p. 86). Segundo ela, há uma impressão deixada no feto pelo corpo gestante, o que influenciará, posteriormente, esse sujeito no mundo. “Adicione ao movimento físico os batimentos cardíacos regulares maternos, digestão e respiração, e podemos ver que o mundo intrauterino não é apenas um mundo que se move, mas também um mundo animado rítmico e regularmente” (Ibid., p.86). Lymer detalha as semanas e as fases de desenvolvimento fetal para entender como o posicionamento corporal vertical e lateral começam a se formar. Segundo ela, essa noção de desenvolvimento proprioceptivo é consistente com a filosofia de Merleau-Ponty, mas é problemática ao encontrar uma fenomenologia da carne que apostaria na emergência do feto como autoformado de deiscência ou fissão de sua própria massa. Segundo ela, é a mulher gestante, uma mulher

particular e não um quiasma anônimo da carne que estabelece as fundações morfológicas para a emulação do esquema corporal humano.

Como observa Lymer, situado dentro da filosofia de Merleau-Ponty, o processo de desenvolvimento que descreve constitui o começo sincrético do vínculo maternal;fetal que molda o desenvolvimento fetal, mais que o vínculo em si mesmo. Isto significa que até pelo menos o final do segundo trimestre, o feto é, ao menos fenomenologicamente, um aspecto do corpo gestante e não algo divergente que requer um vínculo para um relacionamento ocorrer. Trata-se, como dissemos acima, de um corpo particular de uma mulher (ou sujeito) existente, que tem materialidade, se faz na carne. Para que se possa dizer que o vínculo é formado entre mulher e feto é preciso que haja uma relação de reciprocidade e neste sentido, de alguma forma incipiente, é preciso que o feto seja uma entidade de algum modo separada da mulher gestante para que se possa postular um laço.

Desse modo, Lymer afirma que pesquisas sugerem que durante o segundo trimestre da gestação, as habituações e aprendizados fetais são indicativos de que há uma independência fetal crescente, o que aponta para o começo da criação de um ambiente fetal para além da mediação maternal. Mas, não é até a 22ª semana que um movimento fetal independente começa a emergir. Esta marca de ação intencional nas 22 semanas sugere que o feto desenvolveu um senso de *ipseidade*. Essa transição fetal que ocorre a partir da 22ª semana também marca o começo de um nível diferente de engajamento mulher;fetal, ou melhor, o vínculo mulher;fetal. Este vínculo começa a se manifestar enquanto vínculo, ou reciprocidade, quando há um engajamento materno com a intencionalidade de movimento fetal. Segundo ela, essa trajetória de desenvolvimento é consistente com a noção de intencionalidade esquemática corporal de Merleau-Ponty, ao passo que não requer autoconsciência para além da *ipseidade*.

Lembremos que a consciência para Merleau-Ponty se origina *através* do quiasma da carne como uma alteridade experienciada como deiscência perceptiva na forma da consciência pré-reflexiva como a familiaridade que eu tenho comigo enquanto engajo no mundo. O que o vínculo maternal;fetal proporciona para o feto é justamente esse engajamento (Lymer, 2018, p. 89).

Mas, fenomenologicamente, este feto não é inteiramente outro em relação a este sujeito gestante. Antes, é ligado a ele numa relação complexa, tanto para seu crescimento e desenvolvimento, quanto para prosperar biológica e emocionalmente. É preciso acentuar que não é apenas o sujeito gestante que pode afetar o feto; foi demonstrado que o feto tem a capacidade de afetar o corpo gestante também. Segundo ela, o corpo da mulher responde ao movimento fetal de maneira correspondente ao que ocorre abaixo do nível da percepção, isto é, inconscientemente. Por sua vez, isso é consistente com a noção de que o vínculo maternal;fetal opera no nível do esquema corporal.

Lymer embasa seu argumento do vínculo mulher;fetal numa instância empírica do acoplamento afetivo. Esse acoplamento é uma ligação incorporada que pressupõe um substrato afetivo que molda a *ipseidade* fetal. Há uma negociação incorporada durante a gestação porque ao mesmo tempo em que o feto se torna outro, este acontecimento se dá *através/pelo* corpo gestante; o esquema corporal, ao mesmo tempo, tenta incorporar esse feto em suas habituações corporais rotineiras.

Lymer sugere que Merleau-Ponty suspeitava em seus últimos escritos, que compreendiam as palestras de Sorbonne¹⁷, que “algo é carregado do útero para o mundo ou talvez até ele tenha começado a suspeitar que a vida intrauterina é nosso primeiro mundo” (Lymer, 2018, p. 97). Ainda que ele não pudesse ter evidências ao seu alcance naquele momento, Lymer alega que o esquema corporal desenvolvido *no útero* ao ser exposto à alteridade do corpo gestante, deixaria uma marca nas estruturas neonatais. O quanto disso restaria após o nascimento é incerto, contudo. Lymer também mostra que estudos apontam que as emoções gestacionais implicam no florescimento fetal. Mas, como vimos no processo de evolução do feto, é a partir da 22ª semana que este começa a se distanciar do corpo gestante (antes em sincretismo) para um movimento intencional que se opõe ao movimento do corpo gestante, ação e emoção. Assim, ao passo que no início o feto usa as respostas do corpo gestante para modificar as suas (como movimentos e sons), mediante esses envolvimentos o feto começa a criar uma distância vivida no corpo da mulher que, para viver sua gestação, não cessará de tentar incorporá-lo nas suas habituações corporais. Tal negociação incorporada é importante uma vez que para experienciar a ipseidade, o feto necessita de uma experiência de alteridade para ampliar a distância vivida

¹⁷ Cf. MERLEAU-PONTY, 2010.

necessária à individuação. Isto se dá na presença da mulher gestante, que é simultaneamente, uma familiaridade e uma alteridade.

Nesse estágio, a alteridade é, portanto, um imperativo necessário que impede a possibilidade do feto como um outro radical porque durante a gestação é sempre, ao menos em parte, o *meu* corpo que se move, ainda que apenas para reconquistar uma posição confortável que acomoda aquele pé em minhas costelas (Lymer, 2018, p. 99).

Assim, Lymer demonstra que o ser é formado dentro e fora da alteridade da mulher gestante, uma alteridade absoluta que é constitutiva da *ipseidade* que os esquemas corporais incorporam; uma alteridade que eventualmente poderá estar dentro, mas que permanece fora do mundo fenomenal infantil. É por meio do entrelaçamento do toque e da visão, que o embrião se desenvolve em interação, não pela dicotomia dessa interação, mas pela reversibilidade situada na carne. É por isso que Lymer afirma: “a ontologia da carne de Merleau-Ponty é uma *absoluta* apropriação da fenomenologia gestacional de tal modo que a carne se refere a uma fenomenologia da gestação que ocorre no corpo de mulheres reais” (Lymer, 2018, p. 105, grifo da autora)

O que é importante para nós é que não há apenas uma relação de reciprocidade entre o sujeito gestante e o feto — a qual não precisa ser simétrica; inclusive segundo Lymer, é a experiência da assimetria que fundamenta nossas capacidades de perceber uma alteridade absoluta — há uma absoluta ambiguidade no que diz respeito à gravidez. Ainda que o feto comece a se diferenciar ao longo da gestação, ele não é completamente outro.

Conforme mencionado acima, a ontologia da carne nomeia uma nova dinâmica complexa, que não deixa para trás a ambiguidade da abertura que, por sua vez, é revestida de ocultamento. Nesse sentido, não há apenas uma sobreposição de um sobre o outro, mas uma reversibilidade dialética. O corpo não só muda de sujeito para objeto, mas também as percepções corporais movem de internas para externas. Neste movimento de mudança de papel entre aquele que é sentido e aquele que sente, há uma indefinição ou mistura onde o interno e o externo começam ou terminam e, então, o que toca e o que é tocado também se tornam incertos. Essa experiência é mais comumente percebida através do corpo gestante. Nos estágios iniciais da gravidez, essas sensações podem se dar de maneira confusa, ainda que elas possam mudar a corporificação. “Estágios tardios da gestação, no entanto, impactam mais

profundamente na minha dialética habitual sujeito/objeto e é por isso que eu digo que o chute [do feto] marca uma mudança fenomenológica na relação mulher;fetal” (Lymer, 2018, p. 141).

Lymer argumenta que a respeito da reversibilidade, a fenomenologia da gestação tende para a objetificação, uma vez que alguns movimentos não se dão de acordo apenas com a vontade do sujeito, como seu estômago que ocupa tanto a posição daquele que toca quanto aquele que é tocado. É por esse aumento da objetificação que o feto pode começar a “aparecer”. Outro aspecto é a experiência tátil que é encarnada. No caso das mãos que tocam uma à outra, há uma superfície externa que pode ser percebida e um interior que pode sentir o que está sendo tocado. Na gravidez, o equilíbrio ordinário entre interno e externo muda, porque o modo como esse corpo habitualmente se percebe tende mais para o interno, próximo ao estômago. Mesmo nos estágios finais, onde a protuberância pode ser vista, os sentidos tendem à internalização, à uma imagem obscura do que está dentro. É pelo ultrassom que o invisível pode tornar-se visível, que o feto que está no escuro pode fazer-se ver.

Finalmente, é certo que para existir uma fenomenologia da gravidez, esta deve se dar nos corpos de mulheres de carne e osso, como Lymer reivindica. Contudo, pensar sobre o corpo gestante como uma expressão da ontologia da carne não é negar essa realidade; é, mais, entender como essa relação entre corpo gestante e feto é paradigmática. Porque através da descrição fenomenológica do corpo gestante, este é revelado como potência. Assim, é por meio dessa experiência que este corpo pode observar sua motricidade como transcendência, intencionalidade e — quase literalmente — gerador de espaço. Motricidade essa que não é observada com frequência em corpos lidos como femininos¹⁸. São pelos conceitos de reversibilidade, dialética e ambiguidade que podemos entender o corpo gestante. Logo, compreendê-lo não implica tão somente na relação deste corpo próprio com o mundo, mas também no que diz respeito à alteridade. Se levarmos em consideração o vínculo maternal;fetal exposto por Lymer, entendemos que o acoplamento entre corpo gestante e feto produz efeitos corporais e emocionais para ambos. Ao passo que o corpo gestante que se reconfigura num processo de negociação com o feto, suas estruturas mais básicas começam a se desenvolver. Logo, há uma relação de reciprocidade revestida de alta ambiguidade, pois, como vimos, até

¹⁸ Cf.: YOUNG, 2005.

pelo menos a 20ª semana de gestação, este feto ainda é o corpo gestante. É o corpo gestante que abre o feto para subjetividade.

Do ponto de vista subjetivo, então, a condição da pessoa que passa pela experiência da gestação, pode reconhecer uma capacidade corporal não antes explorada. Em que pese tal gestação ser escolhida, ainda que dentro da sociedade patriarcal contemporânea, este corpo gestante apresenta-se como poder criativo. Ainda que no encontro com as estruturas sociais, em especial de gênero, raça e classe, esse corpo seja alienado de si, como diz Young, ou tratado numa relação de hospitalidade, como diz Lymer, a análise fenomenológica desse corpo pode embasar e ajudar a construir uma outra narrativa para os corpos gestantes; também restitui a autonomia deste corpo, pois, como vimos, a experiência é uma de ambiguidade, entrelaçamento e reversibilidade. Isto significa que negar agência a esse sujeito, é negar que escolhas sobre si possam ser feitas, além de, como sugere Lymer, impactar no próprio desenvolvimento fetal, em diversos níveis.

Considerações finais

Tentamos demonstrar como a relação entre sujeito gestante e feto é uma de profunda ambiguidade e entrelaçamento, não sendo possível haver uma diferenciação entre corpo gestante e feto — processo que começa a ocorrer apenas ao redor da 22ª semana, mas que não se efetiva totalmente até o momento do parto. Há toda uma mudança de estrutura do corpo gestante, uma negociação continuada ao longo de nove meses. Note-se que se a materialidade do corpo gestante é temporária, as mudanças que isso implica no sujeito são permanentes. A experiência da gestação não é trivial e, portanto, deveria ser encarada com a seriedade, importância e o respeito que merece. Isso não significa que deva ser tomada como um processo natural, ao contrário. É precisamente pelo impacto que acarreta que deveria ser fruto de uma escolha do sujeito gestante. Mesmo em casos de gravidez indesejada, ou entrega para adoção, uma gestação impacta profundamente não só nos aspectos corporais da mulher, mas também na sua própria construção enquanto subjetividade autorreflexiva. Como Lymer nota, também é por reconhecer aquelas que desejam engajar-se na identidade materna que se deve compreender a gestação em toda sua complexidade. Isso significa diferenciar a gestação da maternidade. A ontologia da gravidez proposta por Lymer segundo o acoplamento gestacional

deve ser entendida enquanto ligação afetiva facilitada pelos gestos e movimentos incorporados do corpo gestante, que é divergente da identidade materna que pode ser assumida ou não por este sujeito.

A fenomenologia da gravidez proposta por Lymer nos mostra como, a partir do vínculo maternal;fetal, o desenvolvimento fetal é influenciado pelo corpo gestante e este, por sua vez, precisa negociar seu esquema corporal a todo momento. O vínculo afetivo desenvolvido, não só pelo sujeito gestante, como também por outros à sua volta, com o feto, indica a necessidade de dar o peso devido a essa experiência, pois é o sentido mesmo de sujeito que se coloca em pauta. Um corpo gestante que se engaja em seu estado de gravidez e assume uma identidade materna muda a concepção de si, torna-se mãe em potencial — ainda que apenas tornar-se-á mãe de fato quando do nascimento de seu filho. Por outro lado, o próprio desenvolvimento fetal é impactado pelo corpo gestante, começando a desenvolver seu esquema corporal no útero, segundo Lymer. A fenomenologia da gravidez mostra-se extremamente rica, pois ela pode expressar a ambiguidade do corpo próprio, por meio do entrelaçamento entre si e outro, que ainda não é um completo outro; as fronteiras de interior e exterior tornam-se fluidas, o invisível pode vir a ser visível, e o que é outro passa a se formar dentro de um, e vice-versa.

A dialética do corpo gestante que é, mais do que nunca, sujeito e objeto ao mesmo tempo, opera a reversibilidade na medida em que até certo ponto, não se pode distinguir entre corpo gestante e feto. Lymer descreve a experiência gestante utilizando-se do conceito de acoplamento de Merleau-Ponty, uma fusão afetiva através do esquema corporal e, por fim, afirmará que a noção de carne do filósofo pode ser entendida por meio do corpo gestante (mulher gestante, segundo ela). Percebemos, portanto, como há um alargamento do pensamento filosófico proporcionado pelo estudo do corpo gestante. Se a filosofia há tanto tempo se preocupou em estudar o ser e sua origem, é com espanto que o estudo da gestação não tenha sido levado mais a fundo. Por certo, um dos motivos são as próprias estruturas sociais limitantes à experiência do feminino. Tais estruturas não limitam apenas as experiências possíveis de mulheres, mas também as oprimem. Como dissemos, é com a exposição de novas narrativas que outras possibilidades de horizontes podem se abrir para a vivência de experiências diversas.

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. 3ªed. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1949] 2016.

BOURSEUL, Vincent; LAUFER, Laurie. Atualidades do “Rochedo” Freudiano: O “Primeiro Homem Grávido”. In: *Revista Ágora*, v. XIX, n.1, jan/abr. Rio de Janeiro: 2016.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

LYMER, Jane Margaret. *The Phenomenology of Gravidity*. Rowman & Littlefield International. Londres: 2018.

_____. *The Phenomenology of the maternal-foetal bond*, Doctor of Philosophy thesis, School of English Literatures and Philosophy, University of Wollongong, 2010.

MARTINS, Paula Mousinho. Entre visível e invisível, para além do entendimento: o tema da natureza no último Merleau-Ponty. *Revista Filosofia Aurora*, v. 22, n. 31, p. 469-482, jul./dez. Curitiba: 2010.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, [1945] 2018.

_____. *Estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, [1938] 2006.

_____. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Amando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, [1964] 2014.

_____. *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949-1952*. Translated by. T. Welsh. Evanston: Northwestern University Press, 2010.

MOURA, Alex de Campos. *Estrutura e ontologia no ‘Prefácio da Fenomenologia da Percepção’*. Discurso, [S.l.], v. 51, n. 1, p. 95-113, 2021.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty. *Revista Trans/Form/Ação*, 27(1): 7-18. São Paulo: 2004.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. *Merleau-Ponty e a herança hegeliana da dialética*. Veritas (Porto Alegre), [S.l.], v. 59, n.2, p. 315-338, 2015.

YOUNG, Iris Marion. On female body experience: “Throwing like a girl” and other essays. In: *Studies in feminist philosophy*. Nova York: Oxford University Press, 2005.

_____. *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997.

María Lugones e o feminismo decolonial: poder, raça, gênero e ciscolonialidade

Maya Maia de Paiva
Bacharela em Filosofia (FFLCH/USP)
São Paulo, Brasil
maia.paiva@usp.br

Resumo

Este trabalho tem como foco o pensamento de María Lugones, filósofa argentina e teórica da resistência fundamental para feminismo na América Latina. Ela mobiliza em sua teoria a crítica decolonial latinoamericana aliada às teorias e práticas feministas das pessoas de cor que habitam as fronteiras da ferida colonial. A noção de Colonialidade do Poder articula capitalismo, modernidade eurocêntrica, raça e colonialidade como uma ferramenta de análise crítica do poder global, no entanto, para a filósofa, esta teoria é incapaz de reconhecer a artificialidade do gênero da mesma forma que reconhece a raça como uma “ficção em termos biológicos”. Nesse sentido, Lugones propõe analisar a colonialidade do gênero pensando nesse poder como um sistema moderno-colonial de gênero e, a partir daí, aponta para o feminismo decolonial como uma prática de resistência a esse sistema. O pensamento de María Lugones nos permite ainda pensar em uma ciscolonialidade, ao aliá-lo à produção transfeminista de viviane vergueiro que reivindica a necessidade de nomear a norma cisgênera como estratégia de desnaturalizar o gênero em si e evidenciar suas violências.

Palavras-chave: gênero, raça, colonialidade do poder, feminismo decolonial

Abstract

This work focuses on María Lugones' ideas, an Argentine philosopher and resistance theorist key name to feminism in Latin America. She combines in you philosophy Latin American decolonial theory and feminist theories and practices of people of color who live on the borders of the colonial wound. The notion of Coloniality of Power articulates capitalism, Eurocentric modernity, race and coloniality as a tool for critical analysis of global power, however, on the philosopher's view, this theory is unable to recognize the artificiality of gender in the same way as it recognizes race as a “fiction in biological terms”. In this sense, Lugones proposes to analyze the coloniality of gender by thinking about this power as a modern-colonial gender system and from there on she points to decolonial feminism as a practice of resistance to this system. María Lugones' thoughts also allows us to think about ciscoloniality, by combining it with viviane vergueiro's transfeminist production that claims the need of naming the cisgender norm as a strategy to denaturalize gender itself and to emphasize its violences.

Keywords: gender, race, coloniality of power, decolonial feminism.

*Quando linguagens nos
apagam através de silêncios e construtos
coloniais [...]*

*É quando nós (também) escrevemos, gritando em
noites de dores intermináveis e resistências coletivas.
Desmantelando pequenos fragmentos de seus
sistemas,*

A cada ato de amor que efetivamos.

(viviane vergueiro, 2018)

0. Introdução

O feminismo decolonial¹ é uma proposta radical e profundamente ancorada nas práxis e experiências de resistência das pessoas subalternizadas pelos regimes de raça e gênero no Sul Global e que revela estratégias teórico-práticas para a superação da colonialidade do gênero, o sistema global de opressão de gênero racializada heterossexual e capitalista que opera por meio da modernidade/colonialidade. Ambos os conceitos – feminismo decolonial e colonialidade de gênero – foram propostos inicialmente pela filósofa argentina María Lugones, partindo de duas principais matrizes de discussão: o feminismo negro e das mulheres do Sul Global e a Teoria Decolonial latino-americana. No entanto, faz-se necessário evidenciar que “em Abya Yala² aconteceram processos de descolonização com lutas que libertaram povos indígenas e negros do feito colonial [...] Assim, as práticas descolonizadas antecederam tudo que se chamou decolonial” (Curiel, 2020, p. 125), ou seja, o feminismo decolonial vem de muito antes de sua conceituação e essa retomada histórica é fundamental para as autoras que elaboram o tema de forma a não reforçar os apagamentos coloniais e epistemicídios³, sobre os quais nos debruçaremos mais à frente.

Revisitando os problemas fundamentais do feminismo tradicional e ampliando criticamente as discussões a partir das proposições dos campos de conhecimento supracitados, essa vertente do feminismo latino-americano propõe uma ruptura com a modernidade eurocêntrica racista e seu padrão mundial de poder capitalista: a colonialidade do poder, conceito-chave do pensador peruano Aníbal Quijano. Nesse sentido, cabe falar desse

¹ Nas traduções e textos de pesquisadoras do tema, a grafia varia entre feminismo “descolonial” ou “decolonial”. Em nossas pesquisas, verificamos que ambas referem-se à mesma corrente teórico-política sendo variações de escrita apenas e, nesse sentido, adotamos “decolonial” como forma de alinhar evitar confusões e vincular a discussão mais diretamente ao campo da decolonialidade.

² Termo advindo da língua do povo Kuna, originário do norte da Colômbia, que significa “terra madura” ou “terra viva” e também é sinônimo de América. Desde 2004, o termo vem sendo usado pelos movimentos de povos originários do continente como forma de autodesignação em oposição a “América”, nome dado pelos colonizadores europeus e reafirmado pelas elites locais durante os processos de independência. Para saber mais ver: <https://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>

³ Conceito proposto pela filósofa Sueli Carneiro a partir de Boaventura de Souza Santos para nomear o apagamento de conhecimentos e produções culturais dos povos negros e não-europeus. Aproximamos a proposição da argentina com essa noção da filósofa brasileira em um exercício interseccional e de agregar os feminismos de mulheres de cor do Sul Global, como feito pela própria Lugones.

campo de estudos filosófico-social⁴ como parte de um processo de renovação do debate filosófico contemporâneo com forte influência das ciências sociais, mas, sobretudo, interessado na elaboração de alternativas a uma racionalidade eurocêntrica, pretensamente universal e desarticulada de contextos sócio-históricos específicos. Esse campo está comprometido com um caminho alternativo ao da binariedade hierárquica: humano/não-humano, homem/mulher, centro/periferia, sujeito/objeto, teoria/prática, corpo/alma, bem/mal. Bem como com a construção de saídas para os impactos profundos da colonialidade do poder sobre as vidas, corporalidades e subjetividades das populações submetidas à dominação colonial.

Através da proposta do *sistema moderno-colonial de gênero*, María Lugones articula a crítica ao sistema global capitalista racializado de Quijano a uma crítica ao patriarcado branco biologizante, ecoando aqui várias autoras negras e não-brancas e as práticas de resistências coletivas do Sul Global. Sua proposta é fundamental para todo o desenvolvimento dos estudos feministas e decoloniais, sendo do nosso interesse aqui detalhá-la após uma breve apresentação da colonialidade do poder de Quijano, a fim de compreender melhor sua crítica ao autor. A articulação dos marcadores de “gênero” e “raça” nesse sistema e os impactos dela nas subjetividades colonizadas são também pontos importantes para este trabalho, bem como o entendimento dos seus efeitos na produção de normas e apagamentos. Nos interessa ainda perceber os desdobramentos mais recentes do pensamento de Lugones através da produção da transfeminista brasileira viviane vergueiro, que complementa o sistema da argentina ao introduzir a noção de *cisgeneridade* como estratégia de “nomear a norma”⁵, aglutinando em um só conceito uma série de elementos já mapeados por Lugones e aproximando seu pensamento dos estudos trans.

Compreender a produção dessa “teórica da resistência”, como se autodeclara Lugones em *Rumo a um feminismo descolonial* (2014), nos oferece um horizonte de análise não só das relações de gênero e sexualidade, mas de todo o empreendimento capitalista moderno

⁴ O termo *filosófico-social* é proposto por Anibal Quijano e adotado em seu pensamento de forma a borrar as fronteiras de uma suposta filosofia pura (metafísica eurocêntrica) e os estudos históricos, políticos e sociais, barreiras essas construídas pela própria colonialidade do saber a fim de hierarquizar conhecimentos (Quijano, 2009, p. 83).

⁵ “Nomear a norma é o primeiro passo rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência, porque a norma é o que não se nomeia, e nisso consiste seu privilégio. A não marcação é o que garante às posições privilegiadas (normativas) seu princípio de não questionamento, isto é: seu conforto ontológico, sua habilidade de se perceber como norma e ao mundo como espelho” (Mombaça, 2021, p. 75).

colonial. Sua ênfase na resistência enquanto uma tensão entre a “sujeitificação” e a subjetividade ativa⁶ é reveladora por nos chamar a atenção para as práticas que já vêm sendo realizadas desde o advento da colonização, no âmbito do lócus fraturado das pessoas e comunidades que habitam a *diferença colonial*. Portanto, a proposta do feminismo decolonial aprofunda a crítica da colonialidade do poder e propõe a realização de um giro ou virada decolonial através de uma teoria que demanda uma prática concreta de respeito e valorização das multiplicidades subalternas e dos saberes por elas produzidos.

1. A colonialidade do poder

Durante os anos 1990, diversos intelectuais e ativistas latino-americanos se dedicaram a estudar as relações de poder do sistema capitalista global a partir de uma perspectiva própria que busca evidenciar o caráter colonial deste e desvelar camadas até então não debatidas na crítica ao sistema. O grupo modernidade/colonialidade e o projeto decolonial se consolidam no final da década, apresentando uma teoria crítica conectada às tradições das ciências humanas desenvolvidas na América Latina e no Caribe, sendo alguns de seus membros participantes de movimentos indígenas e negros no continente e do Fórum Social Mundial (Curiel, 2020). Ainda que constituído por origens e perspectivas teórico-políticas diversas, no grupo há o entendimento comum quanto à indissociabilidade do capitalismo global, da modernidade ocidental eurocêntrica e da colonialidade. Afirma-se que “com a conquista das sociedades e culturas que habitavam o que hoje é chamado de América Latina, começou a formação de uma ordem mundial que culmina, 500 anos depois, em um poder global que articula todo o planeta” (Quijano, 1992, p. 11, tradução nossa.), ou seja, toma-se a invasão das Américas em 1492 como o momento disparador para o desenvolvimento dessa ordem.

Aníbal Quijano é um dos principais nomes desse movimento, sobretudo por sua contribuição com o conceito de colonialidade do poder, sobre o qual nos debruçamos mais adiante. Ele traça uma distinção objetiva entre o colonialismo – estrutura de dominação/exploração política, econômica e social em que um povo específico domina outro

⁶ Conceito utilizado para captar a noção mínima de agenciamento daquela que resiste a múltiplas opressões e cuja subjetividade múltipla é reduzida pelas compreensões hegemônicas/compreensões coloniais/compreensões racistas-gendradas até o ponto de apagar qualquer agenciamento. É o pertencimento a comunidades impuras que dá vida ao seu agenciamento (Lugones, 2014, p. 940).

localizado em um território distinto do primeiro, sem necessariamente implicar em relações racistas de poder (Quijano, 2009) – e a colonialidade, que decorre do primeiro, mas tem efeitos mais duradouros e profundos, vez que está enraizado na própria subjetividade dos povos colonizados, sem um necessário domínio político explícito, mas estruturando as relações socioculturais de poder e de saber a partir de classificações hierárquicas que, posteriormente, foram codificadas como raciais/étnicas (Quijano, 1992). A colonialidade tem como pedra angular a dominação capitalista eurocêntrica estruturada nessa classificação racial e geográfica que alcança dimensões materiais e subjetivas globais, operando sobretudo através do imaginário dos povos colonizados e lhes constituindo, sendo ela originada e mundializada a partir das Américas, segundo o autor.

É simultaneamente à consolidação da dominação colonial europeia nas Américas que se constrói o complexo cultural da racionalidade/modernidade ocidental que, através da violenta repressão cultural de outras epistemologias e do genocídio massivo de povos diversos em todo mundo, tornou-se paradigma universal de produção de conhecimento e da relação entre as humanidades e a “natureza”. Essa simultaneidade não foi acidental, sendo graças a ela, e à ascensão das relações sociais urbanas e capitalistas na Europa, que se deu o advento desse sistema, o que justifica a escolha do autor em falar sempre de modernidade/colonialidade, estratégia de evidenciar o imbricamento desses fenômenos. Quijano argumenta que:

Com a constituição da América (Latina), no mesmo momento e no mesmo movimento históricos, o emergente poder capitalista torna-se mundial, os seus centros hegemônicos localizam-se nas zonas situadas sobre o Atlântico – que depois se identificarão como Europa – e como eixos centrais do seu novo padrão de dominação estabelecem-se também a colonialidade e a modernidade. Em pouco tempo, com a América (Latina), o capitalismo torna-se mundial, eurocentrado, e a colonialidade e modernidade instalam-se associadas como eixos constitutivos do seu específico padrão de poder, até hoje (Quijano, 2009, p. 73-74).

Enquanto se criavam identidades raciais societais hierarquizadas nas colônias, a saber: índios, negros, amarelos, mestiços, brancos; e geográficas no mundo: América, África, Ásia, Europa/Ocidente e Oriente; se desenvolvia no século XVII, nos principais centros hegemônicos da Europa, um modo de produzir conhecimento que dava suporte às necessidades do

capitalismo: a medição cartesiana, a objetivação do cognoscível (relação sujeito-objeto), o sujeito individual e sua negação do “Outro” e a organização do mundo em categorias duais hierárquicas. Esse arcabouço teórico foi naturalizado de forma a tomar apenas a cultura europeia como racional, e as desigualdades culturais de outros povos como inferiores, fundamentando sua dominação e exploração. Este mesmo paradigma leva ao advento da noção de humanidade, no século XVIII, que sistematiza uma classificação da população global em “inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (Quijano, 2009, p. 75). e passa a conceituar as identidades raciais desenvolvidas anteriormente por meio das metodologias científicas elaboradas pela própria modernidade.

Dentro desse universo, Quijano argumenta que a colonialidade do poder, construída nesse longo processo, está estruturada em três pilares fundamentais: a modernidade eurocêntrica, o capitalismo mundial e a colonialidade. Este poder articula-se através de uma malha de relações sociais de exploração/dominação/conflito que asseguram a sua própria reprodução e regulação em função de cinco campos de controle: “1) o trabalho e os seus produtos; 2) a natureza e os seus produtos; 3) o sexo, os seus produtos e a reprodução da espécie; 4) a subjetividade e os seus produtos [...], incluindo o conhecimento; 5) a autoridade e seus instrumentos” (Quijano, 2009, p. 76). Foge do escopo desta pesquisa detalhar de forma precisa cada um desses campos, mas nos parece importante apontar a densidade da proposição de Quijano que apresenta uma tese da “heterogeneidade histórico-estrutural do poder”, em que cada um desses campos se interligam e convivem com formas e temporalidades distintas, o que o afasta das teorias políticas e econômicas totalizantes e hegemônicas. Ele reconhece que há descontinuidades e incongruências nas formas de regulação desses meios, que operam sob a primazia da forma dominante. No caso da sociedade colonial, as formas modernas se impõem: o Estado-nação, a família burguesa e a racionalidade moderna, mas coexistem com formas classificadas como “primitivas” (Quijano, 2009).

Essa tese demarca também uma crítica à ideia de totalidade típica do pensamento ocidental eurocêntrico, que, segundo o autor, leva a um reducionismo teórico e a uma “metafísica do macro sujeito histórico” – em uma crítica indireta à metafísica hegeliana e seus

desdobramentos⁷. Tal totalidade universalizante distorce a percepção do mundo e das próprias relações que o organizam, reduzindo a complexidade das articulações dos campos sociais, ao que o autor se contrapõe propondo que “cada elemento de uma totalidade é uma particularidade e, ao mesmo tempo, uma especificidade e, eventualmente, até uma singularidade. Todos eles se movem dentro da tendência geral do conjunto, mas têm ou podem ter uma autonomia relativa (...) eventualmente conflituosa com a do conjunto” (Quijano, 2009, p. 86). A partir disso, ele nos permite pensar em uma estrutura axiforme em que os eixos todos constituem e são constituídos pelas múltiplas relações de poder em cada domínio da vida humana, bem como pelas contradições e disputas inerentes a eles. Esta estrutura será fundamental para pensar as articulações de opressões e poder dentro da modernidade/colonialidade, sendo ela bastante útil para a proposta de María Lugones como veremos.

Dentro desse complexo sistema da colonialidade do poder, há ainda a classificação social como elemento necessário para se analisar o poder capitalista eurocêntrico. O autor afirma que existem três linhas diferentes que, como as anteriormente citadas, também operam de forma conjunta: trabalho, raça e gênero, resultando em “classes sociais” descontínuas e conflituosas articuladas pela própria colonialidade do poder e sujeitas a constantes desclassificações e reclassificações dos indivíduos (Quijano, 2009). Quijano argumenta ainda que a partir das Américas acrescentou-se o fenótipo enquanto uma categoria de classificação. Já o sexo, a idade e a força de trabalho são muito antigos, sendo os dois primeiros “atributos biológicos diferenciais, ainda que seu lugar nas relações de exploração/dominação/conflito esteja associado à elaboração desses atributos como categorias sociais” (Quijano, 2009, p. 105) e o último desvinculado da estrutura biológica, fruto de disputas históricas nos meios sociais e naturalizado, assim como o fenótipo⁸.

⁷ Quijano tece uma longa crítica às teorias baseadas na ideia de totalidade, seja o idealismo hegeliano, o estruturalismo ou mesmo o materialismo histórico mais clássico, buscando filiar-se a um marxismo desenvolvido desde a América Latina e propor outro sistema de análise do poder global. Para ver mais indicamos a leitura de Quijano, 2009.

⁸ “Enquanto a produção social da categoria ‘gênero’ a partir do sexo é, sem dúvida, a mais antiga na história social, a produção da categoria ‘raça’ a partir do fenótipo é relativamente recente e a sua plena incorporação na classificação dos indivíduos nas relações de poder tem apenas 500 anos, começa com a América e a mundialização do padrão de poder capitalista” (Quijano, 2009, p. 106)

É importante notar a centralidade dada ao advento do racial para a consolidação desse padrão de poder moderno/colonial no pensamento de Quijano, pois “a ‘racialização’ das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do caráter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjetivo” (Quijano, 2009, p. 107).

Esta classificação foi difundida mundialmente tomando diferenças fenotípicas como evidências de desigualdades raciais e geográficas e, conseqüentemente, de superioridade e dominância (europeus > não-europeus — centro/Europa > periferia/Sul Global). Outro ponto importante para o interesse específico deste trabalho é o reconhecimento da criação de normas, padrões comportamentais sexuais e de organização familiar construídos no campo das relações de gênero vinculados à classificação racial e que partem das distinções biológicas do sexo (Quijano, 2009). Os padrões europeus de família e sexualidade produzem a desintegração das unidades familiares que não se enquadram na família burguesa, e o “livre” (não-pago) acesso homens brancos às mulheres negras, indígenas e de outras etnias, enquanto na Europa se estabelece uma suposta fidelidade às esposas brancas aliada à prostituição (acesso remunerado ao corpo feminino).

Essas categorias de dominação/exploração de uma corporeidade colonialmente produzida são naturalizadas e tornadas ahistóricas de forma mitológica e poderosa, “o exemplo mais conhecido é a produção do ‘gênero’ como se fosse idêntico a sexo” (Quijano, 2009, p. 112). Quijano defende que, apesar de tudo, o sexo é um atributo biológico e tem alguma relação com o gênero, enquanto que a ‘cor’ e a ‘raça’ são literalmente invenções eurocêtricas. Mas, ambas se materializam definitivamente na corporalidade, sendo o corpo nível decisivo das relações de poder e espaço de consolidação quase inescapável da colonialidade, fazendo-se necessário reconhecer o lugar central desse elemento no caminho de libertação das pessoas e dos povos desse poder colonial global (Quijano, 2009). Tal dimensão do acesso ao corpo se torna ainda mais simbólica quando levamos em conta a naturalização da distinção judaico-cristã entre corpo e alma, marcada pela inferioridade e submissão do primeiro.

É justo nesse ponto da relação entre gênero e sexo, bem como do entendimento do racismo enquanto uma “ficção em termos biológicos” (Lugones, 2020) que reside o cerne da crítica de María Lugones ao sofisticado empreendimento de Quijano. Tanto o pensador

peruano quanto Lugones estão em confluência em relação à necessidade urgente de uma descolonização epistemológica, a fim de desmontar a colonialidade do poder e acabar com o racismo, que é condição articuladora do padrão universal do capitalismo. No entanto, concordamos com a crítica da filósofa argentina de que há em Quijano uma naturalização do dimorfismo sexual, do gênero biologizado, da distribuição patriarcal do poder e da heterossexualidade enquanto pressupostos. Portanto, é imprescindível uma complexificação desse sistema de poder a partir da consideração do gênero enquanto categoria imposta pela colonialidade e indispensável, tanto quanto a raça, para o seu êxito global. A questão da corporalidade, como bem reconhece Quijano, é essencial para um desmonte da colonialidade do poder, cabendo ao feminismo decolonial debruçar-se sobre esse ponto por sua análise dos imbricamentos de poder que produzem os corpos.

2. O sistema moderno-colonial de gênero e a colonialidade do gênero

Em sua longa investigação acerca do imbricamento entre raça, classe, gênero e sexualidade, María Lugones se propõe a criticar a organização ontológica do mundo a partir das categorias homogêneas, atômicas e hierárquicas da modernidade, sendo papel dos feminismos das mulheres de cor e do terceiro mundo realizar a crítica do universalismo e da lógica categorial, dando a ver essas intersecções para além das categorias homogêneas e fixas. Nesse sentido, o sistema moderno-colonial de gênero é uma lente para aprofundar o estudo da opressão da modernidade colonial e de suas dicotomias hierárquicas (Lugones, 2014), sendo ele elaborado, como visto antes, a partir da colonialidade do poder e dos feminismos negros e decoloniais. A autora argumenta que há ainda uma cumplicidade silenciosa dos homens colonizados e de cor em relação à dominação patriarcal, sendo o seu objetivo “fazer visível a instrumentalidade do sistema de gênero colonial/moderno em nossa subjugação - tanto dos homens quanto das mulheres de cor - em todos os âmbitos da vida” (Lugones, 2020, p. 55).

Como vimos, a proposição da colonialidade do poder já carrega em si a percepção do entrelaçamento de raça e gênero enquanto estruturas gerais de dominação. No entanto, há uma limitação na definição da esfera sexo/gênero apenas enquanto uma disputa pelo controle do “acesso ao sexo, seus recursos e produtos” (Quijano *apud* Lugones, 2020, p. 56), pois a

perspectiva de Quijano pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo e seus recursos, além de uma redução desse campo a termos reprodutivos. Há uma incongruência nesta forma de análise por manter velada uma naturalização da opressão heterossexual e patriarcal imposta sobre mulheres colonizadas e não brancas e pessoas LGBTQIA+ no geral. A autora argumenta, na contramão desse entendimento, afirmando que não se faz necessária uma organização em termos de gênero para as relações sociais, muito menos que sejam obrigatoriamente heterossexuais e patriarcais. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade e o patriarcado são chamados por Lugones de “o lado iluminado/visível da organização colonial/moderna de gênero” e estão inscritos no próprio significado de gênero (Lugones, 2020, p. 56). Este fato não foi percebido por Quijano, o que o levou a conformar-se com o sentido hegemônico de gênero em sua argumentação.

Considerando que a colonialidade do poder é responsável pela introdução de classificações sociais universais a partir da ideia de “raça”, o que produz uma profunda transformação na organização das relações globais, Lugones propõe perceber que o imbricamento entre raça e gênero no esquema axiomático e descontínuo de Quijano leva necessariamente a entender o “sexo” e o “gênero” de maneira parecida. A proposta do sistema moderno-colonial de gênero visa justamente evidenciar a artificialidade não só do “gênero” como também do “sexo” e a sua centralidade no processo de expansão colonial com a sua classificação da população em identidades estanques e em posições desiguais de poder, acesso e visibilidade. As feministas de cor há tempos denunciam que as categorias binárias coloniais negam brutalmente suas próprias existências nesse sistema e “somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissolivelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor” (Lugones, 2020, p. 60), uma vez que essas categorias tomam o grupo dominante como parâmetro (mulher = mulher branca burguesa heterossexual / negro = homem negro heterossexual).

Ora, considerando que os eixos estruturais axiomáticos de Quijano já revelam essa indissociabilidade, faz-se necessário então abandonar a hiperbiologização do gênero e perceber que, tal qual a relação raça-fenótipo, a relação gênero-sexo é uma ficção em termos biológicos inventada pela colonialidade. A crítica à colonialidade do gênero aponta para a necessidade de reconceituar – ou até abandonar – essas categorias, pensando sua intersecção

a partir da contribuição da interseccionalidade estadunidense, mas não tomando as categorias como homogêneas. É preciso reconhecer a ambivalência da posição das sujeitas colonizadas nesse *lócus fraturado*: simultaneamente oprimidas e resistentes; simultaneamente racializadas e generificadas e se autodeterminando a partir de noções próprias que escapam a essas categorias⁹. O sistema de gênero é hierárquico e racialmente diferenciado, logo, a racialização nega humanidade e gênero às pessoas colonizadas, sendo urgente desnaturalizar suas normas e revelar horizontes no passado e no futuro para organizações sociais que partam de outras lógicas relacionais.

Para tal, Lugones apresenta inúmeras evidências que desmontam o lado “iluminado/visível” do sistema moderno colonial de gênero (a construção hegemônica e a-histórica do gênero), como já mencionado anteriormente. Através do pensamento de Julie Greenberg, a autora revela como o próprio dimorfismo sexual é socialmente construído, através do fato de que 1% a 4% da população mundial é intersexual, o que demonstra que a biologia é, em si, uma interpretação de dados realizada através do apagamento de outros fatos, sendo a patologização e as “correções” cirúrgicas e hormonais mecanismos de controle que buscam invisibilizar a realidade plural da própria conformação dos corpos. Paula Gunn Allen é também evocada para fundamentar evidências de sociedades tribais pré-colonial que não adotavam classificação sexual binária, ou mesmo que funcionavam a partir de um igualitarismo de gênero ginocêntrico, que tinha a força feminina como primordial para o funcionamento de sua cosmologia e reconheciam de forma positiva tanto a homossexualidade quanto o “terceiro gênero” (Lugones, 2020).

Uma autora crucial para a argumentação de Lugones é a nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí. Sua impactante pesquisa sobre a cultura iorubá a leva a afirmar que “o opressivo sistema de gênero imposto à sociedade iorubá fez bem mais que transformar a organização da reprodução” (Oyěwùmí, 2020, p. 64), houve uma introdução de diferenças de gênero e de uma lógica que não existia naquela comunidade. Para Oyěwùmí, “o gênero tornou-se importante

⁹ Lugones tece uma breve crítica à interseccionalidade desenvolvida pelo feminismo negro estadunidense reconhecendo sua importância ao revelar que “mostra a falha das instituições em incluir discriminação ou opressão contra mulheres de cor”, mas não é capaz de pensar a presença dessas sujeitas tanto como oprimidas como enquanto resistentes por se pautar na lógica categorial moderna (identidades estáticas, homogêneas e atomizadas e dicotômicas). Ela inspira-se na interseccionalidade, mas também percebe suas fragilidades, pensando uma leitura própria dessa noção a partir de sua experiência e outras pessoas do Sul Global. Para saber mais, veja Lugones, 2014, p. 942-943, nota 13.

nos estudos sobre os povos iorubá, não como um artefato da vida iorubá, mas porque a vida iorubá, passada e presente, foi traduzida para o inglês para se adequar ao padrão ocidental de raciocínio corporal. Esse padrão é aquele em que o gênero é onipresente, o masculino é a norma e o feminino é a exceção” (Oyěwùmí, 1997, p. 30). Ela segue defendendo que o gênero é uma produção sociocultural e que a categoria “mulher” não é universal, denunciando que o feminismo branco euro-estadunidense e sua centralidade dada a essa categoria oculta outras formas de opressão colonial (Oyěwùmí, 2020).

A pensadora nigeriana entende que o gênero é uma ferramenta introduzida pelo Ocidente para produzir categorias sociais que se opõem de forma binária e hierárquica que viabilizaram a dominação, dividindo a população colonizada entre antagonismos internos levando os homens colonizados a colaborarem com a dominação. Ela afirma que “uma das primeiras conquistas do estado colonial foi a criação da categoria ‘mulheres’” (Oyěwùmí *apud* Lugones, 2020, p. 66), vez que a sociedade iorubá era caracterizada por um igualitarismo sem gênero e que esse advento levou os “homens” a aliar-se à colonialidade contra “mulheres”. A tradução das noções iorubá de *obinrin* e *okunrin* como “fêmea/mulher” e “macho/homem”, respectivamente, é imprecisa, já que não há oposição binária nem mesmo hierárquica entre elas. O empreendimento colonial impõe raça e gênero armando uma inferiorização dos africanos e uma inferiorização das “anafêmeas” (proposição da autora para escapar da ideia de mulher/fêmea ocidental), desmontando os laços organizacionais iorubá pautados no princípio da ancianidade que é dinâmico e fluido e na matrifocalidade, que tem a maternidade como instituição primordial.

Nesse sentido, a missão civilizatória cristã e o epistemicídio imposto pelo empreendimento colonial, não só em África, mas em todo Sul Global, foram basilares para a naturalização da heterossexualidade compulsória, bem como a patriarcalização das relações e a binarização do gênero. Sequer é possível falar em gênero ou sexualidade em inúmeras sociedades pré-coloniais que tinham cosmopercepções ¹⁰ radicalmente distintas das construídas pelo referencial moderno-colonial que rege o que restou delas hoje, existindo

¹⁰“O termo ‘cosmovisão’, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais [...] ‘cosmopercepção’ será usada ao descrever os povos iorubás e outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos” (Oyěwùmí, 1997, p. 3).

povos mesoamericanos que percebiam até mesmo o sexo em termos fluidos (Lugones, 2009). É através do lado oculto/obscuro do sistema moderno colonial de gênero que essas mudanças foram introduzidas violentamente por meio de processos dispersos, lentos e vinculados diretamente à colonialidade do poder: o genocídio massivo dos povos, a exploração das forças de trabalho até a morte, as violações sexuais e hipersexualização, o desmantelamento das relações comunais igualitárias, a perseguição, condenação e apagamento de práticas culturais e religiosas etc. O triunfo do cristianismo instaurou a normatividade de conexão entre gênero e civilização que focou “no apagamento de práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle e práticas reprodutivas sexuais” (Lugones, 2009, p. 938).

Por fim, podemos concluir esta seção evidenciando que a naturalização do dimorfismo biológico, da redução do gênero ao campo do privado e do controle do sexo e seus recursos e produtos é uma opção ideológica apresentada como biológica com impactos profundos nas corporalidades colonizadas. E, considerando que “a raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero - ambas são ficções poderosas” (Lugones, 2020, p. 73), não faz sentido perpetuar uma crítica à colonialidade do poder ancorada na manutenção da colonialidade do gênero. O sistema moderno-colonial de gênero é uma contribuição crucial para um desenvolvimento da crítica ao capitalismo global e ao feminismo hegemônico, em suma, um aperfeiçoamento crítico da proposição de Quijano que denuncia suas fragilidades e aponta para a superação delas. Para Lugones, “colonialidade” revela mais do que a classificação social pela colonialidade do poder e de gênero, mas também a “redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos” (Lugones, 2020, p. 939).

3. O feminismo decolonial

A colonialidade do gênero nos permite compreender a opressão através da interação complexa dos sistemas econômicos, raciais e de gênero. No entanto, a opressão é apenas um dos elementos ativos na história de quem resiste, sendo fundamental se reconhecer as práticas dessas pessoas resistentes a fim de revelar o que é eclipsado pelo poder. Para tanto, Lugones propõe o feminismo decolonial enquanto possibilidade de superação do sistema. Essa

proposta extrapola a opressão, oferecendo materiais para a compreensão da situação sem sucumbir a ela, compreendendo os processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista e heteronormatividade, que se impõem sobre as sujeitas subalternizadas, ao mesmo tempo em que reconhece suas relações comunitárias resistentes, suas *subjetividades ativas*. Descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis, não redutível apenas a uma análise epistemológica, mas sobretudo pautada na educação popular e no reconhecimento das estruturas do poder para desmascará-las e levar à recusa delas por meio da organização coletiva (Lugones, 2020, p. 941).

A hierarquia dicotômica do humano e não-humano é central na modernidade colonial, onde povos indígenas e africanos são espécies não-humanas, logo, não são sequer homens ou mulheres. Lugones afirma que o sistema moderno-colonial de gênero foi imposto ainda na primeira fase da modernidade, momento da invasão das Américas, e através da missão civilizatória cristã foi difundido para as populações colonizadas, justificando suas crueldades diversas através da ideologia da colonialidade do gênero. No entanto, nunca houve qualquer interesse em generificar ou sequer humanizar as colonizadas, suas diferenças “sexuais” eram vistas apenas enquanto macho-fêmea, tal qual os animais, e suas corporalidades são apenas objeto de exploração extrativista até seu esgotamento – na escravidão ou na exploração de mão de obra precarizada.

O objetivo da autora é, a partir dessa compreensão, perceber as relações “íntimas e cotidianas que resistem à diferença colonial”, entendendo a intimidade como a vida entretecida por pessoas que não ocupam autoridades (Lugones, 2020, p. 936). Ela defende que a categoria “mulher colonizada” é vazia, vez que “nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher”. Para sair desse paradigma, é necessário trazer ao centro do pensamento os “seres que resistem” a partir da diferença colonial, afastando-se de uma leitura que lê pessoas colonizadas apenas como oprimidas. Sua teoria da resistência propõe que pensemos em uma subjetividade ativa, que é o reconhecimento do agenciamento daquelas que resistem às múltiplas opressões e que têm suas subjetividades constituídas também de formas múltiplas. O conceito revela uma saída da compreensão dessas sujeitas apenas na ótica hegemônica da epistemologia colonial racista-gendrada que promove um apagamento dos seus agenciamentos comunitários (Lugones, 2014).

Essa subjetividade resistente se expressa infrapoliticamente, ou seja, em um espaço de dentro, que não apenas o espaço público, da legitimidade, da autoridade, da voz, do sentido e da visibilidade. Ela demonstra o potencial libertador das comunidades de oprimidas, que recusam os significados e a organização social construídas pelo poder, se autodeterminando através das bases que residem na diferença colonial, território entre mundos que as comunidades colonizadas ocupam e desde onde produzem suas existências coletivas: “somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna. Esta é uma vitória infrapolítica.” (Lugones, 2014). María Lugones argumenta que uma dedicação total aos mecanismos de micro e macrocirculação de poder exaure as forças de resistência, descaracterizando o próprio sentido de libertação, sendo necessário atentar para a práxis desse entre-lugar das comunidades que operam a partir de seu *locus* fraturado.

De forma bastante inspiradora, a autora nos convida a entender o sistema global capitalista colonial não como algo totalmente exitoso, mas sim como um processo continuamente resistido até hoje. Esse *locus* fraturado habitado pelas colonizadas é constituído tanto pelo mundo imaginado/imposto pela colonialidade quanto pelos complexos culturais preexistentes a ela e construídos nos encontros subjetivos e intersubjetivos a partir dela (Lugones, 2014). Há processos de negociações e diálogos muitíssimo desiguais nesse encontro colonial, mas que, ainda assim, são atravessados por múltiplas vias: as cosmologias eurocêntricas e as outras diversas que se encontram na Abya Yala ou na América Ladina¹¹, em uma multiplicidade relacional. Portanto, faz-se necessário ler o mundo a partir de suas próprias cosmologias “mestiças” a fim de encontrar saídas de uma leitura que reitere epistemicídios e a colonialidade do poder.

Este movimento radical de descolonização do olhar e do pensamento é constitutivo do feminismo decolonial. Por meio de um reconhecimento profundo das práticas constituídas a partir, e apesar, da diferença colonial, que continuamente resistem à colonialidade e simultaneamente são por ela constituídas. O sistema moderno-colonial de gênero se infiltra em todas as camadas da vida, mas as respostas ao poder são construídas em um movimento

¹¹ Proposição de Lélia Gonzalez que reposiciona no centro a participação dos povos africanos na constituição histórico-cultural do continente que se convencionou chamar de América Latina. Em sua argumentação, Gonzalez demarca que a latinidade europeia é inexistente, defendendo que o caráter “ladino”, ou seja, da esperteza e malandragem é constitutivo dessa cultura mais do que aquela. Para saber mais, ver Lélia Gonzalez, 2020.

constante dos corpos marcados por essa fraturada de mundos. Nesse movimento, residem as formas criativas de reflexão e comportamentos que não são consentidos pelo poder, muito menos autorizados por ele. Habitar a fratura da diferença colonial é a única possibilidade para o ser que é atravessado por duas interpretações de vida, um espaço de confronto entre histórias que desafiam dicotomias, como por exemplo os encontros entre as cosmologias cristãs e ameríndias, ou cristã e africanas, ou cristãs e islâmicas etc¹².

O “*locus* fraturado de enunciação a partir da perspectiva subalterna define o pensamento de fronteira como respostas à diferença colonial” (Mignolo *apud* Lugones, p. 947). É nesse *locus* que o saber subalterno se constitui e onde esse pensamento de fronteira emerge, e é nesse sentido que María Lugones propõe um pensamento feminista de fronteira, uma construção que “vê a colonialidade de gênero e rejeição, resistência e resposta” ao mesmo tempo, um pensamento que resiste ao hábito epistemológico do apagamento, que adota uma perspectiva da subalternidade e se propõe partir de um terreno epistemológico novo. Interessa à autora a multiplicidade intrínseca à fratura, uma tensa multiplicidade que escapa ao congelamento fossilizado da colonialidade do poder e das identidades do sistema moderno-colonial de gênero.

A autora afirma ainda que não se resiste sozinha à colonialidade do gênero, esse movimento opera desde dentro, na forma de estar, compreender e viver no mundo de maneira compartilhada e interrelacional. São comunidades mais que indivíduos que realizam esse fazer cotidiano, onde se produz a si mesmo e a outras práticas econômicas, ecológicas e sociais que afirmam a vida ao invés do lucro. Por isso, Lugones argumenta em favor de uma *ética de coalizão*, que desafia as dicotomias hegemônicas e não reduz as multiplicidades e diferenças, mas reconhece a criatividade resistente das respostas das comunidades dos *lôcus* fraturados. Seu pensamento é de uma teoria que só se sustenta através de práticas e que não prescreve respostas e modos de agir pré-definidos, mas aponta perguntas e mapeia caminhos tecidos no

¹² “[A diferença colonial] é, finalmente, a localização tanto física como imaginária onde a colonialidade do poder opera na confrontação entre dois tipos de histórias locais dispostas em diferentes espaços e tempos ao redor do planeta. Se a cosmologia ocidental é o ponto de referência historicamente inevitável, as múltiplas confrontações de dois tipos de histórias locais desafiam dicotomias. Cosmologias cristã e indígena-americana, cosmologias cristã e ameríndia, cosmologias cristã e islâmica, cosmologias cristã e confuciana, entre outras, só acionam dicotomias onde você as olha uma por uma, não quando você as compara nos confins geo-históricos do sistema moderno/colonial mundial” (Mignolo *apud* Lugones, 2020, p. 946).

seio das comunidades que resistem desde o princípio da invasão colonial-capitalista até os tempos contemporâneos.

4. A cisgeneridade: uma proposição transfeminista

Ao longo desse mergulho no pensamento Lugones e das autoras com quem ela dialoga, nos parece inevitável refletir sobre as formas que sua proposta rumo a um feminismo decolonial têm sido praticadas em território brasileiro. São muitas as aproximações possíveis com autoras como Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez e mesmo com os movimentos feministas das mulheres do campo, mulheres indígenas, negras e periféricas. Nesse sentido, nos chama a atenção a originalidade dos desdobramentos dessa filosofia no pensamento de viviane vergueiro, uma transfeminista contemporânea em diálogo com as proposições de Lugones busca pensar as experiências e lutas trans, travestis e gênero-diversas.

A definição do conceito de cisgeneridade é o ponto de partida fundamental para vergueiro, que busca fundamentar teoricamente essa noção proposta pelos movimentos trans para se referir às pessoas cuja identidade de gênero com a qual se identificam corresponde ao sexo que lhes foi atribuído em seu nascimento. Em resumo, o termo “cisgênero” se refere às pessoas “não-transgênero” (Jesus *apud* Vergueiro, 2018, p. 27):

Trata-se de um esforço no sentido de encontrar formas de se referir às normalidades corporais e de identidades de gênero sem recorrer a terminologias que, de uma maneira ou outra, partem da naturalidade ou superioridade cisgênera – como, por exemplo, o uso de termos como “biológico” e “de verdade” para designar pessoas que não sejam trans travestis. Para além desta equiparação necessária, analisar a cisgeneridade implica também em uma possibilidade de refletir sobre a normalidade e os dispositivos de poder que produzem sua naturalização: uma análise sistêmica que nos viabilize cartografias críticas acerca das violências institucionalizadas e não institucionalizadas contra as diversidades corporais e de identidades de gênero (vergueiro, 2016, p. 252 - 253).

Esta estratégia de dar nome à norma nos parece complementar a crítica de Lugones à colonialidade de gênero por sua capacidade de sintetizar em um conceito-chave diversos apontamentos da argentina quanto ao gênero biologizante, ao dimorfismo sexual e à

heterossexualidade compulsória. Esse pensamento crítico da cisgeneridade, compreendendo-a como um arcabouço de práticas, normas e poderes mais do que uma identidade estanque, revela uma complexificação do estudo sobre as violências normativas, algo totalmente diverso de uma simples oposição de identidades binárias (cis — trans). A noção de cisgeneridade é uma ferramenta poderosa para explicitar a marginalização imposta a pessoas e comunidades trans travestis e sexo-dissidentes, o controle rigoroso das identidades de gênero e sexualidade e a própria artificialidade do gênero. Essa proposta é “uma forma, enfim, de identificar ciscolonialidades e as exigências políticas necessárias e estratégicas diante destas violências” (vergueiro, 2016, p. 256).

Essa disputa conceitual opera na linguagem um tensionamento que explicita não apenas uma proposição teórico-analítica, mas sobretudo um posicionamento “epistêmico+político”, como defende viviane vergueiro. Assim como a colonialidade em sua constituição axiomática, a cisgeneridade está apoiada em três eixos fundamentais: a pré-discursividade, a binariedade e a permanência (vergueiro, 2016, p. 257). Esses três eixos ecoam temas presentes já na teoria da colonialidade do gênero de Lugones como, por exemplo, a crítica à pré-definição de sexos e gêneros a partir de critérios objetivos e características corporais independente dos contextos sócio-culturais e a naturalização a própria ideia de um “sexo biológico” natural (pré-discursividade); e a explicitação da colonialidade na binariedade e no dimorfismo sexual típico das ciências euro-americanas (binariedade). Por fim, há também a ideia de permanência que desmonta a crença em uma coerência física e psicológica dos corpos ao longo do tempo com o seu ideal de gênero marcado a partir do “sexo biológico”. Esta noção não nos parece estar presente em Lugones, mas dialoga com sua crítica às identidades enquanto cristalizações das subjetividades em ideais coloniais brancos e europeus. Por fim, para as pessoas mais familiarizadas com a teoria queer, é evidente que vergueiro se apoia também em Judith Butler, estando alinhada a uma compreensão do gênero enquanto de performatividade¹³, e não enquanto uma experiência de permanência e binariedade cristalizada. No entanto, para a autora os estudos queer são, em si, limitados pela sua incapacidade de abarcar um enfrentamento à colonialidade, com autoras/es/us queer majoritariamente do Norte Global e

¹³“O gênero não deve ser interpretado como uma identidade estável ou um lugar em que se assenta a capacidade de ação e de onde resultam diversos atos, senão como uma identidade fragilmente constituída no tempo, instituída em um espaço exterior mediante uma reiteração estilizada de atos [...] uma concepção do gênero como temporalidade social constituída” (Butler apud vergueiro, 2016, p. 261).

uma desarticulação de suas proposições diante de outros aspectos da crítica à modernidade/colonialidade, vistos no início deste trabalho. É nesse sentido que viviane vergueiro nos propõe pensar em uma ciscolonialidade, articulando a crítica à cisgeneridade realizada pelos estudos queer e pelos movimentos LGBTQIA+ aos pensamentos e lutas decoloniais. Este movimento nos parece aprofundar todo o sistema de María Lugones, oferecendo ferramentas fundamentais para tecer saídas à colonialidade do gênero.

O enfrentamento à ciscolonialidade e à colonialidade de gênero se constrói, segundo viviane vergueiro, ao “estabelecer processos de re+escrita e des+aprendizados críticos, legitimar e valorizar os conhecimentos específicos provenientes de nossas comunidades, particularmente nas suas intersecções” (vergueiro, 2016, p. 267). Não é mera coincidência a confluência de suas propostas com as do feminismo decolonial de Lugones, ambas produzem teorias que reconhecem a práxis das experiências resistentes nas pessoas que habitam a fronteira do mundo colonial e o tensionam cotidianamente. Vergueiro segue defendendo que:

Quando contrapomos nossas experiências complexas e interseccionalmente localizadas contra as epistemologias dominantes que simplificam e condescendem nossas comunidades e pessoas trans travestis, construímos fissuras na ciscolonialidade que, espero, possam explicitar e denunciar as funções morais por detrás das supostas objetividade e neutralidade das ciências, permitindo a constituição de outros modelos de gênero (vergueiro, 2018, p. 267).

Esse encontro entre os estudos trans e a filosofia de María Lugones não é exclusividade do pensamento de viviane vergueiro, há pensadoras trans em diversos lugares do mundo bebendo do seu pensamento¹⁴ e construindo importantes contribuições para o feminismo decolonial como um todo. Sem dúvida, as pessoas trans e travestis são também essas subjetividades ativas que habitam a ferida colonial e produzem as resistências às quais Lugones frequentemente se refere. O transfeminismo brasileiro é, nesse sentido, uma força bastante inspiradora, destacando-se globalmente por sua inventividade e radicalidade, sobretudo das

¹⁴ Ver o debate virtual “The Philosophy of María Lugones Meets Transgender Studies: A Complex Conversation” realizado pela California State University. O encontro na íntegra está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Op3yTmPFytk> Acesso em: 15 jan. 2023.

peessoas trans não-brancas que têm ocupado espaços de poder na mídia, política, cultura e educação do país. Este é um movimento também profundamente ancorado na práxis das ruas e dessas experiências do lócus fraturado que escapam do poder da cisgeneridade construindo para si subjetividades singulares e resistentes desde uma infra até uma macropolítica.

Considerações finais

O percurso ambicioso deste trabalho, que passa rapidamente por proposições densas e bastante complexas, tem como propósito construir um panorama breve e qualificado da complexidade das forças que constituem a colonialidade do poder. Tomando como cerne o pensamento de María Lugones e sua crítica a Aníbal Quijano, buscamos contribuir para a visibilidade e difusão das propostas radicais do feminismo decolonial latinoamericano. Nos parece importante reconhecer que essa vertente feminista, ao nos revelar o sistema moderno-colonial de gênero, abarca a multiplicidade das experiências generificadas e compreende sua indissociabilidade do processo de racialização imposto aos povos colonizados em todo o mundo. O empreendimento moderno-colonial é um complexo de imbricamentos de raça, gênero e cisgeneridade a serviço do capitalismo global eurocêntrico, e as saídas deste sistema vêm sendo gestadas e vividas pelas subjetividades ativas que habitam as fronteiras deste mundo, negociando epistemologias conflitantes de formas criativas e inspiradoras.

Tomamos aqui o caso do transfeminismo brasileiro, a partir das proposições de viviane vergueiro, como exemplo para compreender o funcionamento destas teorias-práticas resistentes. A ciscolonialidade pode ser encarada como o próprio sistema moderno-colonial de gênero, e as tecnologias coletivas de nomear e resistir a ele são múltiplas e devem ser observadas atentamente por quem deseja se somar a esse campo de luta e pensamento. Como bem afirma, María Lugones:

As perguntas proliferam neste momento e as respostas são difíceis. Elas requerem colocar, novamente, a ênfase em metodologias que se adequam a nossas vidas, de maneira que o sentido de responsabilidade seja máximo. Como aprendemos umas das outras? [...] Como nos entrecruzamos sem assumir o controle? Com quem fazemos esse trabalho? O teórico aqui é imediatamente prático [...] Como praticamos umas com as outras, engajando-nos em diálogo na diferença colonial? Como saber que estamos fazendo isso?

[...] Estamos nos movendo em um tempo de encruzilhadas, de vermos umas às outras na diferença colonial construindo uma nova sujeita de uma nova geopolítica feminista de saber e amar (Lugones, 2014, p. 950-951).

Na intenção de fazer parte da ética da coalizão que ela nos ensina, costuramos ao da autora pensamentos diversos que reconhecem que a resistência decolonial é muito anterior a nós e seguirá para muito depois das nossas vidas. É necessário reverberar e reconhecer o fazer filosófico que está presente nestes pensamentos que, rebeldemente, não se enquadram em campos da filosofia bem definidos e nem sequer na própria filosofia totalmente, ao extrapolá-la em diálogo com outros campos do saber. O campo dos estudos decoloniais ainda é bastante marginalizado dentro e fora das academias, assim como os estudos trans, mas ambos têm se expandido e alcançado muitos espaços, de forma que seguir aprofundando-os é parte do compromisso com demandas do tempo em que vivemos e das lutas com as quais compactuamos.

Referências

ABYA YALA. In: *Enciclopédia Latinoamericana*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015. Disponível em: <<https://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>>. Acesso em: 12 nov. 2023.

CAL STATE LA Department of Philosophy. *The Philosophy of María Lugones Meets Transgender Studies: A Complex Conversation*. Youtube, 17 de junho de 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0p3yTmPFytk>>. Acesso em: 15 jan. 2023.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 96 – 124.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 121-136.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: LIMA, Márcia, RIOS, Flavia (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2020, p. 127-138.

LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 53-83.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. Tradução de Juliana Watson e Tatiana Nascimento. *Estudos Feministas*, v. 22, nº 3, p. 935-952, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>>. Acesso em: 20 jul. 2024.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

OYĖWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 84 - 95.

_____. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in:

COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York:

Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de wanderson flor do nascimento. Disponível em:

<https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B9nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_visualizando_o_corpo.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENDES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 73 - 117. Disponível em:

<<https://ayalaboratorio.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/09/quijano-anibal-colonialidade-do-poder-e-classificac3a7c3a3o-social.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2024.

_____. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: Perú Indígena, vol. 13, n.29, p.11-20, 1992.

Disponível em: <<https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>> Acesso em: 20 jul. 2024.

VERGUEIRO, viviane. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In: MESSEDER, S., CASTRO, M.G., and MOUTINHO, L., orgs. *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 249-270.

Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/mg3c9/pdf/messeder-9788523218669-14.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2024.

_____. *Sou travestis: estudando a cisgeneridade como uma possibilidade decolonial*. Brasília: padê editorial, 2018.

SUMMARY

PRESENTATION 6

(GIVE) FORM Blood | Short story by Luana Alves dos Santos 7

Black Lives, White Camellias | Acrylic on canvas by Pietra Sábia 15

River's Indigenous | Poem by Gleycielli Nonato 16

Even Artichokes Have a Heart | Analog collage by Isabella Pina 17

ARTICLES

About Women: Notes for a Wild Footnote | Marilena Chauí 18

Sexual Contract and Racial Contract: A Debate on Violence in the University | Carla Rodrigues
32

Anarchafeminism & the Ontology of the Transindividual | Chiara Bottici 49

Biopolitics of the Living Archive in the Age of Digital Control Capitalism | Sam Bourcier 68

“One is Not Born, but Becomes a Woman” - A Phrase in Becoming | Newton de Andrade Branda
Júnior 84

Phenomenology of the Pregnant Body | Carolina Antoniazzi 97

María Lugones and Decolonial Feminism: Power, Race, Gender, and Ciscoloniality | Maya Maia
de Paiva 129