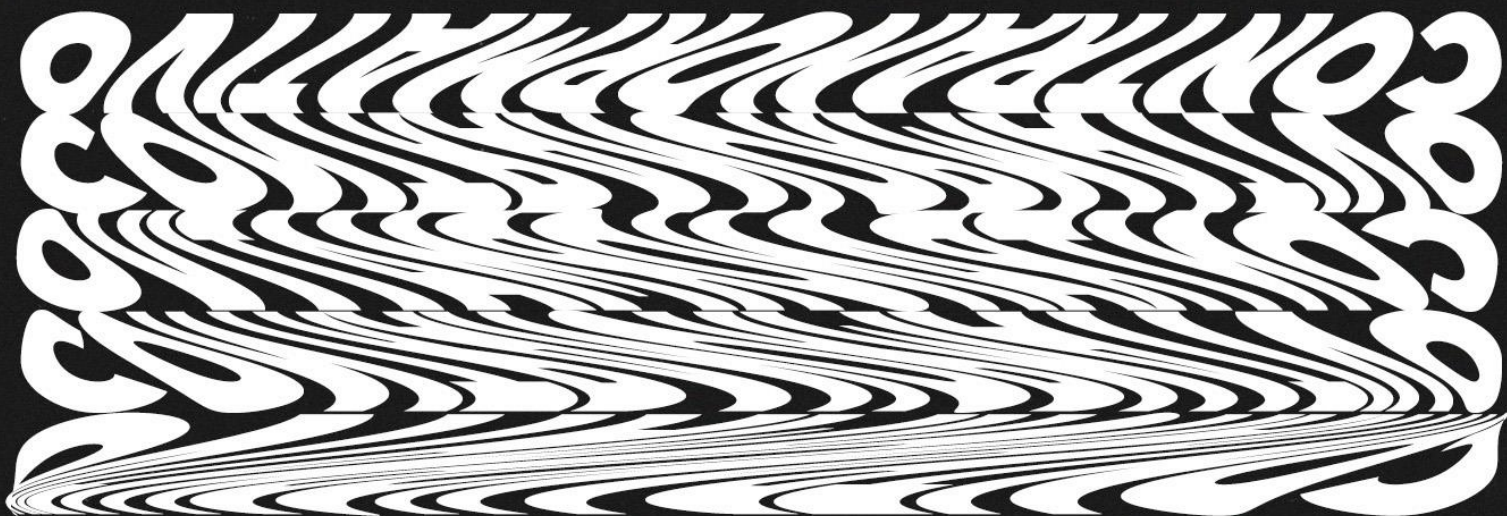


CONTRANORMATIVO



CORPO-TERRITÓRIO: FRONTEIRAS DIVERGENTES

ORGANIZAÇÃO

CAROLINA MOURA KLAUTAU, CYNDEL NUNES AUGUSTO, FERNANDA SALGUEIRO,
JOÃO BERNARDO CALDEIRA, JÚLIO CÉSAR SUZUKI, MATHEUS CAMPANELLO,
NEWTON BRANDA, RENATA BIAGIONI WROBLESKI E TESSA MOURA LACERDA



CONTRANORMATIVO
CORPO-TERRITÓRIO: FRONTEIRAS DIVERGENTES

Carolina Klautau
Cyndel Nunes Augusto
Fernanda Salgueiro
João Bernardo Caldeira
Júlio César Suzuki
Matheus Campanello
Newton Branda
Renata Wroblewski
Tessa Moura Lacerda
(ORGANIZAÇÃO)

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP

Reitor: Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior

Vice-reitora: Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS - FFLCH

Diretor: Prof. Dr. Paulo Martins

Vice-diretora: Profa. Dra. Ana Paula Torres Megiani

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INTEGRAÇÃO DA AMÉRICA LATINA

Presidente da CPG: Prof. Dr. Júlio César Suzuki

Vice-presidente da CPG: Profa. Dra. Marilene Proença Rebello de Souza

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana de Faria Gehres | Alessandra Fernandes Montagner | Ana Lorena dos Santos Santana | Andrea Rosendo da Silva | Antón Castro Míguez | Beatriz Laporta | Bernardo Machado | Beethoven Hortencio Rodrigues da Costa | Caio Riscado | Carla Rodrigues | Carmen Cinyra Gadelha Pereira | Carolina Moura Klautau de Araújo Figueiredo | Caroline Passarini Sousa | Cibele Mariano Vaz de Macêdo | Ciro Martins Pires de Oliveira | Cyndel Nunes Augusto | Dieison Marconi Pereira | Diógenes Domingos Faustino | Emerson Silvestre Lima da Silva | Ferdinando Crepalde Martins | Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro | Fernando Silva Teixeira Filho | Flávia Roberta Benevenuto de Souza | Gean Oliveira Gonçalves | Janayna de Alencar Lui | Jaqueline Gomes de Jesus | João Bernardo Fernandes Caldeira | Karina Quintanilha Ferreira | Larissa Pinto Martins | Leda Maria Codeço Barone | Lidiane Nunes de Castro | Lígia Losada Tourinho | Luana Alves dos Santos | Maria Fernanda Ceccon Vomero | Mariana Martins de Andrade | Michele Costa | Nara Lya Cabral Scabin | Newton de Andrade Branda Junior | Raylene Barbosa Moreira | Richard Fernandes de Oliveira | Rita de Cássia Bovo de Loiola | Wesclei Ribeiro da Cunha

CAPA

Matheus Campanello

REVISÃO

Newton de Andrade Branda Junior

Catálogo na Publicação (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
Maria Imaculada da Conceição - CRB - 8/6409

C822 Contranormativo [recurso eletrônico] : corpo território : fronteiras divergentes /
Organizadores: Carolina Klautau ... [et al.]. -- São Paulo: FFLCH/USP,
PROLAM/USP, 2022.
2.538 Kb ; PDF.

ISBN: 978-85-7506-431-3
DOI: 10.11606/9788575064313

1. Contranormativo. 2. Arte. 3. Corpo-território. 4. Pesquisa. I.
Klautau, Carolina. II. Grupo de Estudos DiverGente.

CDD 701.17



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e a autoria e respeitando a Licença *Creative Commons* indicada

A exatidão das informações, conceitos e opiniões é de exclusiva responsabilidade dos autores, os quais também se responsabilizam pelas imagens utilizadas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 7

Carolina Klautau, Cyndel Augusto, Fernanda Salgueiro, João Bernardo Caldeira, Matheus Campanello, Newton Branda e Renata Wroblewski

PREFÁCIO

FEMINISMOS NA SALA DE AULA: TEORIA E PRÁTICA.. 10

Tessa Moura Lacerda

MULHERES EM MOVIMENTO: UMA CONTRIBUIÇÃO DAS TEORIAS FEMINISTAS DECOLONIAIS PARA REFLETIR SOBRE A SITUAÇÃO DAS MULHERES EM REFÚGIO..... 18

Carolina Moura Klautau de Araújo Figueiredo

Y NOW FRÁGIL: EXERCÍCIOS DE F(R)ICÇÕES OCEÂNICAS 43

lucas lins

A LINGUAGEM NEUTRA DE GÊNERO COMO RECURSO DE RESISTÊNCIA À COLONIALIDADE LINGUÍSTICA 61

Marina Grilli

A MULHER SÓ: ANÁLISE DAS AMIZADES FEMININAS E DA PERDA DE SI EM THE BELL JAR DE SYLVIA PLATH 80

Natália Carlos Lima

**EM BUSCA DA PESSOA ÚTIL QUE HÁ EM MIM: PATRIARCADO,
TRABALHO DOMÉSTICO E EXPLORAÇÃO DO CORPO
FEMININO..... 97**

Nathália Bonilha Borzilo

**SEREIAS, BRUXAS E COYOTAS / SIRENAS, BRUJAS Y
COYOTAS116**

Nina C. Montoto

**DIÁSPORA QUEER: A FUGA DA HETERONORMATIVIDADE
.....137**

Rita Westwood [Rita Sousa Mendes]

SOBRE AS PESSOAS AUTORAS152

SOBRE AS PESSOAS ORGANIZADORAS153

INTRODUÇÃO

*Carolina Klautau
Cyndel Augusto
Fernanda Salgueiro
João Bernardo Caldeira
Matheus Campanello
Newton Branda
Renata Wroblewski*

Os textos aqui publicados são resultado da iniciativa do Grupo de Estudos DiverGente, coordenado pela Prof^a. Dra. Tessa Moura Lacerda, do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, e composto por pesquisadores/as de diversos departamentos de graduação e pós-graduação da Universidade de São Paulo. Alguns dos membros deste grupo foram os responsáveis pela organização dos três coletâneas desta coleção "Estudos Contranormativos": Carolina Klautau, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de São Paulo (ECA-USP), Cyndel Nunes Augusto, mestra em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FE-USP), Fernanda Salgueiro, doutoranda em Filosofia da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), João Bernardo Caldeira, doutorando em Artes Cênicas pela Universidade de São Paulo (PPGAC-ECA-USP), Matheus Campanello, graduando em Filosofia da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), Newton Branda, doutorando do Programa de Filosofia da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) e Renata Wroblewski, doutorande do Programa de Filosofia da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).

O processo de chamada em edital, parecer, revisão, diagramação e publicação dos textos se deu de maneira colaborativa e horizontal entre as pessoas organizadoras em intensas reuniões e trocas de informações a distância, devido à pandemia da COVID-19, no período de oito meses. Iniciamos as chamadas dos ensaios em agosto de 2021 e, logo, começamos a convidar pareceristas especialistas nos temas abordados por cada pessoa autora, sendo, a princípio, uma dupla de pareceristas para cada obra. A receptividade de nossos/as colegas pesquisadores/as, tanto da USP quanto de outras universidades, para analisar os textos e realizar a entrega dos

pareceres no prazo foi excelente e deixamos aqui registrada nossa profunda gratidão pela atenção cuidadosa e rigorosa de cada uma das pessoas pareceristas, partes fundamentais desta obra. Em cada ficha de análise recebida, percebemos a real vontade de contribuir com as pesquisas apresentadas e a legítima disposição para fazer presentes na Academia os temas contranormativos trazidos em cada texto.

Queremos agradecer também a especial contribuição do Prof. Dr. Júlio César Suzuki, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (FFLCH/PROLAM/USP), para entendermos os processos de publicação desta obra e por sua calorosa acolhida ao nosso projeto. Igualmente, a toda a equipe do PROLAM que, com muita atenção aos detalhes, nos ajudaram a lançar este e-book.

Por último e, por isso mesmo, o mais importante, não podemos deixar de exaltar e agradecer a inspiração e os aprendizados que a professora Tessa Moura Lacerda nos proporcionou a partir dos conteúdos e dinâmicas dialógicas de sua disciplina “Filosofia Geral (Sobre Feminismos)”, no segundo semestre de 2020, que nos transformou e motivou a tal ponto que, pela voracidade da continuidade das discussões sobre os questionamentos trazidos em aula, formamos o Grupo de Estudos DiverGente, que ora tangibiliza parte dos debates e dos conhecimentos desenvolvidos nos três coletâneas iniciais da série “Estudos Contranormativos”.

Aliás, agrupar em três diferentes coletâneas textos tão fluidos e interdisciplinares de pessoas autoras responsáveis por uma produção acadêmica de extrema qualidade que, muitas vezes, pela originalidade, riqueza e multiplicidade de possibilidades de leitura, beiram (ou, por que não?, mergulham) na categoria de obra artística, foi um dos maiores desafios que enfrentamos neste caminho. Como reunir sob um mesmo título trabalhos que conseguem simultaneamente interseccionar, ou melhor ainda, sistemicamente, sem fracionar ou reforçar fronteiras (estas sempre artificiais e, na maior parte do tempo, a serviço das opressões que vividas na contranormatividade, ou seja, por quem foge à norma social dominante homem-hétero-cis-branco), tratar de temas que perpassam questionamentos

e investigações que vão desde questões relativas ao movimento dos corpos no espaço, apagamentos históricos, linguagem neutra, de(s)colonialismo, feminismos, um possível diálogo entre renomadas feministas e membros da família da autora em um bar às mais profundas reflexões e questionamentos filosóficos, sociológicos, da medicina e da política, entre muitos outros? Por fim, entendemos, não sem muita discussão interna (afinal, qual abordagem entraria em qual volume?), que um possível caminho de união entre os textos poderia passar por três categorias bem abrangentes às quais demos os nomes de: “Arte em risco - estéticas divergentes”, “Corpo-território - fronteiras divergentes”, e “Aliança-multidão - subjetividades divergentes Esperamos que concordem, ao menos em parte, com nossa visão ou, melhor ainda, que divirjam e sugiram novos caminhos para os próximos coletâneas da série “Estudos Contranormativos”. Em especial, se puderem participar como as próximas pessoas autoras.

Para concluir, apresentamos apenas uma certeza: a de que queremos que as pessoas leitoras sintam o mesmo prazer e deslumbramento (no sentido de se deixar perder pela luz mesmo) que tivemos ao ler e reunir estes trabalhos e que, de alguma forma, também se inspirem e engajem em processos de desnormatização da vida e da sociedade e busquem romper as opressões que todes vivemos no dia a dia. Seja como pesquisadores/as na sua produção acadêmica, seja como sujeitos ou coletivos de luta. Boa leitura!

agosto de 2022.

PREFÁCIO

FEMINISMOS NA SALA DE AULA: TEORIA E PRÁTICA ¹

Tessa Moura Lacerda²

“Quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre teoria e prática.”
(bell hooks. *A teoria como prática libertadora*.
In: Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade.
São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017, p. 85-86)

Muitas vezes ouvi Marilena Chaui, minha professora, falar sobre o verdadeiro ato de ensinar³. Marilena afirma, retomando uma passagem de Merleau-Ponty que faz referência à metáfora empregada por Hegel segundo a qual não se ensina a nadar pela leitura de manuais, que o verdadeiro professor não diz ao aluno “faça como eu”, mas “faça comigo”. O diálogo que se estabelece no convite, “faça comigo”, não é entre o professor e o estudante, mas, com a mediação do professor, entre o estudante e o saber, as águas que precisam ser enfrentadas e que acolhem e ameaçam o estudante. Só ao final do percurso o estudante pode dialogar com o antigo professor, agora seu par.

O que é o espaço, o cenário, e a temporalidade que se estabelece dentro de uma sala de aula? Ensinar, afirma bell hooks, “é um ato teatral”. E completa: “é esse aspecto do nosso trabalho que proporciona espaço para as mudanças, a invenção e as alterações espontâneas que podem atuar como catalisadoras para evidenciar aspectos únicos de cada turma.”⁴ Gostaríamos de refletir um pouco sobre a maneira como as filosofias e as

¹ Uma versão mais curta deste texto foi originalmente publicada no FÓRUM DE DEBATES ANPOF em março de 2021. Disponível em: <<https://www.anpof.org/forum/feminismos-na-sala-de-aula/feminismos-na-sala-de-aula-teoria-e-pratica>>. Acesso em: 19 fev. 2022.

² Professora do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e coordenadora do grupo NÓS – Grupo de Estudos sobre Feminismos.

³ Por exemplo, no discurso que fez quando recebeu o título de Professora Emérita da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, em 2017.

⁴ hooks, bell. Introdução. *In: Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017, p. 21.

práticas feministas podem ser aliadas poderosas na docência em Filosofia, e não apenas de um ponto de vista teórico – permitindo, por exemplo, uma reflexão sobre o cânone filosófico, sobre a reescritura do cânone, sobre a história que narramos quando ensinamos História da Filosofia – , mas também, e talvez sobretudo, de um ponto de vista essencialmente prático – é o espaço da sala de aula que se cria e se recria como uma comunidade única produtora de um conhecimento coletivo.

Não queremos com isso dizer que os Feminismos são necessariamente filosofias libertárias e revolucionárias – bell hooks já nos alertou para essa ilusão quando questiona o feminismo acadêmico feito principalmente por mulheres brancas que reproduzem modelos de dominação, em lugar de questioná-los, e se legitimam “aos olhos do patriarcado dominante”⁵, mas solapam os movimentos feministas: “Muitas vezes, as pessoas que empregam livremente certos termos – como ‘teoria’ ou ‘feminismo’ – não são necessariamente praticantes cujos hábitos de ser e de viver incorporam a ação, a prática de teorizar ou se engajar na luta feminista.”⁶ bell hooks mostra a mudança profunda que as mulheres negras produziram na teoria feminista que estava tão distante das experiências vividas por tantas pessoas:

[...] os esforços das mulheres negras e de cor para desafiar e desconstruir a categoria ‘mulher’ – a insistência em reconhecer que o sexo não é o único fator que determina as construções de feminilidade – foram uma intervenção crítica que produziu uma revolução profunda no pensamento feministas e realmente questionou e perturbou a teoria feminista hegemônica produzida principalmente por acadêmicas, brancas em sua maioria.⁷

⁵ hooks, bell. A teoria como prática libertadora. In: *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017, p. 91.

⁶ hooks, bell. A teoria como prática libertadora. In: *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017, p. 86.

⁷ hooks, bell. A teoria como prática libertadora. In: *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017, p. 88.

Se, como sugere Marilena Chaui, a filosofia é um modo de vida⁸, as filosofias feministas também são um modo de vida: suas críticas ao patriarcado, ao sexismo e às hierarquias podem implicar uma mudança profunda e um novo modo de ver e estar no mundo e nas relações sociais, e inclusive na sala de aula. Porque quando questionam a suposta naturalidade da diferença entre homens e mulheres, questionam também a naturalidade das opressões. Monique Wittig, como bell hooks, propõe uma crítica feminista ao feminismo, quando sugere que não podemos naturalizar a história – e explicar a diferença entre homens e mulheres pela biologia – sob o risco de naturalizar “os fenômenos sociais que expressam nossa opressão, tornando impossível a mudança.”⁹

As teorias feministas – ou, pelo menos, boa parte delas – questionam a naturalidade do termo “mulher” (de Simone de Beauvoir a Marilena Chaui, de Sojourner Truth a Monique Wittig). E fazem isso de maneiras variadas: podem questionar a construção das imagens de “mulher” ao longo da história (como Beauvoir e Chaui); podem questionar o próprio feminismo e a produção de hierarquia de classes intelectuais dentro da academia (como bell hooks, Monique Wittig, Teresa de Lauretis, por exemplo); podem questionar a centralidade ou, até mesmo, a universalidade que atribuímos a certas epistemologias (como Gayatri Spivak, María Lugones, Yuderkys Miñoso, entre outras); podem questionar que o sexismo seja a única forma de opressão das mulheres e afirmar que é preciso considerar também dominação de classe (como Angela Davis, bell hooks, Marilena Chaui, Silvia Federici, entre outras) e o racismo (como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Patrícia Hill Collins, Grada Kilomba, bell hooks, Denise Ferreira da Silva e muitas mais); podem questionar a “normalidade” ou a naturalidade do gênero e mostrar o quanto essa normatização das formas de subjetividade pode implicar sofrimentos psíquicos e custar a vida de pessoas ditas

⁸ Chaui, Marilena. Discurso por ocasião do recebimento de título de Professora Emérita da FFLCH-USP, 13 de dezembro de 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Yx9VM5mXbYs>>. Acesso em: 19 fev. 22.

⁹ Wittig, M. Não se nasce mulher. In: Hollanda, Heloisa B. de, *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019, p. 84.

“anormais” (como fazem Judith Butler, Paul Preciado, Virgínia Woolf, entre outros). Em outras palavras, os feminismos – e uso o plural porque não se trata de um discurso único, mas da soma de muitas vozes, que apresentam perspectivas variadas, que nem sempre se harmonizam, o que longe de ser um problema pode ser visto como a riqueza da pluralidade e até mesmo do conflito de perspectivas diferentes – questionam!

Os feminismos questionam e perturbam! E esse questionamento, quando vivido como um afeto – no sentido de Espinosa, que afirma que toda ideia é também um afeto – implica uma transformação profunda daquela e daquele que se aproxima desses questionamentos. Torna-se inevitável questionar as formas variadas de dominação e nossa reprodução automática de formas de opressão. Torna-se imperioso questionar autoritarismos e hierarquias. Torna-se vital fazer algo, fazer com que a mudança causada por essas teorias se transforme em ação: não talvez, uma ação revolucionária da História, mas certamente ações cotidianas, revolucionárias em sua escala, e transformadoras de muitas histórias individuais. Foi assim que, depois de mais de uma década de docência, não pude mais entrar na sala de aula, subir no púlpito, pegar o microfone e narrar, para todos aqueles mais de 50 rostos voltados para mim, o que aprendi e estudei por anos, para seduzi-los, como fui seduzida pelos textos. E não pude voltar a fazer isso, não porque essas aulas não produzissem bons resultados, belos textos, orientandos interessados ou, no mínimo, estudantes sabedores de um pouco da filosofia seiscentista a partir do que eu lhes ensinava. Mas porque os textos feministas me mostraram a possibilidade de construção coletiva do saber dentro da sala de aula: desci do púlpito, passamos a nos sentar em roda (mesmo que às vezes uma roda meio torta pela quantidade de carteiras que precisavam ser tiradas de seu lugar), a nos olhar a todos e a saber, todos, o nome de cada um. Todos se preparam para a aula com a leitura de um texto que será discutido coletivamente. Meu papel é ouvir, organizar, sintetizar, sugerir caminhos, retomar o que discutimos antes, apontar o que poderemos discutir depois, mas a construção da compreensão de cada texto e das possíveis relações

entre os textos é feita por cada turma, em comunidade. Longe de significar um relativismo – porque temos o chão firme do texto nos guiando sempre –, essa nova forma de aula levou e leva alunes a tomarem a palavra e se apropriarem do saber que construímos juntos. Sim, levo ao pé da letra o que minha professora Marilena Chaui me ensinou, embora eu subverta um pouco o formato da aula que aprendi com meus mestres: convido alunes não a fazer como eu, mas a fazer comigo!

Os feminismos nos permitem não apenas questionar o cânone filosófico, questionamento que assenta da ideia de que nenhuma narrativa é neutra e tampouco a História, como narrativa, pode ser neutra (como mostrou Gayatri Spivak), mas questionar a maneira como o cânone pode ser apresentado. Por que não convidar filósofas esquecidas pela História da Filosofia canônica para nossa sala de aula, para nossa bibliografia de curso, para o tema que queremos discutir? E por que não convidar, através dos textos feministas contemporâneos, alunes a construírem o saber coletivamente, dentro do espaço da sala de aula?

Foi nesse fazer junto na sala de aula, neste fazer-se comunidade – e cada sala de aula é uma comunidade única que produz um saber coletivo – que nasceu a comunidade “DiverGente”, mostrando, até mesmo no nome escolhido para o grupo ao final do semestre de aulas, o quanto é preciso questionar opressões, hierarquias e nossas formas sociais de dominação e marginalização. Estávamos em pleno isolamento físico por conta da pandemia de Covid-19. 2020 foi um ano arrasado pela pandemia, mas naquele segundo semestre, com aulas a distância numa turma grande (de mais de 75 pessoas) com gente oriunda das mais diversas áreas (teatro, cinema, direito, filosofia, literatura, educação, história, antropologia... apenas para citar algumas), apesar de todas as dificuldades, das distâncias, das perdas, da revolta e das tristezas, conseguimos criar uma comunidade. Cada tarde de quinta-feira era uma grande alegria. O debate intenso, vigoroso com acento em temas que fizeram aquele grupo, como a questão da representação, nos munia de energia para enfrentar aquele momento difícil do mundo e, particularmente, do Brasil – onde o governo federal

trabalhava ativamente contra todas as recomendações da Organização Mundial de Saúde (OMS) e contra as descobertas científicas a respeito do novo vírus para negar a existência de uma pandemia e a necessidade de isolamento (que, naquele momento, era a única forma de evitar a contaminação em massa das pessoas). Vivemos num país dominado por uma necropolítica que não é de hoje, mas que se acentuou com a chegada da pandemia de Covid-19 e a morte, até o final de 2020, de quase 195 mil pessoas (hoje, em fevereiro de 2022, este número já chega a 643 mil pessoas!). Neste país que promove o genocídio cotidiano de grupos fora da norma – e o que é a norma? – como sempre, os mais afetados foram as pessoas negras e pobres¹⁰. Neste país, apesar de tudo, sobrevivemos produzindo em comunidade afetos alegres que as descobertas de conceitos e ideias podem provocar.

Em nossos encontros semanais durante o segundo semestre de 2020, tentamos reproduzir, na medida do possível, nossas rodas de conversa, embora sem o corpo a corpo, nem os olhos nos olhos, através das telas de nossos computadores e da entrada na casa de cada um de nós neste estranho espaço que é o encontro online, no qual estamos e não estamos no mesmo lugar. Criamos esta comunidade que agregava pessoas de outros estados, inclusive. E este sentimento de pertencimento a um grupo que, no fazer prático da sala virtual de aula nos permitia enfrentar a dureza daquele momento do mundo e, mais do que isso, sentir alegria pelo saber coletivamente produzido, foi a faísca para o nascimento do grupo DiverGente. Lembro-me que nas últimas aulas – e como estava difícil nos despedir! – um dos estudantes, da Filosofia, exclamou que aquilo não podia acabar ali, precisávamos romper os muros, era preciso contar para fora daquela comunidade o que pudemos produzir dentro da sala de aula. A primeira ideia foi que todos e cada um trocassem seus trabalhos finais entre

¹⁰ Ver, por exemplo, <<https://jornal.usp.br/ciencias/mulheres-negras-tem-maior-mortalidade-por-covid-19-do-que-restante-da-populacao/>>. Acesso em: 19 fev. 2022. E <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/09/13/populacao-negra-morreu-17-vez-a-mais-de-covid-19-do-que-populacao-branca-no-itaim-bibi-em-2021-diz-pesquisa.ghtml>>. Acesso em: 19 fev. 2022.

si para que todas e todos e todes pudessem ler uns aos outros. Depois surgiu a ideia de fazer um evento que reunisse aqueles trabalhos em mesas de debate; e, depois, a ideia de fazer um evento aberto para todos aqueles que quisessem participar. O grupo, que como todo grupo foi sofrendo alterações ao longo do tempo, fez o trabalho do início ao fim: criou um edital, consultou pareceristas, criou a imagem do evento, convidou pessoas... O resultado aconteceu em três dias intensos de apresentações e discussões online em maio de 2021, a Jornada de Estudos Contranormativos¹¹, que reuniu pesquisadoras e pesquisadores de temas contranormativos: “estudos sobre questões de gênero, estudos queer, estudos feministas e suas diversas vertentes, estudos decoloniais, contracoloniais, mulherismo africana, masculinidades, sexualidades, transexualidades e travestilidades, raças, etnias, classe, interseccionalidade, corpo, estética, performances, propostas artísticas e outras possibilidades de estudos contranormativos”¹², como explica a chamada do evento.

O grupo DiverGente, que nasceu de uma sala de aula, foi se reinventando e inventando formas de dar voz a este anseio de questionar a norma e as opressões. Depois dessa Jornada, ou jornadas de maio, nasceu a ideia de fazer um livro! Mais um fruto, diferente do primeiro na forma e na proposta! Mais uma vez, o grupo trabalhou incansavelmente para concretizar esse desejo. Ei-lo aqui, na forma de livro, três livros, na verdade! Neste volume III, o tema central é a ideia de fronteiras e romper fronteiras. Carolina Figueiredo, Lucas Lins, Mariana Grilli, Natália Lima, Nathália Borzilo, Nina Montoto e Rita Westwood vão refletir sobre colonialidade linguística, diáspora, fuga da heteronormatividade, fuga de espaços difíceis, trabalho doméstico, imagens do feminino, compondo um mosaico de temas que questionam os lugares-comuns e o status quo.

¹¹ Disponível em: <<https://linktr.ee/jornadadeestudos>>. Acesso em: 19 fev. 2022. E disponível em: <<https://www.fflch.usp.br/3437>>. Acesso em: 19 fev. 22.

¹² Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/1f7ZhdH25BrUMe-MJv-Fqv8hs9T2kqMSt/view>>. Acesso em: 19 fev. 2022.

Este livro é uma expressão concreta da alegria de bons encontros! Alegria que, para mim, como professora, é imensa: a alegria de ver o quão longe podem levar os debates fomentados dentro de uma sala de aula e quão alto meus companheiros de jornada num curso são capazes de voar. Companheiros porque, como explica Marilena Chaui, ao final do processo de ensino e aprendizagem, o estudante que pulou na água com o professor para enfrentar as ondas do conhecimento se transforma num par. E, agora, o processo de trocas pode ser interminável.

MULHERES EM MOVIMENTO: UMA CONTRIBUIÇÃO DAS TEORIAS FEMINISTAS DECOLONIAIS PARA REFLETIR SOBRE A SITUAÇÃO DAS MULHERES EM REFÚGIO¹

Carolina Moura Klautau de Araújo Figueiredo²

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo refletir sobre a questão das mulheres refugiadas por meio da lente das teorias feministas, em especial, pelas perspectivas do feminismo decolonial. Entendemos que as mulheres em movimento assumem um lugar de “duplo Outro” dentro do país de acolhida – por causa do gênero e pelas diferenças culturais – e que, por esse motivo, as teorias feministas clássicas precisam ser enriquecidas por outras formas de pensar o movimento, formas essas que abracem e deem protagonismo aos sujeitos subalternos. Para este estudo, estabelecemos diálogo com autoras como Gayatri Spivak, Julieta Paredes Carvajal, Susana de Castro e Nancy Fraser, por entendermos que essas autoras fornecem um aporte teórico pertinente para refletir sobre a situação das mulheres em refúgio em diálogo com as teorias feministas.

MULHERES EM MOVIMENTO

Nos estudos sobre migração e refúgio, “até recentemente, a migração internacional era majoritariamente tratada como um fenômeno que envolvia particularmente os homens”, afirmam Assis e Kosminsky (2007, p. 695). Teresa Kleba Lisboa (2006) entende que os estudos sobre essa

¹ Artigo produzido como resultado da disciplina Filosofia Geral (Sobre Feminismos) do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de São Paulo, em dezembro de 2020.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de São Paulo (ECA-USP). Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação na Contemporaneidade da Faculdade Cásper Líbero. Graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal do Pará. Docente do curso de Jornalismo na Universidade Anhembi-Morumbi. E-mail: carolklautau@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1888-6092>

temática invisibilizam as mulheres, que são pensadas sempre em relação aos homens, mesmo que o número de pessoas do gênero feminino que precisam se deslocar tenha aumentado. Além de questões relativas à saúde e educação, mulheres também veem os deslocamentos como uma possibilidade de fuga de um sistema patriarcal, de diferentes formas de opressão e exploração “dado o caráter multidimensional dos papéis atribuídos à mulher na família, incluindo sua maior responsabilidade em relação aos filhos, ao sustento da família e o seu deslocamento em função de casamentos” (LISBOA, 2006, p. 152).

Cerca de 26,4 milhões de pessoas em todo mundo estão em situação de refúgio – o número cresceu mais de 50% nos últimos dez anos, segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR). Do total de pessoas que precisaram deixar seus países por questões relacionadas à raça, religião, violação de direitos humanos, conflitos armados ou opinião política, por exemplo, mais da metade são crianças e mulheres (52%).

No topo da lista de países que mais receberam pessoas refugiadas em 2020, estão Turquia (3,7 milhões de pessoas), Colômbia (1,7 milhão de pessoas) e Alemanha (1,4 milhão de pessoas), segundo dados da ONU de 2020.³ Em comparação com números de 2019, ano antes do início da pandemia causada pelo coronavírus, apenas o terceiro lugar da lista estava diferente: no lugar da Alemanha, estava o Paquistão que recebeu cerca de 1,4 milhão de pessoas no período.

Vale aqui abordar a diferença entre os estudos de refúgio e da migração forçada, com base na dissertação de mestrado de Karina Quintanilha, “Migração forçada no capitalismo contemporâneo: trabalho, direitos e resistências no Brasil” (2019). A Convenção de Genebra de 1951 entende que o termo “refugiado” se aplica a pessoas perseguidas por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas e que estão fora do seu país de origem porque não há garantias de proteção

³ Disponível em: < <https://www.unhcr.org/flagship-reports/globaltrends/> >. Acesso em: 3 jul. 2021.

nesse local. Inicialmente, havia a limitação geográfica de acontecimentos travados na Europa para o reconhecimento da situação de refúgio. Mas, em 1967, o Protocolo sobre a Convenção relacionado ao Estatuto dos Refugiados tornava o documento elaborado em Genebra universal. Futuramente, outras iniciativas ampliariam ainda mais o escopo de pessoas que teriam direito ao reconhecimento da condição de refugiados e refugiadas.

Já a migração forçada define “um ponto de ruptura do capitalismo contemporâneo em que a raiz predominante da migração, interna e internacional, é determinado fundamentalmente pelas contraditórias dinâmicas do desenvolvimento desigual do capital”, afirma Quintanilha (2019, p. 46) com base no pesquisador mexicano Raúl Delgado Wise. Por estarem privadas dos meios de produção e subsistência, as pessoas são praticamente expulsas de sua terra de origem.

Sem entrar mais profundamente na diferença entre as duas situações – para isso, ver a dissertação de Quintanilha (2019) – este estudo vai tratar especificamente sobre os grupos de mulheres que obtiveram o status de refugiadas, embora o número de mulheres em situação de deslocamento forçado e que, por isso, não são contempladas pelo direito internacional, é cada vez maior (QUINTANILHA, 2019).

Voltando ao panorama sobre a situação das pessoas refugiadas, no Brasil, são 57.099 pessoas com status de refugiadas conferidos pelo Estado em 2020, de acordo com o Comitê Nacional para os Refugiados (Conare).⁴ O número de pedidos de reconhecimento da condição vem crescendo expressivamente a cada ano: em 2017, foram mais de 33 mil; em 2018, 80.057; em 2019, 82.552; e em 2020, 28.899 – o número foi 65% menor em comparação ao ano anterior por conta da pandemia (SILVA; CAVALCANTI; OLIVEIRA; COSTA; MACEDO, 2021) e das restrições arbitrárias e questionáveis ao direito de refúgio impostas nesse período, como abordaremos na sequência. A maior parte da população refugiada no

⁴ Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/dados-sobre-refugio-no-brasil/> >. Acesso em: 3 jul. 2021

Brasil é da Venezuela (cerca de 46 mil pessoas), Síria (pouco mais de 3.500 pessoas) e do Congo (1.050 pessoas) de acordo com o ACNUR.⁵

Num esforço de compreensão sobre o tema, o ACNUR lançou em maio de 2019 o estudo “Perfil Socioeconômico dos Refugiados no Brasil”, tentando entender, entre tantos fatores, como refugiados e refugiadas vivem no país, quais estados recebem a maior parte dessa população, qual a nacionalidade da maioria deles e delas e como se dá a sua integração sociocultural no país de acolhida.⁶

O estudo mostra que cerca de 57% dos refugiados e refugiadas que vivem no Brasil estão localizados em São Paulo; cerca de 22% se identificam com o gênero feminino; destas, 88% possuem entre 18 e 49 anos; e que 49% de refugiados e refugiadas são solteiros e solteiras. Outros dados significantes dizem respeito à raça ou cor: 46% se consideram negros e negras.

No que diz respeito à escolaridade, quem chega ao Brasil possui formação educacional até mesmo acima da média da população natural do país: 34,4% concluíram o Ensino Médio e 30% possuem nível superior completo. Do total de entrevistados e entrevistadas, 58% pretendem continuar seus estudos no país de acolhida.

Outra preocupação do relatório é perceber como se dá ou quais os entraves para a integração social de refugiados e refugiadas. Foi identificado que existe ainda um baixo nível de integração na sociedade e que, mesmo quando há a integração, ela limita-se ao trabalho e à rede mais próxima de relacionamentos.

Ainda nessa esfera, 71,5% de entrevistados e entrevistadas pelo ACNUR afirmaram que não participam de nenhuma associação que promova a integração social. Mas, entre os que integram alguma entidade, a maioria delas é de associações de migrantes/refugiados/refugiadas (41,2%).

⁵ Idem.

⁶ Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2019/05/Resumo-Executivo-Versa%CC%83o-Online.pdf> >. Acesso em: 3 dez. 2020.

Importante acrescentar que a crise socioeconômica tem sido brutal para as mulheres em movimento que conseguem o status de refugiadas e para aquelas migrantes indocumentadas. Mas, ainda assim, estas últimas vivem em situação de vulnerabilidade ainda mais delicada, por não contarem com os direitos que pessoas em situação de refúgio possuem, ficando mais expostas a violências dos mais variados tipos, deportações e, em última instância, à morte.

Outro ponto fundamental no que tange à vulnerabilidade dessas mulheres é com relação à documentação e condição migratória, consideradas como um dos principais motivos que levam à exploração na relação de trabalho ou ao desemprego. Conforme explica Dutra (2013b, p. 185), "migrar tendo toda a documentação regularizada no país de destino não é algo corrente para mulheres com escassos recursos materiais e pouca qualificação formal". (BERTOLDO, 2018, p. 317).

De acordo com a Lei nº 9474/97, a Lei do Refúgio, quem consegue o reconhecimento da condição no Brasil tem acesso à proteção, documentação (emissão de documento de identidade e CPF, por exemplo), à assistência médica, educação e ao trabalho – como qualquer outro residente que chegou de outro país. É possível também que participem de programas como Bolsa-Família, de habitação e que tenham acesso ao microcrédito (DANTAS; GOMES, 2014).

Mas, também existem aquelas pessoas que tem o pedido de refúgio indeferido pelo Estado e outras que são deportadas justamente por não conseguirem ficar no país de destino dentro dessa condição. No Brasil, em 2020, por exemplo, 2.901 pessoas foram deportadas (em 2019, só para se ter uma ideia, 36 pessoas foram barradas ao entrar no país). A Polícia Federal considera que o crescimento de 5.708% no número de deportações se deve às portarias publicadas durante a pandemia da Covid-19, que limitavam a entrada de pessoas estrangeiras no Brasil. A maioria das deportações, inclusive, ocorreu por vias terrestres por conta da redução no número de voos que chegavam ao país.

Sobre os indeferimentos de pedidos de refúgio no Brasil, eles são também um reflexo da ruptura de direitos no país que afeta o direito das pessoas refugiadas. Um exemplo dessa situação pode ser encontrado na Portaria 666 editada pelo Governo Federal e substituída pela Portaria 770, de autoria do ex-ministro da Justiça, Sergio Moro, que institui a deportação sumária no Brasil. Em artigo publicado pelo *The Intercept Brasil*, Alexandre Branco Pereira e Karina Quintanilha (2021) ilustram os efeitos da Portaria por meio da notificação que um haitiano recebeu ao entrar no Brasil por via terrestre durante a pandemia, em que ele era tratado como “clandestino”, sofrendo ameaça de deportação.

O número de solicitações de entrada negadas no país chegou a 41.135 no ano passado – um aumento de 244% em comparação com o ano de 2019. “De acordo com o Ministério da Justiça, a desistência de alguns refugiados de permanecer no país é um dos motivos para a alta no dado. Isso porque muitos abrem o requerimento, mas, durante a análise, decidem sair do Brasil, acarretando o indeferimento” (SOUSA; LEITE, 2021). Os números sobre as deportações e os números de pedidos de refúgio indeferidos foram levantados pelo canal de notícias GloboNews.⁷

Um parecer técnico do Centro de Pesquisas de Direito Sanitário (CEPEDISA) da Universidade de São Paulo indica que as portarias editadas pelo Governo Federal que fechavam as fronteiras terrestres e aquaviárias para pessoas refugiadas não possuíam base científica e que carregavam teor discriminatório. Para se ter uma ideia, uma portaria específica chegou a proibir a entrada de pessoas vindas da Venezuela por via terrestre.⁸

O fechamento de fronteiras somente faria sentido se fosse feito para proteger o território brasileiro contra a disseminação do coronavírus com base em evidências científicas que justificassem tais medidas de saúde pública. Qualquer diferenciação entre as fronteiras a serem fechadas somente poderia ser feita com base em evidências científicas

⁷ Disponível em: < <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/02/21/deportacoes-de-estrangeiros-crescem-5708percent-no-brasil-em-2020.ghtml> >. Acesso em: 2 nov. 21.

⁸ Disponível em: < <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-158-de-31-de-marco-de-2020-250477893> >. Acesso em: 2 nov. 2021.

robustas e claramente indicadas nos considerados, à luz do princípio da transparência dos atos administrativos. No entanto, não há qualquer justificativa apresentada pela Administração Pública para as discriminações feitas aos venezuelanos (discriminações negativas) e aos paraguaios (discriminação positiva). (WALDMAN; AITH, 2020, p. 32).

A fronteira com a Venezuela foi parcialmente reaberta em junho de 2021, depois de mais de um ano com as vias terrestres fechadas. À época, 50 pessoas venezuelanas poderiam entrar no Brasil, após apresentar exames negativo para a Covid-19.

As portarias editadas pelo Governo Federal parecem dialogar com aquilo que Patrícia Villen (2020) chama de “fim do direito de refúgio”. Apesar de o direito de refúgio datar da antiguidade clássica e de se colocar como um esforço internacional de proteção à dignidade humana, o tema parece estar posto em xeque atualmente em todas as regiões do mundo. Isso porque as pessoas refugiadas “estão enfrentando um contexto de muitas barreiras, agravadas pela crise econômica, a começar pelo que Basso (2010) chama de racismo de Estado, mas também a xenofobia, a criminalização do refúgio, as diferentes técnicas perversas de controle”. (VILLEN, 2020).⁹ Não faltam exemplos do “racismo de Estado” na Itália, na América do Norte e na América Latina.

Outros desafios impostos às mulheres em situação de refúgio envolvem a remuneração inferior que recebem por seu trabalho em comparação com homens que deixam seu país de origem; a questão da violência de gênero; a discriminação e opressão impostas às mulheres no país de acolhida; o fato de serem mais atingidas pela violação dos direitos humanos – tanto no processo migratório, quanto no país de destino –; o tráfico de mulheres; situações de escravidão em seus trabalhos; e a proibição de contato com a família (ROSA; HILLESHEIM; WEBER; HOLDERBRAUN, 2019, p. 141).

⁹ Disponível em: < <https://www.comciencia.br/direito-ou-concessao-dos-estadoso-debate-sobre-o-fim-do-direito-de-refugio/> >. Acesso em: 2 nov. 2021.

Os movimentos migratórios e as deslocações forçadas, de pessoas refugiadas, não são processos neutros ao gênero. Neste sentido, as políticas e a legislação relativas ao asilo e aos direitos de pessoas migrantes e refugiadas, as respostas humanitárias, as políticas de acolhimento têm de ser sensíveis ao gênero, respeitando a diversidade intrínseca dos grupos e não encerrando estes mesmos grupos em categorias homogêneas (refugiadas/os, mulheres, homens, muçulmanos/as, heterossexuais etc.). Se abordamos o asilo ou o processo migratório como neutros ao gênero, estamos a perpetuar desigualdades e a manter um véu sobre as experiências concretas de mulheres e homens, meninas e meninos, raparigas e rapazes, pessoas refugiadas ou migrantes – não se pode tratar de modo igual o que é diferente (LUÍS; SILVA; AUER; ALBUQUERQUE, 2017, p. 130).

Dito isso, não é possível olhar para a questão do refúgio sem dialogar com as pautas identitárias, como as de gênero, raça, etnia, orientação sexual e classe. Mulheres de classes diferentes vão experimentar o processo de refúgio de formas diferentes, e esse signo da diferença se estende para as questões relativas a raças, etnias e orientação sexual. Reconhecer as diferenças é fundamental para pensar políticas públicas eficientes de integração das mulheres refugiadas aos países de destino, já que questões “culturais identitárias acabam por implicar em novos e diversos modos de compreensão do mundo, assim como diferentes acontecimentos e motivos passam a organizar diversos níveis de deslocamento”. (ROSA; HILLESHEIM; WEBER; HOLDERBRAUN, 2019, p. 141).

Importante salientar que cada vez mais mulheres estão ocupando o lugar de protagonistas nas lutas políticas e sociais no Brasil, mesmo precisando lidar com o racismo estrutural, o desconhecimento da língua e dos códigos culturais do país de acolhida, da sobrecarga do trabalho doméstico, com a falta de estrutura familiar e com a burocracia que envolve a revalidação dos diplomas que dificulta o exercício da profissão conforme sua formação. Um exemplo vem de Hortense Mbuyi, que foi forçada a sair da República Democrática do Congo em razão de seu engajamento político, e, atualmente, foi eleita presidenta do Conselho Municipal de Imigrantes, na busca da promoção da equidade de gênero e de assegurar os direitos

daquelas pessoas que chegam à cidade de São Paulo para viver. Mbuyi é advogada formada em Direito Econômico e Social e uma de suas principais atividades é a de fiscalização do Plano Municipal de Políticas Públicas para Imigrantes, documento que planeja ações da administração da cidade de São Paulo para atender as necessidades das pessoas refugiadas e imigrantes pelos próximos quatro anos. (PACHIONI, 2021).¹⁰

Outra iniciativa vem da Frente de Mulheres Imigrantes e Refugiadas, coletivo localizado na capital paulistana. Em 2014, por exemplo, elas organizaram a 8ª Marcha dos Imigrantes, com a temática “Basta de violência contra @s imigrantes!”, reivindicando maior equidade de gênero entre pessoas imigrantes. Entre as demandas estavam “o combate à xenofobia, o direito ao voto e o acesso a serviços públicos sem qualquer discriminação” e algumas demandas particulares “especialmente no que diz respeito à saúde da mulher migrante, como o fim da violência no parto, e questões que envolvem a violência doméstica e contra a mulher migrante”. (WALDMAN; MORALES, 2017, p. 4). A Frente de Mulheres Imigrantes e Refugiadas é formada por mulheres ligadas a coletivos, ou não, que trabalham para garantir os direitos das mulheres em movimento.

Refletir sobre a questão do refúgio, tangenciando as questões de gênero, é tentar romper com mais uma invisibilidade que cerca a história das mulheres. É necessário, então, encontrar um caminho de reflexão que dialogue com as complexidades que envolvem a situação das mulheres em movimento e que reconheça as diferenças entre as vivências migratórias para promover a inclusão e não a exclusão das refugiadas. O feminismo decolonial, por olhar para sujeitos considerados “subalternos”, é uma saída possível para enxergar essas mulheres lançadas ao lugar do “duplo Outro” – por conta do próprio gênero e da situação de refugiada.

¹⁰ Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/2021/06/28/refugiada-congolesa-toma-posse-no-conselho-municipal-de-imigrantes-de-sao-paulo/> >. Acesso em: 3 nov. 2021.

TEORIAS FEMINISTAS DECOLONIAIS PARA PENSAR A SITUAÇÃO DAS MULHERES REFUGIADAS

Para a busca da compreensão do que significa o colonialismo, é possível olhar para a própria experiência brasileira, como sugere Susana de Castro:

Nas escolas, aprendemos que o Brasil foi descoberto em 1500 por Pedro Álvares Cabral. Essa afirmação é um símbolo bastante evidente da colonização do nosso pensamento. Nós nos descrevemos a partir do olhar do colonizador e essa é a marca da nossa heteronomia. Isso que hoje se chama "Brasil" foi construído em cima do apagamento de memórias de povos originários que aqui habitavam, representantes de etnias e nações diversas, distribuídas de acordo com territorializações próprias, que nada têm a ver com as fronteiras atuais do país. Apesar de detentores de distintos hábitos e línguas, todos foram reduzidos a um só nome, "índios" – assim chamados porque os navegadores europeus supostamente chegaram à América por acaso, desviados do caminho para a Índia. (CASTRO, 2020, p. 141).

As relações coloniais são marcadas pela força, pelo emprego da violência e da intimidação e pela possibilidade de alguns grupos se situarem como principais porta-vozes da história e de como ela será contada. No caso do Brasil, a narrativa é tecida por meio de um olhar eurocêntrico, que deixa de lado as contribuições de negros, negras e indígenas para a construção do país.

Quando se fala de "colonialidade" é preciso entender que ela supera o colonialismo do século XVI porque "não representa apenas uma época e um modo de relacionamento de dominação entre países europeus e países não-europeus, mas também configura uma forma de dominação cultural que perdura até os dias atuais" (CASTRO, 2020, p. 144). Falar de colonialidade é trabalhar com a ideia de que os signos europeus ainda são os terrenos sobre os quais os valores de diferentes sociedades são erguidos. "Até hoje nas ex-colônias ibéricas na América Latina há uma prevalência dos valores ocidentais europeus em detrimento das culturas indígenas ou de matriz africana" (Ibid., p. 144). O "racismo epistêmico" contra essas

duas últimas populações é outro exemplo de um pensamento colonial no Brasil.

Gayatri Spivak, “um dos nomes mais relevantes da crítica cultural contemporânea”, segundo Sandra Regina Goulart Almeida (2010, p. 8), tem como uma de suas principais preocupações a crítica ao “desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente, como Sujeito” (SPIVAK, 2010, p. 23) – Sujeito este que tem sua história narrada pelos vieses ideológico, da lei e da economia política.

A esse respeito, Achille Mbembe (2018), ao olhar para a questão negra, propõe um mergulho nas bases que construíram o “Ocidente como Sujeito” de que fala Spivak (2010, p. 23). Ele entende que a “*separação de si mesmo*” e o “espetáculo da cisão e do desmembramento” (MBEMBE, 2018, p. 143, grifos do autor) podem ser entendidos por uma perspectiva jurídico-econômica e pela experiência da sujeição.

Citando Michel Foucault, Mbembe entende que a escravidão das pessoas negras é o ápice da perspectiva liberal que estabelece uma relação de produção-destruição da liberdade. “Em outras palavras, a economia do poder típica do liberalismo e da democracia de mesma extração se assenta no jogo cerrado da liberdade, da segurança e da proteção contra a onipresença da ameaça, do risco e do perigo” (MBEMBE, 2018, p. 147). Dessa forma, cultivar o medo e colocar a segurança sempre em questão foram essenciais para o desenvolvimento do liberalismo; e o marcador racial era “princípio de exercício de poder, regra de sociabilidade e mecanismo de adestramento das condutas com vistas ao aumento da rentabilidade econômica”. (Ibid., p. 148).

Interessante a esse respeito é o capítulo que Alexis de Tocqueville dedicou, em seu retrato da democracia americana, ao “estado atual e o futuro provável das três raças que habitam o território dos Estados Unidos”. Tratava-se, de um lado, da raça dos homens “por excelência”, os brancos, primeiros em brilho, pujança e fortuna; e, de outro, das “raças infelizes”, representadas por negros e índios. Essas três formações raciais não pertencem à mesma família. Elas não se distinguem apenas umas das outras. Tudo, ou quase, as separa – a educação, a lei, a origem, a aparência – e a

barreira que as divide é, de seu ponto de vista, quase insuperável. (MBEMBE, 2018, p. 149).

A “ideologia da separação” de que fala Mbembe afirma que havia, por parte do senhor branco, o medo de ser confundido com seu antigo escravo – após “a abolição do princípio de escravidão” (Ibid., p. 153) – e, por isso, era necessário estar o mais afastado possível desse último. Direitos, prazeres, dores, trabalhos e nem mesmo os túmulos poderiam ser compartilhados entre pessoas negras e brancas.

Olhar para exclusão dos corpos negros – e para o estabelecimento do Sujeito universal – passa também pelo “*signo africano*”, que tinha representações, formas de viver, linguagem, atos e relações com o trabalho absolutamente diferentes daquelas traçadas pelos colonizadores europeus, para quem era a razão que conferia identidade aos seres humanos. Dessa forma, se esses não enxergavam sentido ou validade no *signo africano*, questionavam se “os negros eram seres humanos como todos os outros”. (Ibid., p. 154).

Futuramente, o Estado colonial se basearia na diferença e na desigualdade para promover a segregação. “Seriam produzidas formas de saber específicas (a ciência colonial) com o objetivo de documentar a diferença, de eliminar a pluralidade e a ambivalência e de fixá-la num cânone”. (Ibid., p. 157). Era por meio da conversão ao cristianismo, da introdução à economia de mercado pela via do trabalho e da assimilação de formas racionais de governo que aqueles que não eram considerados humanos, como as pessoas negras, poderiam fazer parte da história universal, da civilização.

Enquanto o Sujeito da filosofia Ocidental se constitui como “um pressuposto metodológico irreduzível”, há um outro sujeito que é “oprimido, próximo de, se não idêntico, a si mesmo” (SPIVAK, 2010, p. 56). É neste nível que os sujeitos subalternos, incluindo as mulheres refugiadas, em nossa perspectiva, estão localizados e localizadas na dinâmica social, representando “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e

legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p. 13-14). Se os sujeitos subalternos já carregam a exclusão, “a mulher subalterna encontra-se em uma posição ainda mais periférica pelos problemas subjacentes às questões de gênero” (ALMEIDA, 2010, p. 17).

Ao pensar em dois níveis de sujeitos, Spivak, que utiliza uma lente anticolonial para ver o mundo – o que dialoga com sua história de mulher nascida em um país colonizado, a Índia -, faz com que a questão do Outro surja em suas reflexões. A autora indiana considera que “o mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro” (SPIVAK, 2010, p. 60). As narrativas subalternas e seus sujeitos se colocam como subjugados pelo pensamento Ocidental, pois a narrativa imperialista funciona como uma visão da realidade estabelecida como normativa – assim como seus protagonistas, o Sujeito do ocidente.

A lógica desse Sujeito eurocêntrico que reproduz “a construção autorizada de normas que privilegiam os traços associados com o ‘ser branco’” (FRASER, 2006, p. 235), uno, indivisível e masculino da perspectiva imperialista, não cabe para olhar os grupos subalternos, pois entre esses últimos a “identidade é a sua diferença” (SPIVAK, 2010, p. 78), portanto, o contrário daquilo que foi construído pelo Ocidente como sinônimo de indivíduo. E, quando se fala das questões de gênero, a trama se adensa. “A mulher se encontra duplamente na escuridão” (Ibid., p. 90).

Apesar de ambos [homens e mulheres] serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade (Ibid., p. 85).

Mulheres subalternas ocupam o lugar daquilo que Jean-François Lyotard, citado por Spivak (2010), entende como *différend*: são produtoras de um discurso que é inacessível, intraduzível e que vive em disputa com

outro discurso. “A constituição do feminino *em vida* é o lugar do *différend*” (Ibid., p. 136). Seu lugar, entre o patriarcado e o imperialismo, é um aprisionamento nos opostos da tradição e da modernização.

Mas, desde o final do século XX, a “luta por reconhecimento” e as “demandas por ‘reconhecimento da diferença’ dão combustível às lutas de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, ‘raça’, gênero e sexualidade”, em movimentos em que “a identidade de grupo suplanta a exploração como a injustiça fundamental” (FRASER, 2006, p. 231) – chamamos atenção para a importância que a nacionalidade assume aqui. “E o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política” (FRASER, 2006, p. 231). As desigualdades de renda e propriedade, de trabalho digno, de educação, saúde, lazer e das taxas de mortalidade estimulam um “novo imaginário político centrado nas noções de ‘identidade’, ‘diferença’, ‘dominação cultural’ e ‘reconhecimento’” (Ibid. p. 231).

Na perspectiva de Fraser, integrar as problemáticas da redistribuição (econômica e política, por exemplo) e do reconhecimento (no sentido da representação e da cultura) é uma forma de olhar, de forma adequada, para as questões do nosso tempo.

O remédio para a injustiça cultural (...) é uma espécie de mudança cultural ou simbólica. Pode envolver a revalorização das identidades desrespeitadas e dos produtos culturais dos grupos difamados. Pode envolver, também, o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural. Mais radicalmente ainda, pode envolver uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, de modo a transformar o sentido do eu de *todas as pessoas*. (FRASER, 2006, p. 232, grifos da autora).

Quando Fraser fala sobre “grupos difamados” entendemos um diálogo muito próximo com o que Spivak chama de “sujeitos subalternos”. Para as duas autoras, olhar para os grupos marginalizados é assumir “com frequência a forma de chamar a atenção para a presumida especificidade de algum grupo – ou mesmo de criá-la performativamente – e, portanto,

afirmar seu valor”, promovendo a “diferenciação do grupo” (Ibid., p. 233). Como não pensar na representação das mulheres refugiadas e de sua língua, costumes, valores e cultura distintos daquele lugar que as acolheu? Como não pensar na necessidade de reconhecer as diferenças ao invés de enxergar a categoria “mulher” como uma só? “Pessoas sujeitas à injustiça cultural e à injustiça econômica necessitam de reconhecimento e redistribuição”. (Ibid., p. 233).

E as mulheres, do ponto de vista do feminismo decolonial, possuem papel central nessa tentativa de reparação e integração cultural, pois buscam “resgatar a riqueza cultural, cosmológica, ecológica, sexual de organizações não modernas” e abrir o leque de representação das mulheres para que não sejam apenas consideradas como sujeitas à “mulher branca, burguesa, heterossexual” (CASTRO, 2020, p. 148). O feminismo comunitário, da forma como trabalhado por Julieta Paredes Carvajal (2020), parece ser uma forma de lidar com a questão.

A autora rompe com a ideia de que nas comunidades indígenas não há necessidade de uma postura feminista e que este pensamento é unicamente ocidental. Carvajal (2020) entende que se os papéis que as mulheres ocupam entre os Aymarás, na Bolívia, são vistos como secundários, como de menor valor ou importância, que se sua força de trabalho é mais explorada que a dos homens e que se não ocupam os espaços de decisão, então é necessário “poder entender e desvelar as causas das condições históricas da opressão das mulheres em nossos povos e transformá-las” (CARVAJAL, 2020, p. 198).

Carvajal faz transbordar o feminismo comunitário das sociedades indígenas para as comunidades urbanas, rurais, religiosas, esportivas, culturais, políticas etc. É a compreensão “que, de todo grupo humano, podemos fazer e construir comunidades. É uma proposta alternativa à sociedade individualista” (Ibid., p. 200). Comunidades, inclusive, estão pautadas nas diferenças etárias, de habilidades, saberes, sexualidades, corpos, crenças, ideologias, religiosidade e outros aspectos. É “um tecido de complementaridades, reciprocidades, identidades, individualidades e

autonomias” (Ibid., p. 202). Isto posto, pensamos que no seio do feminismo comunitário as mulheres refugiadas podem encontrar um lugar de pertencimento dentro do todo maior da sociedade.

Essas e outras complementaridades, reciprocidades e autonomias atuam dentro da comunidade, mas a comunidade não é um gueto nem uma reserva, é uma comunidade viva, que se move e se projeta construindo também complementaridades não hierárquicas, reciprocidades e autonomias com outras comunidades (Ibid., p. 201).

Ao olhar para as mulheres refugiadas, a questão posta é que é preciso levar em consideração diversas camadas de representação, redistribuição e de busca por justiça cultural – o que, de forma ampla, foi negligenciado pelos feminismos ocidentais, ao não incluírem em sua visão sobre o “ser mulher” alguns marcadores da diferença, como raça e classe, por exemplo. “O feminino no ocidente responde às necessidades das mulheres em suas próprias sociedades, pois elas desenvolvem lutas e construções teóricas que pretendem explicar sua situação de subordinação” (Ibid., p. 195). Ou seja, E o feminismo decolonial tenta ser, justamente, uma via alternativa para a pensar a questão das mulheres de forma plural, reconhecendo, valorizando e incluindo as diferenças.

UM OUTRO, DENTRO DE UM OUTRO: AS MULHERES REFUGIADAS

Mesmo que não seja possível falar de um único feminismo, mas sim de feminismos, algo que está estabelecido nas teorias feministas é o fato de que as mulheres ocupam o lugar do Outro em uma sociedade que estabeleceu o Eu, o Sujeito, como “o homem europeu, burguês, colono moderno” que tem capacidade “para governar, para a vida pública” que é “um ser civilizado, heterossexual, cristão, um ser da mente e da razão” (LUGONES, 2019, p. 358). E a mulher, mesmo a europeia e burguesa, não era um complemento desse homem, ela apenas “reproduzia a humanidade e o capital por meio de sua pureza sexual, passividade e domesticidade” (LUGONES, 2019, p. 358).

Na lógica do feminismo plural e decolonial, que afirma as diferenças e se contrapõe à segregação, não é possível falar de uma única experiência das mulheres, pois o estar delas no mundo tem camadas ainda mais profundas de complexidade quando questões como raça, classe, orientação sexual e nacionalidade entram em cena. Dessa forma, mulheres refugiadas – que já são um Outro, num viés masculinista, só pelo fato de serem mulheres – ocupam o lugar de um Outro dentro de um Outro pelas articulações entre os demais marcadores sociais. O que muitas mulheres de todos os lugares do mundo querem é sair do lugar de Outro para tomar o posto de Sujeito.

Olhar para a questão das mulheres refugiadas como um “duplo Outro” se coloca como uma tarefa complexa, pois, dentro de uma sociedade capitalista, que tem uma identidade padrão muito bem definida, há uma grande dificuldade em fazer das populações subalternas sujeitos de sua história (SPIVAK, 2010).

Mesmo que se, um dia, os corpos femininos das refugiadas tenham ocupado a figura da mulher heterossexual, burguesa (dentro das categorias estabelecidas pelo Norte Global) e de classe média em sua terra natal, existem grandes chances de deixarem de fazê-lo em outros países, por conta do *status* de refugiadas e pela dificuldade de lidar com a situação que muitos países ainda enfrentam – sejam eles do Sul ou do Norte Global. Olhar para a questão por meio da ótica do feminismo decolonial é tentar eliminar a perspectiva de que mulheres refugiadas constituem uma massa indiferenciada, levando em consideração as questões político-econômicas que atravessam as mulheres com o objetivo de reconhecer as diferenças de classe, raça, etnia e nacionalidade que envolvem o grupo, além de pensar em estratégias que possam permitir uma integração menos dolorosa e mais assertiva ao país de destino.

A mulher refugiada, para Kimberlé Crenshaw (1991), é um exemplo completo de interseccionalidade, já que é comum que muitas deixem seu país por conta de ameaças à sua vida por questões de raça, religião, grupo étnico, nacionalidade, casamentos forçados, entre outros fatores. Além da

questão de gênero, todas essas outras características atravessam e complexificam a situação da mulher refugiada, fazendo dela alguém ainda mais vulnerável. Vulnerabilidade, aliás, que está no centro das teorias feministas decoloniais.

Aquelas que estão desacompanhadas, grávidas ou são idosas estão ainda mais vulneráveis. Muitas dessas mulheres estão fugindo de conflitos em sua terra natal e sofreram violências extremas e violações dos direitos humanos, incluindo o assassinato e o desaparecimento de seus familiares, a violência sexual e de gênero e o acesso restrito a alimentos, água e eletricidade. Algumas foram repetidamente deslocadas ou foram exploradas ou abusadas em busca de segurança. As mulheres refugiadas também são muitas vezes as principais cuidadoras das crianças e dos membros idosos da família, o que aprofunda ainda mais sua necessidade de proteção e apoio. Com oportunidades econômicas limitadas, suas opções para construir meios de subsistência geralmente são limitadas ao trabalho informal de baixa remuneração, o que aumenta o risco de serem colocadas em situações precárias de trabalho (UMA EM CADA, 2017, online).

Apesar de não constituírem uma massa homogênea de mulheres, algumas vivências são compartilhadas por aquelas que imigram forçadamente – de diferentes formas, é claro –, como a adaptação a uma nova língua, a novas formas de comunicação, ao clima, vestuário, a novos alimentos, a compreensão dos limites, potencialidades e opressões, o que é “permitido” almejarem, entre outros desafios.

O próprio perfil de pessoas em situação de refúgio no Brasil não permite que o olhar para as mulheres que fazem parte desse grupo seja pela ótica do feminismo europeu – ou clássico. De acordo com pesquisa do ACNUR (2019), 46% de refugiados e refugiadas se autodeclararam pardos, pardas, negros e negras, o que faz com que seja extremamente importante levar em consideração o recorte racial para refletir sobre a questão das mulheres em movimento; especialmente em um país como o Brasil que tem o racismo como uma de suas principais estruturas.

Refugiadas, então, além de lidar com as barreiras impostas pelo idioma e pela cultura, por conta de suas etnias e cor da pele, ainda se

somam à população mais desassistida do país, a negra.¹¹ Mulheres que ocupam um lugar de Outro em seu país de origem, então, assumem um lugar de “duplo Outro” na sociedade de acolhida – gênero, cor da pele e as barreiras culturais situam a mulher nessa posição. Dito isso, por fazer parte de uma perspectiva da teoria feminista que reconhece as diferenças e que abraça mulheres brancas, negras, indígenas e amefricanas (GONZALES, 1984), o feminismo decolonial se coloca como uma lente possível para olhar para a questão das mulheres refugiadas. A perspectiva decolonial abraça diferentes formas de pensar os feminismos porque, ela mesma, é construída por mulheres com diferentes experiências, mas unidas pela marca de subalternidade que o Norte Global e o sistema capitalista imprimem nelas.

Para Fraser (2005, p. 29), é preciso acrescentar ao olhar identitário a economia política. “As injustiças em questão de reconhecimento são intimamente imbricadas com as injustiças de caráter econômico. É impossível abordar os primeiros, isolando os segundos”.¹² É preciso olhar, sim, para a cultura – e, conseqüentemente, para a identidade –, mas sem esquecer da questão da redistribuição (FRASER, 2006). A impossibilidade de se descolar da questão econômica que permeia os “sujeitos subalternos” (SPIVAK, 2010), especialmente as mulheres, é marca do feminismo decolonial.

Mulheres refugiadas fazem parte de um grupo em que quase 80% das pessoas têm renda inferior a R\$ 3 mil, o que para 67% das pessoas entrevistadas pelo ACNUR não é suficiente para dar conta das despesas. A situação reforça a impossibilidade de separar o reconhecimento das diferenças da situação de precariedade econômica que os grupos subalternizados pela sociedade capitalista enfrentam. “Nós sabemos que

¹¹ Um estudo de 2018 do IBGE mostrou que 47,3% das pessoas pretas ou pardas ocupavam postos de trabalhos informais; e que o rendimento médio *per capita* dessa mesma população é de R\$ 934,00, enquanto entre as pessoas brancas é de R\$1.846,00. Já uma pesquisa do Atlas da Violência de 2017, chega à conclusão de que 75,5% das pessoas assassinadas no Brasil eram pretas e pardas.

¹² No original: “[...] les injustices en matière de reconnaissance sont intimement imbriquées avec les injustices de caractère économique. Il est impossible d’aborder les premières en les isolant des secondes.” Tradução livre.

quando você emprega uma mulher, está empregando na verdade uma família, pois a mulher reverte cerca de 70 a 80% de sua renda diretamente à família” (OLIVEIRA, 2016), afirma Beatriz Carneiro, secretária executiva da Rede Brasil do Pacto Global, uma iniciativa da ONU que incentiva empresas a assumir políticas de responsabilidade social corporativa e sustentabilidade.

O feminismo decolonial, que situa as mulheres como “sujeito social” que “luta, agora, por direitos fundamentais desvinculados de partidos ou ideologias” (HOLLANDA, 2020, p. 12), possibilita formas diversas de resistência deslocadas do “feminismo eurocentrado e civilizacional” e mais próximas “das vozes dos diversos segmentos feministas interseccionais e das múltiplas configurações identitárias e da demanda por seus lugares de fala” (Ibid. p 12). Um exemplo dessas novas possibilidades de redes é o que Carvajal (2020) chamou de “feminismo comunitário”, que parece estar em sintonia com laços possíveis que mulheres refugiadas podem estabelecer na sociedade de acolhida.

A proposta da autora aimará é de resgatar a forma de se organizar das comunidades indígenas e adaptá-la para as comunidades que se desenvolvem em nossa sociedade. Nesse modelo, “não estaríamos mais falando de casal, mas de representação política, não estaríamos falando de família, mas de *comunidade*. Uma comunidade que possa conter em seus corpos sexuais todas as diferenças e diversidades” (HOLLANDA, 2020, p. 19, grifo da autora). Dessa forma, “seria possível recuperar o poder das redes de solidariedade e decisões comunitárias, perdido no espaço privado” (Ibid, p. 19).

Ao propor o estabelecimento de redes por meio da “comunidade” no lugar da “família”, Carvajal se aproxima da realidade de muitas mulheres em situação de refúgio. Se antes eram os homens os primeiros a sair do país, para conseguir trabalho, dinheiro e, depois, buscar o restante da família, agora são as mulheres que saem na frente. “Em geral, [as mulheres] vêm sozinhas, ou com os filhos, sem o marido – que foi morto ou não conseguiu sair. São as histórias mais trágicas possíveis”, revela

Floriano Pesaro, ex-secretário de Desenvolvimento Social do estado de São Paulo, em entrevista à *Folha de S. Paulo*.¹³ Dessa forma, se não é possível que os laços familiares sejam os que sustentam as redes de relações das mulheres em situação de refúgio, que a necessidade de se fazer cidadã, de ser representada e a identificação cultural possam pautar as alianças entre as mulheres refugiadas. Aquelas relações restritas ao âmbito privado podem, no país de acolhida, transbordar e integrar outras pessoas, com desejos e necessidades compartilhados.

Interessante levar em consideração também que o feminismo decolonial inclui o recorte da religião para refletir sobre a situação das mulheres. Marnia Lazreg (2020), observando uma lacuna dentro da área, entende que “a leitura do feminismo europeu sobre a religião cria perigosas unidades identitárias naturalizadas” (HOLLANDA, 2020, p. 21), colaborando para a perspectiva de “formas estereotipadas de pensar a diferença”. Mulheres da Síria, Angola, Colômbia, Congo e Líbano são as que chegam ao Brasil em maior número, montando um mosaico de religiões que passam pelo catolicismo, protestantismo, islamismo, islamismo xiita, islamismo sunita e catolicismo maronita. Larzeg (2020) traça um paralelo entre gênero e religião para tentar eliminar os estereótipos que são construídos sobre as mulheres – a autora se debruça sobre as “mulheres muçulmanas” e as “mulheres árabes” – e para situar o importante lugar da diferença na experiência de ser mulher.

Diferença, estratégias de resistência, representação, alianças e reconhecimento de complexidades são ideias que emergem de quando se coloca o feminismo decolonial e a situação de mulheres refugiadas para conversar.

¹³ Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/04/mulheres-partem-sozinhas-rumo-ao-brasil-e-querem-chance-de-trabalho.shtml>>. Acesso em: 26 jan. 2021.

CONSIDERAÇÕES

Após esse breve percurso, a proposta de diálogo entre o feminismo decolonial e a situação das mulheres refugiadas se dá por meio de alguns pontos: o da necessidade do reconhecimento das diferenças entre essas mulheres em movimento – diferenças, sempre importante ressaltar, que não querem dizer segregação, mas propostas adequadas de inclusão – que não compõem uma massa homogênea, mas que são atravessadas por diferentes marcadores sociais, como etnia, raça, nacionalidade, classe, entre outros.

Também é importante destacar que, por terem sido forçadamente arrancadas de suas origens, pelas diferenças de valores, língua, alimentação, religiosidade, política, papéis na sociedade, relações de trabalho que carregam em seu processo de deslocamento, as mulheres refugiadas se constituem como um Outro na relação com os cidadãos do país de acolhida.

Outra consideração é a de que o feminismo eurocentrado, escrito por e para mulheres burguesas do Norte Global, não dá conta de abarcar as complexidades das mulheres em situação de refúgio. O *status* de refugiada, geralmente, acarreta uma mudança de classe social e representatividade política, especialmente para as mulheres.

Por fim, é preciso pensar em formas também decoloniais de construção de redes, alianças e de comunidades voltadas para a ação – como exemplo, há o “feminismo comunitário” de Carvajal (2020), discutido neste trabalho. É fundamental que o próximo passo deste estudo seja de transformar a teoria em prática (uma premissa do feminismo decolonial, aliás), assumindo uma proposta de tentar fazer com que as mulheres refugiadas se sintam em casa, mesmo com todas as diferenças culturais e de valores que carregam.

REFERÊNCIAS

- ACNUR. **Perfil Socioeconômico dos refugiados no Brasil**. Brasil, 2019. 20 p.
- ALMEIDA, Sandra. Prefácio – Apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ASSIS, Gláucia de Oliveira; KOSMINSKY, Ethel V. Gênero e migrações contemporâneas. **Revista Estudos Feministas, Florianópolis**, v. 15, n. 3, 2007, p. 695-697.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2019.
- BERTOLDO, Jaqueline. Migração com rosto feminino: múltiplas vulnerabilidades, trabalho doméstico e desafios de políticas e direitos. **Revista katalysis**, v. 21, p. 313-323, 2018.
- CASTRO, Susana de. Condescendência: estratégia pater-colonial de poder. In: HOLLANDA, HELOISA B. (Org.) **Pensamento feminista. Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 195-204.
- CARVAJAL, Julieta Paredes. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. In: HOLLANDA, Heloisa B. (Org.) **Pensamento feminista. Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 195-204.
- CRENSHAW, K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color. **Stanford Law Review**, 1991, 43(6), p. 1241-1299.
- DANTAS, Virgínia da Hora; GOMES, Olívia M. Cardoso. A política de interna no Brasil de proteção aos refugiados e as ações do governo federal: assistência social e benefício de prestação continuada para refugiados no Brasil. In: **Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito - CONPEDI, Anais**, Florianópolis, 2014.
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo**, n.14-15, São Paulo: 2006.
- FRASER, Nancy; PLOUX, Marie. Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. **Cahiers du genre**, n. 2, p. 27-50, 2005.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs**, 1984, p.223-244.

HADDAD, Emma. *The refugee: The individual between sovereigns*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

HOLLANDA, HELOISA B. (Org.) **Pensamento feminista. Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 195-204.

IBGE. Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil. **Estudos e Pesquisas. Informações Demográficas e Socioeconômicas**, n. 41, 2018.

LACERDA, Tessa Moura. Disciplina Filosofia Geral (Sobre Feminismos) do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de São Paulo, ago./dez., 2020. Notas de aula.

LARZEG, Marnia. Decolonizando o feminismo (mulheres argelinas em questão). In.: HOLLANDA, Heloisa B. (Org.) **Pensamento feminista. Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 357-377.

LISBOA, Teresa Kleba. Gênero e migrações – trajetórias globais, trajetórias locais de trabalhadoras domésticas. **REMHU** – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Urbana, ano XIV, n. 26 e 27, 2006, p. 151-166.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa B. (Org.) **Pensamento feminista. Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 357-377.

LUÍS, Alexandra Alves; SILVA, Alexandra; AUER, Christine; ALBUQUERE, Rosana. Mulheres refugiadas em trânsito entre discriminações múltiplas: Uma síntese das vozes. **Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher**, n. 37, 2017, p. 127-132.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1, 2018.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **Refúgio em números**. Brasília, 2019. 46 p.

OLIVEIRA, Nathalia Di. Empoderando Refugiadas – a luta pela inclusão. **Observatório do Terceiro Setor**. Disponível em: < <https://observatorio3setor.org.br/carrossel/empoderando-refugiadas-a-luta-pela-inclusao/> >. Acesso em: 25 jan. 2021.

PACHIONI, Miguel. **Refugiada congoleza toma posse no Conselho Municipal de Imigrantes de São Paulo**. ACNUR, São Paulo, 2021. Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/2021/06/28/refugiada-congoleza-toma-posse-no-conselho-municipal-de-imigrantes-de-sao-paulo/> >. Acesso em: 3 nov. 2021.

PEREIRA, Alexandre Branco; QUINTANILHA, Karina. Deportação e trabalho escravo: governo e Exército tornam política migratória um desastre humanitário. **The Intercept Brasil**, 2021. Disponível em: < <https://theintercept.com/2021/07/23/deportacao-trabalho-escravo-governo-exercito-migrantes-desastre-humanitario/> >. Acesso em: 9 dez. 2021.

QUINTANILHA, Karina. Migração forçada no capitalismo contemporâneo: trabalho, direitos e resistências no Brasil. 2019. 222 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

ROSA, Rita de Cássia Quadros da; HILLESHEIM, Betina; WEBER, Douglas Luís; HOLDERBAUN, Leticia Silva. Gênero, migração e vulnerabilidade: corpos de mulheres em deslocamento. **Revista Eletrônica Científica da UERGS**, v. 5, n. 2, p. 138-146, 15 fev. 2019.

SOUSA, Viviane; LEITE, Isabela. Deportações de estrangeiros crescem 5.708% no Brasil em 2020. **g1**, 2021. Disponível em: < <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/02/21/deportacoes-de-estrangeiros-crescem-5708percent-no-brasil-em-2020.ghtml> >. Acesso em: 2 nov. 21.

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

UMA EM CADA cinco refugiadas são vítimas de violência sexual no mundo. **ONU Mulheres Brasil**, Brasília, 2017. Disponível em: < <http://www.onumulheres.org.br/noticias/uma-em-cada-cinco-refugiadas-sao-vitimas-de-violencia-sexual-no-mundo/> >. Acesso em: 25 jan. 2021.

VILLEN, Patrícia. Direito ou concessão dos Estados? O debate sobre o fim do direito de refúgio. **Comciência**, Campinas, 2020. Disponível em: < <https://www.comciencia.br/direito-ou-concessao-dos-estados-debate-sobre-o-fim-do-direito-de-refugio/> >. Acesso em: 2 nov. 2021.

WALDMAN, Eliseu; AITH, Fernando. **Fechamento de fronteiras terrestres do Brasil para o controle da disseminação da covid-19: aspectos jurídicos e epidemiológicos**. São Paulo, 2020, 48p.

WALDMAN, Tatiana Chang; MORALES, Maria Angélica Beghini. Entre trajetórias e memórias: mulheres migrantes e a luta por direitos na coleção de história oral do Museu da Imigração de São Paulo. Seminário Internacional Fazendo Gênero **11 & 13th Women's Worlds Congress** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

Y NOW FRÁGIL: EXERCÍCIOS DE F(R)ICÇÕES OCEÂNICAS

lucas lins¹

y nau/frágio

y now, frágil, frágil, frágil...

Luedji Luna e tatiana nascimento

abrindo caminhos², é preciso dizer que esse texto-também-exercício é fruto de um encontro entre o querer falar (ou será precisar?) – que, por si, é, também, fruto de um caminho da transformação do silêncio em linguagem, e então à ação (Lorde, 2019) – e um (potente) espaço de escuta, acolhimento, de diálogos insurgentes e insubmissos frente à normativa do saber colonial. é fricção (Tsing, 2018) por ser tensionamento da colonialidade (Mignolo, 2017) que permeia os pilares onto-epistemológicos (Silva, 2019b) da Ciência, presentes, também, na área do conhecimento oceanográfico clássico (ou, talvez, conservador frente às movimentações ondulantes e insurgentes de estudantes, pesquisadoras/es, e agentes sociais), tanto quanto por pôr em xeque a ficção instaurada como “verdade única universal” e/ou “conhecimento unicamente válido” produzido sobre esse espaço-ambiente que é, também, um entrelugar. é fruto de um devir poético (e, também, político) que busca, nas brechas, espaço para outras existências e epistemologias que pluralizem (mais do que neguem) o que se tem instalado como possibilidade (do que é possível, viável, concreto). se, como afirma ma njanu em *i. considerações sobre o antimundo.*, “todo poder é ficção” (njanu, 2020b, p. 14); e, como nos dizem Walidah Imarisha, adrienne maree brown, e Jota Mombaça, “não podemos construir o que não podemos imaginar”, de modo que tudo o que está

¹ graduande em Oceanologia pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG); carneebatatas@hotmail.com; ORCID: 0000-0002-8599-538X.

² nota de leitura: como parte de proposta político-estética, esse trabalho não se filia à normativa da gramática das primeiras letras maiúsculas – apenas em pontos estratégicos –, e nem segue o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990 (2009).

construído precisou, antes, ser imaginado” (Mombaça, 2016, p. 5), ocupar os espaços e imaginar (como também imagear) outras possibilidades é ferramenta de guerra contra a violência colonial do mundo em que vivemos. por isso, esse texto-também-exercício é, também, uma arma. uma arma e um escudo, pois, ao mesmo tempo em que desafia a norma, se esquia e se protege das investidas-persistências-renovações vigorosas desta configuração de mundo (que também é, em si, fim do mundo) fundado sobre o e pautado pelo des-envolvimento (Santos, 2019 apud Rufino et. al, 2020), e pela *monocultura* do saber (Santos, 2002). assim, bala de canhão, essa é uma tentativa de afundar navios, plano de fuga, de descaravelamentos (Leal, 2021).

portanto – e talvez por conta dessas questões –, uma pergunta pulsa nas correntes e marca essa rota: “com o sangue de quem foram feitos meus olhos?” (Haraway, 1995, p. 25). imbricadas em uma linguagem que se pauta na visão e definição/determinação do que é exterior, e que pertence a um sujeito que se autodefine e se anuncia como universal, a Ciência oceanográfica, entrelaçada a um desenvolvimento vinculado ao entendimento e controle (para previsão, como se diz) do que se denominou/determinou como “natureza” – conceito fruto da cisão entre seres humanos (entendidos como “Homem” (sic)) e meio ambiente –, não pode negar sua aderência a uma performatividade (Butler, 2013) que age para a manutenção do projeto de modernidade, uma vez que (re)produz e faz (re)produzir discursos vinculados ao exercício e permanência de uma perigosa narrativa única (Adichie, 2009) – a saber, a narrativa extrativista, disciplinada pela relação de subalternização e conseqüente exploração de tudo que é externo ao sujeito universal (ou seja, tudo que não é o homem branco europeu cristão cisheteronormativo) –, fazendo se perpetuarem estruturas hierárquicas coloniais (e, portanto, racistas, classistas, cisheterogenerificadas, binárias, antrope e andropocentradas) sob a égide da linguagem (supostamente) neutra do conhecimento científico, progressão lógica em detrimento temporal da doutrina das religiões e mitos (saberes espirituais), por exemplo.

tendo um percurso trilhado em algumas margens – local que (me) identifico menos por uma romantização e mais por seu posicionamento complexo (hooks, 1989 apud Kilomba, 2019) – desse lugar ocupado pelo sujeito universal dentro da academia, alheie tanto por algumas identidades quanto por uma linguagem que, deslocalizada, nunca será completamente minha, mas apenas promoverá enquadramentos para o que é familiar e confortável ao grupo dominante (Kilomba, 2019), enunciar o local de onde falo (pela autodeterminação como pessoa agênero, assexual, branca³, da classe trabalhadora, nordestina, acadêmica), isto é, me colocar nesse texto-também-exercício, localizar esta produção de conhecimento (Haraway, 1995), dizer a partir **de onde navego**, surge tanto como necessidade, quanto como comprometimento contra-hegemônico para a/na “descolonização de nossas mentes e imaginações” (hooks, 1994 apud Kilomba, 2019, p. 19). dizer que, em minha trajetória acadêmica, não havia encontrado muitas consonâncias ou espaços verdadeiramente acolhedores, mesmo inscrite dentro dos privilégios da branquitude (que me promoveu deslizamentos mais suaves *apesar* dessa dissidência à norma), é peça fundamental na transformação do silêncio (ou silenciamento), aqui, em linguagem (Lorde, 2019) – assim como também é peça fundamental no exercício de tentar transformá-la em ação –, uma linguagem que também é insubmissa e se inscreve pelas brechas ao exercitar uma *re*-união entre uma escrita mais acadêmica (ou moldada para tal) e outra mais poética como resposta à cisão forçada à minha subjetividade nos anos universitários iniciais.

dessa forma, partindo de um mergulho em camadas mais profundas do que a interface superficial do imaginário coletivo (Espig, 2004; Magalhães, 2016) presente no campo oceanográfico, é possível perceber que fórmulas, gráficos e planilhas (assim como noções paradoxais ou

³ apesar de não ser, de fato, racializada enquanto pessoa branca (no sentido da construção europeia de dominação hegemônica do mundo), demarco aqui o jogo vivenciado em território amefricano (para referenciar Lélia Gonzalez), em que as redes de poder, apesar da latinidade, me colocam em privilégio sobre as racializações negras e indígenas.

questionáveis como os termos “desenvolvimento sustentável” e “antropoceno”) são partes componentes de uma linguagem fundamentada em uma concepção específica sobre como se relacionar no/com o mundo, não derivada de, mas uma outra faceta do evento ao qual pertencem as expedições marítimas entre os séculos XV e XVII – estrategicamente identificadas como Grandes Navegações no ensino da História, a narrativa única (Adichie, 2019) temporalmente linear e (con)seqüencial (Silva, 2019) – das potências bélicas e navais européias; a subalternização socioeconômica e cultural (e, portanto, imaginária e imagética) de mulheres, pessoas negras, indígenas, dissidentes do sistema sexo-gênero, e animais que não o ser humano; a implementação da *plantation* (regime de monocultura extrativista); a escravização e tráfico da população negra; a industrialização como sinônimo de e parâmetro para o progresso; o sistema implementado pelo/com o capitalismo... enfim, o projeto da modernidade. essa linguagem, mascarada com a neutralidade do local de conforto ocupado pela branquitude⁴, é, em contraposição, extremamente violenta (pois normativa) às outras existências e, assim, na Oceanografia, atua de modo a diluir e invisibilizar outros modos tanto de entender os oceanos e suas redes de relações com humanos e não-humanas, quanto de se relacionar em perspectivas mais sensíveis, isto é, que permeiam e se deixam contaminar pela esfera da experiência sensorial para além da cognoscência *à luz* (e emprego esta expressão, aqui, estrategicamente⁵) do modelo kantiano-hegeliano-descartiano-newtoniano-galileano (e de mais alguns outros poucos homens europeus) do mundo tal qual nos foi (e é) permitido conhecer (Silva, 2019).

por isso, a prática da desobediência epistêmica (Mignolo, 2008) como estratégia metodológica, ressonância do que está dito em *antipoema*: “é

⁴ visto que, por ser este o local de produção hegemônica de conhecimento, é este também que não se visualiza como externalidade, mas centro do conhecimento e, assim, anuncia-se na neutralidade.

⁵ com isso quero dizer de um olhar irônico para a associação entre esse movimento de “iluminar” como “trazer para o nível do conhecimento” e o movimento atrelado ao Iluminismo, contendo as violências da modernidade colonial.

preciso rasurar o cânone” (njanu, 2020a, p. 13), é tática tanto de pluralização e fricção/tensionamento das estruturas da colonialidade do saber, que prioriza poucos lugares de saber⁶, quanto de combate à compartimentalização do conhecimento, caminho “natural(izado)” dentro da lógica cartesiana de que o todo (ou a “verdade” do mundo) pode ser conhecido pelas partes. buscando nos feminismos, nas práticas *queer*, no cuírlombismo, nos estudos decoloniais, e na poética negra feminista outras vozes e outras matrizes de conhecimento, busco, então, articular não apenas novos caminhos e possibilidades, mas (e principalmente) novos encontros (pois que esse não é um projeto solitário, e muito menos com lideranças individuais, mas um movimento coletiva e pluralmente construído) e novos espaços de discussão, assim como laços, que vão para mais além do que o que fica apenas no discurso acadêmico ou na esfera do conhecimento, mas que, enquanto ferramenta política (e também poética), propicie contaminações, rupturas e ruídos nesse imaginário coletivo uníssono.

assim, parto de uma expansão do conceito das imagens de controle, postulado por Patricia Hill Collins a respeito da articulação entre racismo e sexismo no domínio das existências permitidas, pela branquitude, às mulheres negras (Bueno, 2020). distinto das noções de *representação* e *estereótipo* pela forma como “são manipuladas dentro dos sistemas de poder articulados por raça, classe, gênero e sexualidade” (Bueno, 2020), as imagens de controle são articuladas, aqui, como ferramentas de enrijecimento de determinadas existências dentro da matriz de dominação estabelecida pela cultura ocidental branca eurocêntrica. busco nesse conceito sua característica como ferramenta de controle das possibilidades de existência dentro dessa malha de práticas sociais de sistemas interligados de opressão da dominação ideológica, estendendo-a da sua circunscrição às mulheres negras às outras existências que não o sujeito

⁶ os quais, no caso da Oceanografia, estão imbricados na malha do poder do capital tecnológico (isto é, vinculados às tecnologias de aparelhos e instrumentos para medição, identificação e sistematização de dados).

universal, isto é, tanto as formas humanas em oposição e subordinadas (mulheres brancas), quanto àquelas desumanizadas (homens e mulheres – assim como quaisquer outras identidades – não-brancas) e não-humanas (outros animais e componentes abióticos), sublinhando, entretanto, que sua origem (em relação às mulheres negras) já se implica em uma malha que se relaciona às existências possíveis de mulheres brancas e homens negros, por exemplo, que, com o enquadramento de mulheres negras em determinadas imagens de controle, tornam possíveis e justificáveis (mesmo que não ativamente) alguns papéis sociais ocupados por si próprias.

assim, em suma, recorro aqui ao conceito de Patricia Hill Collins porque:

As imagens de controle fazem parte de uma ideologia generalizada de dominação, que opera com base em uma lógica autoritária de poder, **a qual nomeia, caracteriza e manipula significados** sobre as vidas (...) ⁷ que são dissonantes daquilo que elas enunciam sobre si mesmas (Bueno, 2020, p. 79, grifo meu).

articuladas⁸ aos pilares onto-epistemológicos que Denise Ferreira da Silva identifica como alicerces do pensamento moderno (a saber: separabilidade, determinabilidade, seqüencialidade) (Silva, 2019), as imagens de controle são também produto da objetificação que separa sujeito e objeto do conhecimento, “o conhecimento de si” do “conhecimento do objeto” (Bueno, 2020), processo no qual se identifica que:

⁷ fiz a escolha de subtrair desta citação a referência específica às vidas “de mulheres negras” no sentido de amplificar o uso da ferramenta analítica das imagens de controle, vendo como necessário, porém, sublinhar aqui seu uso original e mais articulado à matriz de dominação, como de forma de tentar, também, não invisibilizá-las neste ato – isto é, ao tentar amplificar o conceito, tento ter o cuidado de não apagar sua localização.

⁸ faço necessária a nota de que, mesmo que incorrendo em projetos distintos (em que Patricia Hill Collins acredita em uma autodeterminação, por parte das mulheres negras, de suas próprias imagens como estratégia de combate e disrupção da narrativa hegemônica do Mundo Branco; enquanto Denise Ferreira da Silva acredita que o próprio mecanismo da autodeterminação, componente ontológico da configuração do Mundo Ordenado, é o que deve ter fim – isto é, não apenas seu caráter epistemológico –), tento articular tais conceitos como uma *colagem* na busca de estratégias mais radicais de combate ao sistema hegemônico colonial racial capital, lançando mão de conceitos na composição de um quadro maior.

[A] intensa objetificação é um pré-requisito para a desespirtualização do universo, o que justifica a crescente materialização do universal. Dentro dessa argumentação, Patricia Hill Collins destaca que os estudos feministas e estudos sobre raça e racismo têm demonstrado como a objetificação de mulheres e de negros e negras a partir da identificação destes com a natureza, colocada em oposição à intelectualidade, tem servido como justificativa para a opressão desses grupos (Bueno, 2020, p. 80)

deste modo, é possível identificar como as imagens produzidas a respeito de tudo aquilo que é externo e alheio ao “sujeito universal” são, portanto, controladas, seja em existências positivas, negativas, ou, ainda, complexas e imbricadas em outras existências. nesse sentido, a partir daqui, trago algumas imagens que compõem o evento de apreensão colonial do mundo externo, entendendo-as como inseridas dentro do controle que a matriz de dominação lhes insere/prende na malha cultural ocidental branca eurocêntrica (sem esquecer do tentáculo, uma derivação estadunidense (que é, ainda, a mesma malha cultural) em direção à flecha do tempo).

para essa análise, parto de um exercício da metodologia de leitura fractal, ou composicional, proposta por Denise Ferreira da Silva, na tentativa de entendimento de que maneira o que enxergamos como distintos eventos inseridos em uma linha (e, por isso mesmo, progressiva) do tempo é, em outra análise, uma configuração de **composições** de um mesmo evento, isto é, diversas fâcies de um mesmo prisma, este mesmo que solidifica a narrativa única (em uma lógica linear e unívoca) de mundo, e repete, infinitamente, a violência capital racial (Silva, 2019; 2020).

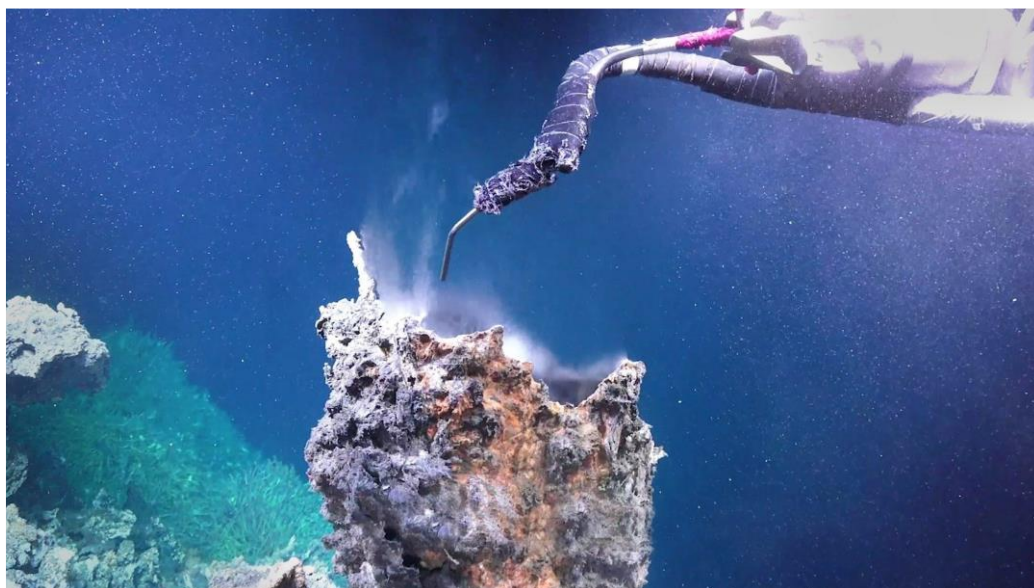
figura 1: *Desembarque de Pedro Álvares Cabral em Porto Seguro em 1500*, óleo sobre tela, Oscar Pereira da Silva, 1900.



fonte:

<http://lusophia.wordpress.com/2016/10/04>http://pt.wikipedia.org/wiki/Desembarque_de_Pedro_%C3%81lvares_Cabral_em_Porto_Seguro_em_1500.

figura 2: veículo remotamente operado em mergulho investigativo em uma fonte hidrotermal, Schimdt Ocean Institute, 2018.

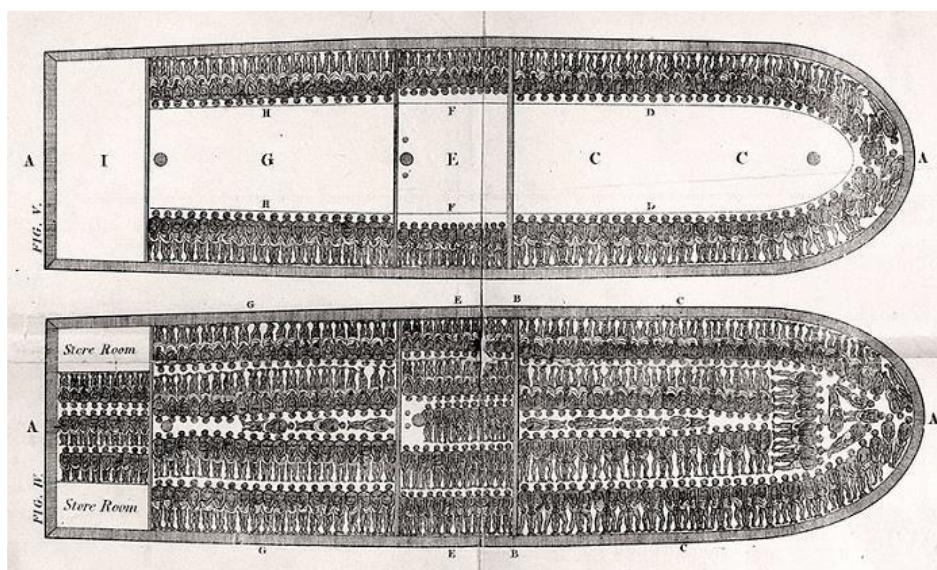


fonte: <http://schmidtocean.org/technology/live-from-rv-falkor/interdisciplinary-investigation-of-new-hydrothermal-vent-field>.

para além de qualquer seqüência imposta às imagens, trago, em um olhar inicial, o evento do desembarque na costa (hoje dita como) brasileira (figura 1), localizada no então apelidado "Novo Mundo". as ficções, como

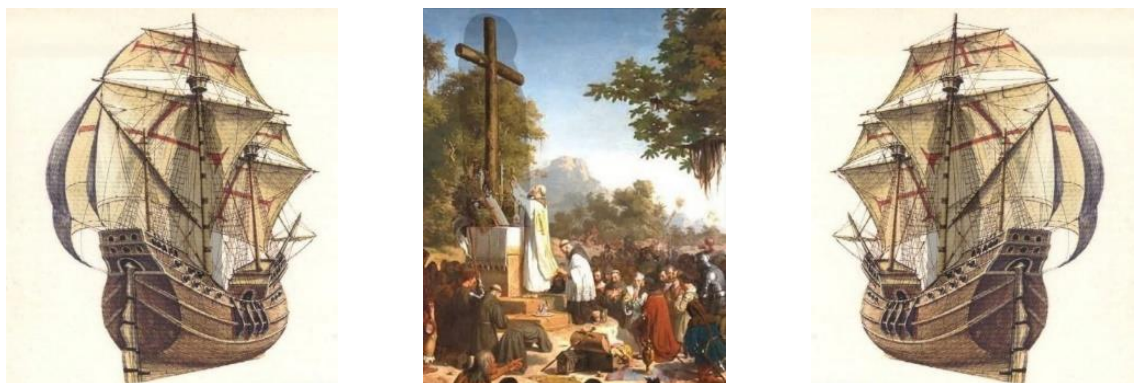
instrumento do poder, operam desde os bastidores deste evento, associando-se a um imaginário correlacionado a todo um dicionário de vocábulos (verdadeiras sentenças) tais como “descobrimento”, “civilização”, “desenvolvimento”, “humanidade”, “natural”, “bárbaro”, “selvagem”, “primitivo”. o que me interessa aqui, porém, é a sua comparação com outra fâcies desse evento, ilustrada pela aproximação de um veículo remotamente operado (do inglês ROV) em uma fonte hidrotermal (figura 2), ressoante da mesma narrativa de “descobrimento” de um “Novo Mundo”, distante (e, agora, submerso), onde outras formas de vida ainda desconhecidas (ou não-controladas) operam/prosperam. essas vidas, percebidas como “alienígenas” – isto é, fora da realidade terrestre – são possibilidades que, até então, não são entendidas dentro do enquadramento cognitivo dessa matriz de dominação e, ainda assim, estão sujeitas ao maquinário que, em caravelamentos, inspecionam seu ambiente e, sobre ele, planejam projetos extrativistas (já que, em relação às fontes hidrotermais e o assoalho oceânico profundo, de modo geral, já existem pesquisas de extração de minérios para atividades farmacológicas (NOAA, 2014), por exemplo). ambas as imagens, portanto, compõem diferentes ângulos da mesma narrativa extrativista que ainda opera nos saberes e fazeres oceanográficos.

figura 3: planta esquemática do navio *Brooks*, 1788.



fonte: <http://br.pinterest.com/pin/725290714975483803>.

figura 4: série *Tecnofaloterrorismo ou de como cis-falos usurpam*, Rodrigo Pedro Casteleira (PC), 25 abril 2021.



fonte: <http://instagram.com/pccasteleira>.

outro conjunto de fácies desse mesmo evento que trago nessa análise são a planta-baixa do navio *Brooks* (figura 3), embarcação utilizada nos intensos trajetos do projeto de escravização de pessoas negras (ilustração a qual, utilizada de modo panfletário pela movimentação abolicionista à época, evidencia a crueldade empregada nesses verdadeiros projetos de desumanização), e o tríptico *tecnofaloterrorista* (figura 4) do regime de catequização da população originária das terras que hoje chamamos Brasil (e, também, da América Latina como um todo). para além da relação imagética fálica, trago tanto a planta-baixa quanto este tríptico para tratar de como tais eventos estão imbricados nesta malha oceanográfica, oceanológica, oceânica, fazendo parte da composição – histórica, pode-se dizer – do que está em relação com estas *m/águas*⁹ (Luna & nascimento, 2017). para além de uma análise dos ícones e índices dessas imagens/eventos atreladas à narrativa do “descobrimento”, entendo como essas configurações (escravização, catequização) estão atreladas ao projeto ontológico que se constrói a partir de uma ex-ótica¹⁰ do mundo, isto é, a partir de uma identificação e nomeação (e, com isso, determinação) do que é exterior ao próprio corpo do sujeito do conhecimento. logo, do ponto de vista do homem branco europeu, toda a diferença é definida,

⁹ tal flexão de águas, (des)orbitando o paradigma da dor (nascimento, 2019), traz à tona aspectos submergidos, afogados, da narrativa oceânica.

¹⁰ tal termo, que aprendi com o colega de grupo de estudos Oscar Malta, busca abarcar não só a perspectiva da observação daquilo que é exterior ao sujeito, mas também a definição do externo pela diferença e, logo, por sua exotização.

determinada, enclausurada por esse olhar diferencial que funda a(s) sua(s) alteridade(s) e, com isso, as desigualdades, sejam elas políticas, socioeconômicas, culturais etc., em nenhum momento, porém, definido seu lugar de partida, em si descorporificado.

os barcos, naus, navios, caravelas, máquinas, ROV, portanto, configuram-se nessa simbologia da subjugação, da extração, e da destruição, se utilizando do entrelugar oceânico como plano de travessia, sem se considerar, entretanto, que esse trajeto, como forma de ver o mundo, é o que o constitui, propriamente. ou seja, como concepção formada dentro dos entendimentos da modernidade, o próprio espaço oceânico, como o conhecemos, é produto desse modo de relação que está imbricado com a narrativa que repete, fractalmente, a violência capital racial. com o “fim” do colonialismo¹¹, as estruturas “(im)postas à mesa” da configuração de um Mundo Ordenado (Silva, 2019), regido pelo capital(ismo), permanecem a operar, pelos discursos e ações, de modo a se imbricar, infinitamente, como composição própria do Mundo. por isso, o “natural” e a “naturalização”, “naturalidade”, são formas de cair na “cimentação” dessa configuração ficcional do Mundo (Mombaça, 2016). essa narrativa imaginada, projeto tornado concreto, não atuou (e não atua) de outra forma se não pela violência, seja aquela das caravelas portuguesas, dos navios de escravização, ou pelos ROV chegando nas “fronteiras” oceânicas¹².

mergulhando mais a fundo do que uma análise conteudista do que se ensina/aprende na Oceanografia (isto é, das matérias que se pretendem a *instrumentalizar* profissionalmente o corpo discente, que, de modo geral, limitam-se a aspectos meramente técnicos e bancários do ensino), é necessário entender como não só o currículo (que já é muito), mas também as políticas (de inserção e permanência estudantil, por exemplo) que

¹¹ e cabe questionar, que fim? talvez do período histórico, mas não do processo.

¹² emprego a idéia de que as zonas abissais marinhas seriam fronteiras oceânicas no sentido que são lugares em que, até então, o projeto de modernidade não tinha, fisicamente, chegado.

circundam a formação estão implicadas em um sistema de invisibilizações, apagamentos e silenciamentos de memórias, vozes, pessoas. pareceria lógico tratar, de alguma forma, tais questões históricas abordadas aqui, porém, o que se ensina/aprende se encontra (ou se coloca em permanência) sob o regime da colonialidade, em que a única narrativa a ser reverenciada é aquela pautada pelo progresso – isto é, os avanços tanto tecnológicos como os mais localizados na esfera informacional (de dados) –, compreendendo-se a fâcies tecnofalocêntrica colonial e escravizadora como meros *erros*, históricos ou metodológicos, “naturais”, a serem esquecidos ou apagados perante um projeto muito mais grandioso de desenvolvimento¹³.

como linguagem performativa, todo o discurso enredado nas matérias essenciais das quatro áreas clássicas (a saber: Oceanografias Física, Biológica, Química e Geológica) são verdadeiros laboratórios de domesticação, se não adestradores, reguladores do que se é possível fazer (e pensar) na área; ou seja, apresentam, em seus discursos e ações (teorias e práticas), os únicos caminhos possíveis (tanto em sentido de capacidade de existência quanto de permissibilidade e aceitação) a serem navegados¹⁴.

qual rota, então, navegar se nenhum destes caminhos têm um horizonte minimamente acolhedor? pensando nas propostas/provocações de Denise Ferreira da Silva e Jota Mombaça sobre o fim desse Mundo (Silva, 2019), da incoerência e impossibilidade de se reciclar¹⁵ as configurações do Mundo Colonializado, que, como coloca Denise, replicam infinitamente a violência capital racial, tenho pensado sobre abandonar o barco. e se? proponho, aqui, então, um caminho poético: **naufrágio** (figura 5) (Luna & nascimento, 2017).

¹³ faço destaque à perspectiva de separação do prefixo *des*.

¹⁴ é preciso que eu faça nota a respeito da Oceanografia Socioambiental, que, pretendendo-se menos enquanto área e mais como perspectiva crítica, tem buscado desestabilizar tais construções (mesmo que ainda dentro dos paradigmas onto-epistemológicos apontados por Denise Ferreira da Silva), porém, devido à resistência, com pouco ou incipiente reconhecimento enquanto perspectiva acadêmica-profissional na formação curricular.

¹⁵ trago a perspectiva da impossibilidade de reciclagem dos aparatos coloniais que aprendi com Geni Núñez e Levy Freitas.

figura 5: naufrágio do navio *C-55 Mine Sweeper* em Isla Mujeres, México.



fonte: <http://mexicodivers.com/wreck-diving-in-isla-mujeres>.

entendido usual e coletivamente em um sistema de sentidos contraproducentes, de desperdício mesmo (de tempo, matéria-prima, capital), tomo o naufrágio aqui como rota de fuga, projeto plural de, mais que novas, outras possibilidades, outros modos de implicação da matéria (Silva, 2019), como substrato mesmo de florescimento de novas e outras vidas (vidas que, ao olho nu, podem parecer escassas ou até “primitivas”, mas que, em análise mais próxima e envolvida, se apresentam como verdadeiras estratégias de fuga ao que identificamos como limitações ambientais), pegando como metáfora a diversidade biológica de estratégias do que é mais que sobrevivência em um ambiente aparentemente pouco acolhedor (pelo frio, pela escassez de nutrientes, pela pressão, pela profundidade, pela própria escassez ou ausência de luz). pois é justamente essa escassez ou ausência de luz (lida, também, poeticamente como pouca ou nenhuma presença do projeto colonizador e seu regime de transparência) que potencializa este teoricamente escasso e inóspito espaço como um espaço plural e fecundo ao que não é mais nítido ou visível ao olho colonizador, ocupando a penumbra, a opacidade das águas fraca ou escassamente iluminadas/influenciadas pela luz do sol, dos ROV, pela Ciência do Mundo Iluminado.

nesse naufrágio, levo em conta o não-esquecimento (das memórias), a não-diluição dessa(s) *m/água(s)* (Luna & nascimento, 2017), assim como também o tempo de residência do que é próprio das vidas afogadas (tanto como violência colonial quanto como fuga – que, em certos sentidos, também pode ser fruto dessa violência –), pois que, sendo composto por sódio, o sangue humano, assim como outros compostos (bio)químicos presentes nas correntes oceânicas, também participa da ciclagem lenta (de cerca de 260 milhões de anos) (Sharpe, 2016), estando em uma implicação que excede a escala da flecha do tempo. se, como nos diz Donna Haraway, é preciso ficar com o problema (Torres & Haraway, 2020), é preciso lidar aqui com não apenas essa oclusão (em si violenta) das violências que são constituintes da arquitetura e narrativa hegemônicas, mas (e principalmente) com as próprias violências em si, pois, só assim, como nos diz Grada Kilomba, poderemos caminhar, ou navegar, rumo à superação do trauma colonial (Kilomba, 2019).

pois que, de modo contrário, e na seqüencialidade (e separabilidade, e determinabilidade) imperante, tal evento se torna repetição, mais outra fâcies do mesmo prisma fractal, já que, como nos diz Audre Lorde em relato de viagem (mas também uma narrativa presente/persistente no imaginário da imigração):

Nenhuma atenção [foi] dada aos corpos granadinos transportados de um lado para o outro pelo mar, em sacos plásticos, de Barbados para Granada para Cuba e de volta para Granada. Afinal, todos se parecem, e, além do mais, se eles flutuarem pelo mundo por tempo suficiente, talvez simplesmente desapareçam, ou se tornem invisíveis, ou virem o sacrifício de algum outro povo (Lorde, 2019, p. 231).

mas não. esses corpos não desaparecerão. essas histórias, vozes, memórias não desaparecerão. na verdade, nunca desapareceram. ao olho (do) colonizador, talvez; sua carne, sua identidade. mas na implicação da matéria, ao nível dos átomos, das partículas, esses mais-que-corpos, por ***outras miradas***, permanecerão, presentes para além da flecha do tempo.

por isso, torna-se necessário pôr em prática os planos de fuga, imageando, desde as mais diversas margens e lugares (acadêmicos e, especialmente, não acadêmicos), outras ficções (isto é, imaginando e imageando outras reais e possíveis existências, que não controladas, imaginadas, imageadas pela matriz de dominação) que, se não criarem uma paradoxal cacofonia harmônica, des-hierarquizem os saberes e suas linguagens-ações, de modo não a “tirar o véu”, “descobrir”, mas tornar possível perceber que a Oceanografia que se faz hegemonicamente, pautada por esta explicitada narrativa única, seja vista não em singularidade (isto é, como única, distinta, especial), mas em situacionalidade (Haraway, 1995), localizada como apenas *uma* das diversas possibilidades de se, mais que *oceanografar*, *oceanologar*¹⁶. e que seja possível, com as diversas vozes e fazeres, discursos e ações, teorias e práticas, aprender a pluralizar a agência oceanográfica, pautada pela não-invisibilização, pelo diálogo, e pela (po)ética¹⁷.

como nos propõem a (re)união entre a cordilheira meso-oceânica atlântica (esta mesma uma fricção entre magma quente e água fria, “água mole e pedra dura”, separação entre placas tectônicas que se encontram em outra ponta, outros caminhos, na transformação e ciclagem da matéria) e a coluna vertebral de uma mulher negra (também em afirmação e localização de seu pertencimento/identidade atlântica) na colagem de manjanu (figura 6), desejo aqui que a Oceanografia, essa dita descrição do espaço (e entrelugar) oceânico, não se limite pelo entendimento reunido das partes, mas que se exerça pela relação *com*, pela implicação, como sujeitas/sujeites/sujeitos, com o molhado mergulho, encharcando o que é oceano-gráfico e o que é oceano-lógico, porque, como continua em *i. considerações sobre o antimundo*:

¹⁶ no jogo lingüístico entre *grafia* e *logia*, mobilizo *logia* enquanto sua tradução de linguagem, mais que uma descrição, ou lógica oceânica.

¹⁷ termo que emprego, na perspectiva de Denise Ferreira da Silva, da intersecção entre a poesia (como criação) e a ética.

o desejo destruirá o mundo
que conhecemos

mas a questão é a seguinte:

faríamos outro ou
outros virão?

? (njanu, 2020b, p. 15).

figura 6: *Eu sou Atlântica*, colagem digital, ma njanu, 2020.



fonte: <http://revistaacrobata.com.br/anna-apolinario/poesia/e-preciso-rasurar-o-canone-poemas-e-colagens-de-ma-njanu>.

REFERÊNCIAS

Adichie, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução: Juliana Romeu. 1ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Bueno, Winnie. **Imagens de controle – Um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins**. 1ª edição, Porto Alegre: Zouk, 2020.

Butler, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade**. 6ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

Espig, Márcia Janete. O conceito de imaginário: reflexões acerca de sua utilização pela História. **Revista Textura**, Canoas, n. 9, p. 49-56, nov. 2003/jun. 2004.

Haraway, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

Kilomba, Grada. **Memórias da Plantação – Episódios de racismo cotidiano**. Tradução: Jess Oliveira. 1ª edição, Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

Leal, abigail Campos. **bolando planos de descaravementos**. Latinidades Pretas Edição 2021, Instituto Afrolatinas & Feira Preta, 2021. Disponível em: <http://latinidadespretas.com/texto?pgid=kotdkj7w-97e15743-6d62-43b3-928f-cdb4db700135>. Acesso em: 18 jun. 2021.

Luna, Luedji; nascimento, tatiana. Iodo + Now Frágil (4'50). *In*: **Um Corpo no Mundo**. São Paulo: YB Music, 2017.

Lorde, Audre. **Irmã Outsider: ensaios e conferências**. Tradução: Stephanie Borges. 1ª edição, Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

Magalhães, Wallace Lucas. O imaginário social como um campo de disputas: um diálogo entre Backzo e Bourdieu. **Albuquerque – Revista de História**, Aquidauana, vol. 8, n. 16, p. 92-110, jul./dez. 2016.

Mignolo, Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. Tradução: Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, vol. 32. n. 94, jun. 2017.

Mignolo, Walter. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução: Ângela Lopes Norte. **Caderno de Letras da Universidade Federal Fluminense**, Dossiê: Literatura, língua e identidade, Rio de Janeiro, nº 34, p. 287-324, 2008.

Mombaça, Jota. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e**

anticolonial da violência. São Paulo: Oficina de Imaginação Política, 2016.

nascimento, tatiana. **Cuírlombismo literário: poesia negra LGBTQI desorbitando o paradigma da dor.** Série Pandemia, São Paulo: n-1, out. 2019.

njanu, ma. **na boca do dragão da américa latina.** Fortaleza, 2020a.

njanu, ma. **olho de tigre com fome: considerações sobre a literatura perversa.** Fortaleza, 2020b.

NOAA (National Oceanic Atmospheric Administration). **Pharmacology – Drug Discovery Research.** Earth-Ocean Interactions Program, Pacific Marine Environmental Laboratory (PMEL), [online], 24 jun. 2014. Disponível em: pmel.noaa.gov/eoi/pharmacology/pharmacology.html. Acesso em: 28 out. 2021.

Rufino, Luiz; Camargo, Daniel Renaud; Sánchez, Celso. Educação Ambiental desde El Sur: A perspectiva da Terrexistência como Política e Poética Descolonial. **Revista Sergipana de Educação Ambiental**, São Cristóvão, v. 7, n. especial, 2020.

Santos, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, São Paulo, vol. 63, p. 237-280, out. 2002.

Sharpe, Christina. **In the wake: on blackness and being.** 1ª edição. Durham: Duke University, 2016.

Silva, Denise Ferreira da. **A dívida impagável.** Tradução: Amilcar Packer, Pedro Daher. 1ª edição. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

Silva, Denise Ferreira da. Pensamento fractal. Tradução: Mariana dos Santos, Nicolau Gayão. **Plural – Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP.** São Paulo, v. 27, n. 1, p. 206-214, 2020.

Torres, Helen; Haraway, Donna. **Ficar com o problema de Donna Haraway.** Tradução: Ana Luiza Braga, Caroline Betemps, Cristina Ribas, Damián Cabrera, Guilherme Altmayer. Série Pandemia Crítica, São Paulo: n-1, 2020.]

Tsing, Anna. "Fricção (atrído)", por Anna Tsing. Tradução: Letícia Cesarino. **Blog do Laboratório de Estudos de Teoria e Mudança Social (Labemus)** [online], 12 nov. 2018. Disponível em: blogdolabemus.com/2018/11/12/verbete-friccao-atrito-por-anna-tsing. Acesso em: 19 abril 2021.

A LINGUAGEM NEUTRA DE GÊNERO COMO RECURSO DE RESISTÊNCIA À COLONIALIDADE LINGUÍSTICA

Marina Grilli¹

INTRODUÇÃO

O projeto colonial no Brasil teve início no século XVI e, desde então, o país vem alternando entre períodos de maior e menor dependência econômica e epistemológica dos países hegemônicos. Entretanto, essa dependência nunca acabou por completo. O projeto colonial segue funcionando a pleno vapor, e uma de suas múltiplas facetas é a colonialidade linguística.

O objetivo deste artigo é estabelecer relações entre a colonialidade linguística, conforme ela se apresenta no Brasil do século XXI, e a grande resistência de determinados setores da sociedade brasileira quanto à proposta de uma linguagem neutra de gênero. Essas relações serão desenhadas a partir de uma revisão bibliográfica que explicita traços em comum entre a teoria da decolonialidade proposta a partir do Sul global, a teoria feminista e as teorias críticas da linguagem.

Parte-se do princípio de que vivemos sob a imposição colonial moderna de um sistema de gênero “permeado pela lógica moderna da dicotomização”, no qual se faz necessário “decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial, capitalista e heterossexualizada visando uma transformação vivida do social” (LUGONES, 2014, p. 940).

A ELITE COLONIAL E SUA IDEOLOGIA

Vamos começar analisando de que forma a ideologia colonial se faz presente no Brasil de hoje.

¹ Mestra em Letras e Doutoranda em Educação pela USP, atualmente bolsista do CNPq. E-mail: marina@educacaolingustica.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6324-7030>

Conforme define Sabrina Fernandes (2020, p. 104), o Brasil é um país de capitalismo dependente, o que significa que “sua indústria nacional é subdesenvolvida, e seu desenvolvimento econômico é atrasado e com demasiado foco em exportação de matéria-prima, o que afeta a autonomia nacional”. Portanto, ainda que exista um grupo hegemônico no Brasil – como não poderia deixar de ser, em um país de tamanhas desigualdades sociais –, esse grupo está subordinado aos interesses dos países desenvolvidos.

Ora, como bem sabemos, os países desenvolvidos têm promovido o apagamento dos sistemas de conhecimento e cultura de matriz não europeia desde o início da colonização das Américas e da escravização dos povos africanos. Conforme argumenta Freire (2018, p. 30), a proposta inicial das escolas jesuítas no Brasil não era disseminar o conhecimento e os valores europeus, e sim, impor a língua portuguesa, em nome da construção de uma identidade nacional.

O fato de a língua que falamos no Brasil ser denominada “português” ainda hoje é o mais explícito reflexo da ideologia colonial que se instalou por aqui. Essa denominação desconsidera por completo a miscigenação nada pacífica de línguas e culturas que resultou na formação do Brasil enquanto território nacional, e exalta unicamente a contribuição dos perpetradores dessa violenta miscigenação.

Em pleno século XXI, a ideologia ultraconservadora vem ganhando cada vez mais força no Brasil, conforme demonstram as sucessivas guinadas à extrema-direita na política marcadas por dois recentes golpes: o injustificado impeachment sofrido pela presidenta Dilma Rousseff em 2016 e a prisão sem provas do ex-presidente Lula em 2018, impedindo-o de concorrer à presidência no mesmo ano.

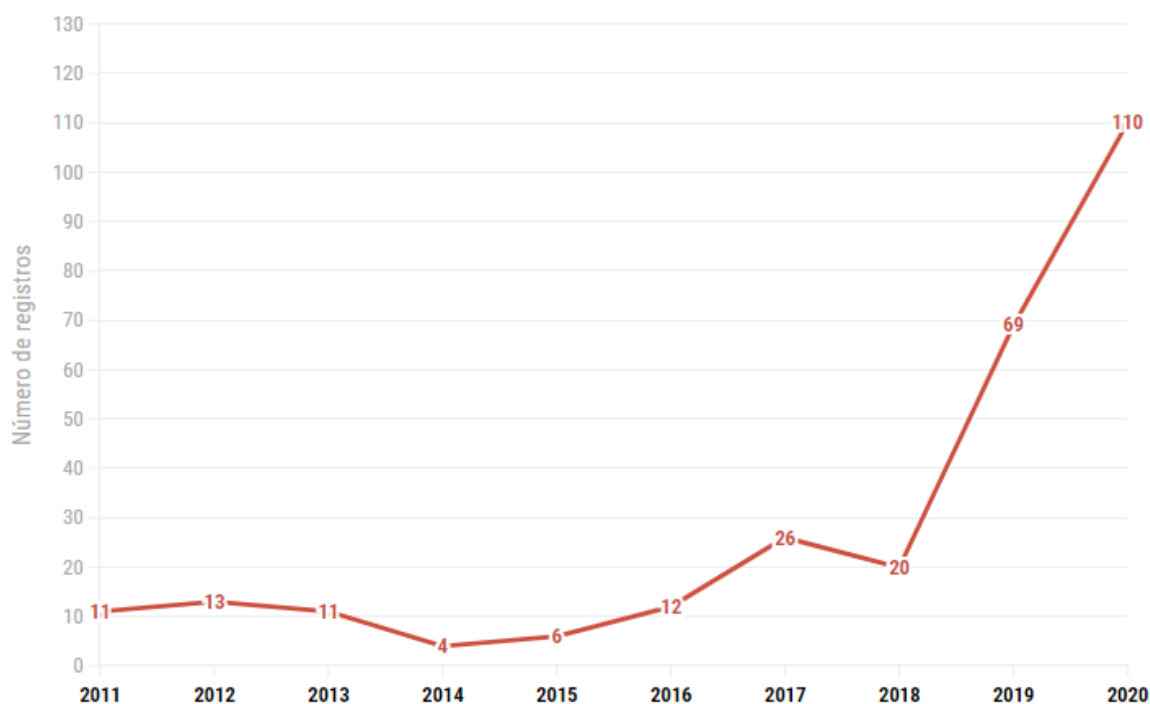
Com o princípio de uma autonomia das classes trabalhadoras em relação aos grupos que sempre as exploraram, simbolizado pelo aumento do poder de compra e, portanto, de decisão dessas classes, a resposta das elites veio na forma do silenciamento de líderes populares enquanto se

exaltavam práticas de tortura e execução – tudo isso muito bem amarrado por *fake news*, embasadas na ideologia favorável a essas elites.

Como resultado, voltaram a crescer o genocídio negro por parte do aparelho repressor do Estado, a intolerância religiosa por parte de grupos cristãos e a porcentagem de famílias vivendo abaixo da linha da pobreza. Para citar apenas um dos alarmantes dados decorrentes da ofensiva da extrema-direita no Brasil desde a eleição de Jair Bolsonaro em 2018, o gráfico representado na figura 1 mostra um crescimento de 900% nas denúncias de apologia ao nazismo entre os anos de 2018 e 2020.

Casos de apologia ao nazismo no Brasil

Na última década, a PF aponta um crescimento de 900% das denúncias



FONTE: Polícia Federal. • O ano de 2021 não foi contabilizado pois o período ainda não está completo



Figura 1. Vertiginoso aumento dos casos de apologia ao nazismo no Brasil entre 2018 e 2020.
Fonte: CNN Brasil².

Enquanto isso, permanece sendo sistematicamente negado o acesso desse povo empobrecido e marginalizado às formas de expressão que lhes poderiam conferir alguma dignidade. As artes visuais de rua ainda são

² Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/casos-de-apologia-ao-nazismo-aumentam-900-em-dez-anos-de-acordo-a-pf/>>. Acesso em: 27 out. 2021.

malvistas nas grandes cidades brasileiras. Na música, atraíram a desaprovação das elites primeiro o samba, depois o rap, e hoje, o funk. As opções de lazer na periferia não recebem a devida manutenção do Poder Público.

Já na educação, o sucateamento do sistema público de ensino divide espaço com a normatização dos saberes que crianças e adolescentes devem possuir, e dos procedimentos que devem ser capazes de executar. Por trás de tais decisões, seja controlando os grandes conglomerados do ensino privado, seja trocando favores com o governo em nome desses mesmos conglomerados, está posicionada a elite brasileira – aquela mesma que só se mantém no poder devido a estar submetida às vontades dos países hegemônicos, imperialistas, numa relação de dominação econômica e militar.

O reacionarismo da língua deflagra uma situação de fascismo social, definido por Sousa Santos (2007, p. 80) como “um regime social de relações de poder extremamente desiguais, que concedem à parte mais forte poder de veto sobre a vida e o modo de vida da parte mais fraca”.

Também, o fascismo social admite ao menos três formas. A primeira delas é o fascismo do apartheid social, que divide as zonas urbanas entre selvagens e civilizadas; a segunda é o fascismo contratual, decorrente do “projeto neoliberal de transformar o contrato de trabalho em um contrato de direito civil como qualquer outro”, de modo que o trabalhador acabe por aceitar as condições impostas pelo empregador. E a terceira forma é o fascismo territorial, que ocorre quando grupos privilegiados dentro de uma sociedade tomam do Estado o controle do território onde atuam (SOUSA SANTOS, 2007).

A colonialidade linguística, enquanto ideologia que trabalha no sentido de negar ao povo a autonomia sobre suas formas de expressão verbal, se relaciona à primeira forma de fascismo social: a norma imposta pela elite é civilizada, e qualquer outra variante, organizada ou não, regulamentada ou não, adquire o caráter de selvagem.

IDENTIDADE, ALTERIDADE E LÍNGUA

Freud, e posteriormente Lacan, já trabalhavam com a ideia de que o sujeito se constitui através da linguagem. Conforme explicam Souza e Danziato (2014, p. 55), a noção de identificação nesses autores “está presente desde a própria constituição do sujeito, e daí em diante como modo de operação do desejo na tessitura de uma realidade inconsciente que se encena produzindo efeitos sobre o eu”.

Dessa maneira, a linguagem molda as visões de mundo do sujeito e suas possibilidades de compreensão desse mundo. Isso acontece porque o ser humano sente necessidade de nomear as coisas que percebe. Quase não há diferença entre os atos de perceber e de nomear.

Entretanto, a filósofa Judith Butler (1990) observa que o sujeito não é meramente determinado pelas regras externas que o constituem: para constituir um sujeito, não basta a nomeação externa, isto é, a determinação das características pelo Outro. Em vez disso, a construção de identidade é um processo regulado de repetição, ou melhor, de adaptação repetida a categorias predefinidas. Em outras palavras, nenhuma das categorias que conhecemos é natural: todas elas são invenções humanas.

As línguas são um exemplo de invenção humana. Canagarajah (2013) afirma que as línguas foram inventadas, isto é, categorizadas enquanto unidades em separado umas das outras, a fim de estabelecer uma conexão entre sujeito, nação e território. Portanto, o pertencimento a uma categoria de identidade nacional seria – como é, até hoje – atrelado à língua em que cada falante se expressa. A invenção das línguas foi fundamental para a invenção da identidade nacional do país-colônia que se constituía.

Enrique Dussel, já em 1986 (p. 198), pontuava que a aceitação de outrem enquanto outrem constitui, em si, uma opção ética: uma opção que pressupõe negar a si como totalidade, e, em vez disso, afirmar sua finitude. Virkama (2010) chama a esse processo *from othering to understanding*: é um processo que parte da compreensão dos limites de si mesmo e dos limites do outro para, então, chegar à compreensão desse outro.

Dussel (1986), desse modo, propõe o termo *analética* em oposição a *dialética*. Segundo o autor, toda dialética “tem como fundamento a identidade do ser e a totalidade, isto é, o movimento dialético é o desenvolvimento de ‘o mesmo’” (DUSSEL, 1986, p. 215). O método analético, por sua vez, não parte de si enquanto totalidade. Cleto (2019, p. 432) define a analética “como a passagem ao justo crescimento da totalidade desde o outro, existindo para contribuir criativamente com a libertação dos oprimidos”.

Os estudos decoloniais vêm denunciando a não aceitação, pelos grupos vindos de Portugal, dos saberes ameríndios e africanos enquanto saberes e de suas línguas como línguas (cf. MIGNOLO, 2007; QUIJANO, 2009; VERONELLI, 2015). Na mentalidade colonial, não existe a alteridade (ou outridade) conforme definida por Bakhtin (1997 [1979]), isto é, a constituição do sujeito a partir de sua relação com outros sujeitos – porque não existem outros sujeitos que não os europeus, mas apenas objetos a serem analisados e julgados do ponto de vista europeu. Não existe qualquer possibilidade de execução do movimento *from othering to understanding*.

A marginalização do conhecimento, da cultura e das linguagens de expressão popular persiste na norma linguística imposta ao povo brasileiro como única correta. Assim como ocorreu com as línguas dos povos nativos e africanos durante a colonização, qualquer variante à norma imposta é, ainda hoje, desconsiderada enquanto opção epistêmica, isto é, enquanto passível de transmitir conhecimento válido. Nas palavras de Sousa Santos (2007, p. 73), os conhecimentos dos ditos selvagens “desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso”.

O PORTUGUÊS BRASILEIRO: SISTEMA, DISCURSO E IDEOLOGIA

O projeto europeu de invenção das línguas determinou que só eram línguas válidas aquelas que tivessem um sistema de escrita e regras gramaticais bem definidas (VERONELLI, 2015). O Padre Antônio Vieira, um

dos mais conhecidos missionários jesuítas nas terras brasileiras, chegou a referir-se aos modos de expressão verbal dos nativos como “as línguas bárbaras e barbaríssimas de umas gentes onde nunca houve quem soubesse ler, nem escrever” (2000, p. 429). E o jesuíta João Daniel (1976, p. 227) afirmava que a única forma – ou, ao menos, a mais rápida e mais fácil – de civilizar os índios e torná-los humanos se daria por meio da língua portuguesa.

No entanto, a imposição da língua portuguesa por aqui não teria tido tamanho êxito, que perdura até os dias de hoje, sem o apoio da elite brasileira, sempre subordinada às elites dos países hegemônicos. À violenta repressão das línguas indígenas (cf. FREIRE, 2018) desde o início da colonização, juntou-se o desprezo pelos falares de origem africana. Já em 1984, a teórica feminista Lélia Gonzalez cunhou o termo “pretuguês” para referir-se à variante linguística falada pelas massas, de forte influência africana.

Constituiu-se, assim, uma língua brasileira, sobre as bases da língua trazida de Portugal, das muitas línguas vindas de África e das muitas mais já existentes em território americano à época. Mas qual foi o nome dado a essa língua? Em mais uma das violentas tentativas de repressão e silenciamento dos saberes não brancos, dos povos ditos incultos, bárbaros, inferiores, a língua construída sobre a exploração de seus corpos e a colonização de seus modos, foi chamada português!

Há quem insista em argumentar que, se o sistema de regras que prevaleceu foi aquele oriundo de Portugal, e se até hoje é possível nos comunicarmos com nativos daquele país sem muita dificuldade, está correta a afirmação de que a língua oficial do Brasil de hoje é o português.

O problema é que essa afirmação não considera a língua em todas as suas dimensões.

Kumaravadivelu (2006) distingue três dimensões da língua: a língua como sistema, a língua como discurso e a língua como ideologia. Do ponto de vista da língua como sistema, ela se divide em três grandes subsistemas: fonológico, semântico e sintático. O precursor dessa concepção foi o

linguista e filósofo Noam Chomsky, e sua ideia central é que cada unidade da língua, falada ou escrita, tem características próprias, delimitadas a partir das outras unidades adjacentes a ela (cf. CHOMSKY, 1957).

Como reação à noção de língua como conjunto de unidades desconectadas e descontextualizadas, surgiu a compreensão da língua como discurso, que considera a habilidade de empregar recursos linguísticos em situações concretas (HYMES, 1972), as diversas funções da linguagem (JAKOBSON, 1970; HALLIDAY, 1973) e os atos que podem ser performados por meio da fala (AUSTIN, 1962).

Já a língua como ideologia reconhece que as ideologias subjacentes aos idiomas determinam como certos grupos sociais percebem a língua em suas dimensões de sistema e de discurso. Assim, falantes estão constantemente negociando significados entre estruturas sociais e meios de expressão para os quais concorrem suas experiências socioculturais e padrões de interação (KUMARAVADIVELU, 2006, p. 12).

Está claro que, ao afirmar portuguesa a língua brasileira, consideram a língua só como sistema e, no máximo, como discurso. Ignora-se a dimensão da língua como ideologia. E, conforme já notou qualquer pessoa que esteja acompanhando atentamente os movimentos de despolitização do povo brasileiro em nome de um suposto combate à ideologia, não existe combate à ideologia: existe apenas o combate a uma ideologia específica, enquanto outra é sutilmente imposta ao povo alienado do debate político.

Dessa maneira, afirmar portuguesa a língua brasileira é defender a ideologia da elite, dos grupos dominantes, subordinada aos países hegemônicos. Desse posicionamento ideológico, surgem dois pontos.

Em primeiro lugar, o povo falante não tem o direito de fazer uso da língua da forma como melhor lhe aprouver. Deve permanecer submisso a regras que vêm de cima para baixo, como se os de cima fossem mais falantes do que os de baixo. Quando ousa sair da posição subalterna, assumindo uma atitude que Cameron (1995) denomina radical, os membros da elite "alegam que a língua está sob ataque, e os radicais perguntam: que língua? Onde a língua reside, senão nas práticas de seus falantes? E

quem pode decidir quais dessas práticas são 'ataques'?" (CAMERON, 1995, p. 162).

Em segundo lugar, mesmo que se proponha a consolidação de outras formas de uso da língua que não aquelas determinadas pela elite, tais proposições não são levadas em consideração. Qualquer tentativa de organizar a língua de uma maneira que fuja ao projeto ideológico elitista é tratada com o mesmo desprezo dispensado às expressões espontâneas que também fogem ao mesmo projeto elitista, demonstrando que o que as elites consideram um problema não é contrariar normas, mas, sim, contrariar as normas específicas definidas pela elite – novamente, aquela elite que serve aos interesses dos países hegemônicos.

Uma dessas proposições é a linguagem neutra de gênero.

QUESTÕES DE GÊNERO

Na mesma linha argumentativa de uma defesa do "português" como língua falada no Brasil, existe o argumento de que os gêneros neutro e masculino do latim terminavam em pronúncias parecidas, chegando ao português como uma só palavra. Tomando como exemplo o adjetivo *todo*, as declinações no caso nominativo do latim para os gêneros masculino, feminino e neutro eram *totus*, *tota*, *totum*, respectivamente. Argumenta-se, portanto, que não chegaram até nós o masculino e o feminino, e sim, o neutro e o feminino.

Chega a ser impressionante o esforço em se utilizar de um tal malabarismo para justificar a falsa neutralidade de uma palavra que qualquer falante da nossa língua compreende como pertencente ao gênero masculino. O povo brasileiro, salvo raras exceções, não entende de latim, tampouco de historiografia linguística.

Mas entende de papéis de gênero. Entende que o homem jamais dependeu da permissão de uma mulher para dispor de seu corpo conforme sua vontade, enquanto a mulher tem sua sexualidade castrada desde a infância e sua aparência controlada por um complexo aparato social.

Entende que existem lados diferentes no debate sobre os direitos reivindicados por mulheres e pessoas de outros gêneros, mas que não existe um debate semelhante no sentido de conferir aos homens direitos que somente esses grupos possuem. Entende que para o homem é socialmente aceitável invadir o espaço de uma pessoa de outro gênero com comentários indesejados e até ofensivos sobre sua aparência ou comportamento, mas o inverso não é válido.

No campo da linguagem, é amplamente reconhecido por teóricos marxistas que a língua é a arena para a luta de classes. Afinal, membros de diferentes classes sociais fazem uso de uma mesma língua, e, portanto, confrontam valores ideológicos contraditórios por meio dos mesmos signos linguísticos (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]). Aqui, é possível fazer uma analogia da classe social com o gênero: se o estabelecimento de papéis de gênero é produto da ideologia, e se indivíduos de diversos gêneros fazem uso de um mesmo sistema linguístico, é certo que valores ideológicos contraditórios em relação ao gênero entrarão em confronto no campo da língua.

Michèle Barrett já afirmava em 1985 (p. 74) que a *ideologia do gênero* teve um papel importante na construção histórica da divisão capitalista do trabalho e da reprodução do poder do trabalho. Sim, a autora emprega o termo *ideologia do gênero* – e explica que a ideologia é fundamental na construção do gênero (BARRETT, 1985, p. 83).

Assim, é importante reforçar que o conceito de *ideologia de gênero*, ou do gênero, não foi criado recentemente, mas é “herdeiro [de uma] tradição histórica e persecutória” do conservadorismo que se opunha à tematização dos direitos das mulheres pela ONU, desde os anos 1970 (METEORO BRASIL, 2019, p. 151). O medo de uma *ideologia do gênero* ganhou corpo a partir da Conferência do Cairo, em 1994, quando representantes de diversas culturas reconhecerem a saúde reprodutiva como um direito humano – e ganhou novo fôlego no Brasil de 2011, com o reconhecimento da união estável entre casais não necessariamente

compostos por um homem e uma mulher (METEORO BRASIL, 2019, p. 152).

Assim, o fato de a nossa língua brasileira empregar o gênero masculino como genérico revela muito sobre o papel atribuído aos homens, e, conseqüentemente, às mulheres dentro da sociedade. Ao mesmo tempo, empregar o genérico masculino reforça constantemente esses papéis, ditando boa parte dos comportamentos reproduzidos por homens e mulheres.

Desde a mais tenra idade, aprendemos que homem é sinônimo de ser humano, embora as mulheres estejam em maior número na população brasileira. Crescemos ouvindo frases como “Deus criou o homem à sua imagem e semelhança”, “o cão é o melhor amigo do homem”. Da mesma forma, para dirigir-se a um grupo de pessoas, quem fala dirige-se a todos; a palavra *todas* implicaria, necessariamente, que todas as pessoas desse grupo são mulheres. O recado é claro: as mulheres estão incluídas no grandioso grupo dos Homens, pois não passam de uma variante do homem, o ser humano padrão. Mesmo a religião dominante no Brasil e em todo o Ocidente determina que a mulher foi criada por Deus a partir da costela de um homem, sendo este o ser humano padrão. Já o contrário, isto é, colocar a mulher como grupo genérico do qual o homem deriva, parece absurdo.

É dessa maneira que as representações de gênero na linguagem têm implicações diretas na construção dos papéis de gênero na sociedade – e aqui temos a *ideologia de gênero*, termo que vem sendo distorcido por meio do discurso ultraconservador. A *ideologia de gênero* se refere a nada mais do que à construção dos papéis de gênero desempenhados nas reações sociais. Conforme pontua De Lauretis (2019, p. 217), “a construção do gênero é o produto e o processo tanto da representação quanto da autorrepresentação”.

IDENTIDADE E APAGAMENTO

Cameron (1995, p. 17) faz uma pergunta provocativa: se a identidade é preexistente à língua, por que os usuários da língua sentem a necessidade de marcar de forma tão repetitiva, por meio de suas escolhas linguísticas, as categorias identitárias às quais pertencem? Parece que Butler (1990) já havia dado a resposta: as escolhas linguísticas enquanto marcadores de categorias de identidade não só reproduzem as categorias, como se elas fossem fixas e preexistentes a quem fala, mas também participam da criação dessas mesmas categorias, que têm caráter fluido.

O fato de não percebermos o apagamento das mulheres na linguagem indica justamente o quanto ele é sério, pois já não chega a incomodar sequer as próprias mulheres. A elas cabe encontrar um meio de conformar-se ao padrão masculino, ainda que com suas peculiaridades – que só são peculiaridades porque diferem do padrão, o homem.

Nesse sentido, María Lugones nos lembra que a história da Europa se configurou a partir de um “modelo do sexo único” (LAQUEUR, 1992, p. 62). Segundo a autora,

Em um mundo que era tão esmagadoramente masculino, o modelo do sexo único demonstrava o que já era massivamente evidente na cultura: ‘homem’ é a medida de todas as coisas, e mulher não existe como uma categoria ontologicamente distinta. (LUGONES, 2014, p. 937)

A autora observa que essa é uma questão central sobre a construção do feminismo: que as nossas possibilidades de relações sociais possam apoiar-se “na comunalidade, não na subordinação” de um gênero em relação a outro (LUGONES, 2014, p. 946-947).

Para tornar a equação ainda mais complexa, vêm ganhando visibilidade as reivindicações do reconhecimento de gêneros não binários, isto é, de pessoas que não se identificam como mulheres nem como homens. São múltiplas as possibilidades: pessoas agênero, bigênero, pangênero, gênero fluido, entre outras.

Naturalmente, aprender a lidar com a ideia de que gênero é um construto social inerente à espécie humana, e não tem a ver com o sistema reprodutor ou os órgãos genitais, pode demandar algum tempo. Pessoas, de modo geral, e pessoas que vivem em um país de mentalidade colonial e subordinado à ideologia cristã e conservadora imposta pela Europa, em específico, não estão acostumadas a compreender expressões de gênero que fujam ao espectro binário. Em países como Índia e Tailândia, o estranhamento que acompanha essas expressões é menor.

Mas, essas identidades existem – a novidade é que estejam sendo devidamente nomeadas. E está claro que sempre existiram: se o Brasil é o país que mais mata travestis e mulheres transexuais em todo o mundo (BENEVIDES & NOGUEIRA, 2020), é porque os perpetradores de tal violência, que atingem o ponto extremo do ódio a tudo que desafia os padrões binários impostos pela colonialidade, são justamente os primeiros a notar que essas pessoas não se identificam com os gêneros a que chamamos masculino e feminino.

É bastante sintomático que o incômodo causado pela mera sugestão de adotarmos uma linguagem neutra seja tão grande, justamente em um país que tem esse histórico. Conforme lembra Freire (2018, p. 28), a diversidade constituiu um obstáculo à implementação do projeto colonial português. Em pleno século XXI, o Brasil ainda está sob o jugo desse projeto, e ainda combate a diversidade.

Em resumo, um argumento contra a linguagem neutra que se baseia em uma língua morta como o latim considera apenas a língua como sistema, desprezando por completo seus múltiplos usos no discurso, que variam de acordo com quem fala, em que contexto e, sobretudo, em que época. Cabe aqui ressaltar a questão: ao tomar a decisão de ignorar o aspecto ideológico de uma escolha linguística, qual é a ideologia que está sendo reproduzida?

POR ONDE COMEÇAR?

Pensar em revisar as regras de uma língua pode gerar bastante desconforto. Foi assim quando da implementação de cada uma das atualizações do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa. Sobre esse ponto, Cameron (1995, p. 14) faz uma observação interessante: admitir que as regras da língua são, ao mesmo tempo, arbitrárias e desnecessárias, é desvalorizar a conquista de quem as domina.

O sujeito toma a apreensão da norma linguística como conquista pessoal – possivelmente motivado pelo fato de saber que essa norma vem de uma classe de pessoas pretensamente superior, o que o aproximaria, portanto, dessa superioridade. Por isso, as normas linguísticas não são como outras normas sociais, e sim, de outra ordem: “sua autoridade não é apenas uma imposição externa, mas é vivenciada como algo que parte de dentro”³ (CAMERON, 1995, p. 14).

Por sua vez, uma proposta de mudança para tornar a língua brasileira neutra do ponto de vista do gênero não vem da elite e não traz esse apelo atraente. Pelo contrário: rejeitá-la pode sinalizar a rejeição de tudo que se encontra à margem do binarismo conservador, a rejeição da ideia de pessoas que não são homens adquirirem o mesmo valor que os homens, a rejeição de tudo que representam grupos sistematicamente odiados como mulheres e pessoas não binárias.

De qualquer forma, incorporar novos pronomes e mudar toda a concordância nominal não são as únicas formas de aderir a uma linguagem neutra. Para fugir do genérico masculino, pode-se empregar substantivos comuns de dois gêneros; por exemplo, em vez de alunos, optar por *estudantes* ou *aprendizes*. Outra opção é evitar o uso do singular ao se referir a um grupo de pessoas; por exemplo, em vez de o brasileiro, dizer *o povo brasileiro*. Evitar a personalização também pode ser um bom recurso ao falar sobre uma entidade ou uma situação; por exemplo, em vez de

³ No original, “their authority is not just an external imposition, but is experienced as coming from deep inside”. Tradução minha.

colonizador europeu, *projeto europeu de colonização*. Sim, todas essas escolhas foram feitas ao longo deste capítulo! Mas, haverá momentos em que não será possível escapar aos pronomes, e aí entrarão as alternativas de gênero neutro.

Conforme reconhece o Manifesto Ile Para uma Comunicação Radicalmente Inclusiva, publicado no site da empresa de consultoria em diversidade [DIVERSITY BBOX]⁴, o próprio estranhamento que a palavra ile causa nos ouvidos das pessoas já é parte da mudança: nos força a ter que lidar, lembrar e reconhecer que nossos padrões não são estáticos.

Assim, *ile/dile* é uma proposta de pronome neutro, em substituição a *ela/dela* ou *ele/dele*. Outras propostas de pronomes neutros, listadas no Guia para a Linguagem Oral Não Binária ou Neutra do site Wikia.org⁵, são *el/del*, *ilu/dilu*, *elu/delu*. Esse Guia também traz outras sugestões para adaptar a língua brasileira ao gênero neutro, como usar a letra E como vogal temática, ao invés de uma consoante como X ou um sinal como a arroba (@), que dificultam a pronúncia das palavras neutras.

A existência de todas essas diretrizes, elaboradas em construção coletiva, mostram que a discussão sobre a linguagem neutra já está avançada e organizada nos meios que pautam a diversidade sexual e de gênero. Entretanto, por não se tratar de uma imposição autoritária como aquelas vindas da elite, permanece nas sombras. Marcos Bagno, linguista conhecido por seus trabalhos de análise do preconceito linguístico no Brasil, escreveu em seu perfil do Facebook em setembro de 2020⁶:

No caso das prescrições vindas do alto (academias, gramáticos etc.), é a posição hierárquica superior que levou ao sucesso dessas intervenções. Nos eufemismos, é a força da religião. Se as soluções atualmente propostas para uma linguagem inclusiva, não sexista, terão sucesso ou não, tudo depende das dinâmicas sociais. Mulheres, pessoas negras,

⁴ Disponível em: <<https://diversitybbox.com/pt/manifesto-ile-para-uma-comunicacao-radicalmente-inclusiva>>. Acesso em: 26 fev. 2021.

⁵ Disponível em: <https://identidades.wikia.org/pt-br/wiki/Linguagem_n%C3%A3o-bin%C3%A1ria_ou_neutra>. Acesso em 15 fev. 2021.

⁶ Disponível em: <<https://web.facebook.com/araujobagno/posts/3437668349660877>>. Acesso em: 19 fev. 2021.

LGBTQI+, indígenas etc. estivemos sempre em posição subalterna, debaixo do tacão da dominância masculina, branca e (supostamente) heterossexual. Por isso, para muita gente, as propostas de linguagem inclusiva são “aberrações”, “irracionalidades”, “inutilidades” etc. Mas quando um professor de português branco famoso na mídia diz que o certo é “alugam-se salas” e não “aluga-se salas”, todo mundo se prostra e corre para obedecer.

CONSIDERAÇÕES

Conforme esclarece Veronelli (2015, p. 109-110), a virada decolonial não pretende ditar uma norma contra-hegemônica, tampouco negar as contribuições das civilizações ocidentais e da modernidade eurocêntrica para a humanidade. A proposta é abrir a opção para outras lógicas de pensar, fazer e viver, que emanam dos diversos sujeitos destituídos de agência pelo racismo moderno/colonial.

Por fim, Cameron (1995, p. 8) afirma que uma postura explicitamente contrária à gramática prescritiva pode acabar funcionando como uma espécie de prescrição, pois ambas “invocam certas normas e propagam noções específicas sobre como a língua deveria funcionar”⁷. Ao mesmo tempo, a autora reconhece que toda língua envolve algum nível de prescrição e que abandonar por completo a prescrição seria o mesmo que abandonar a própria língua (CAMERON, 1995, p. 10).

Desse modo, fecho este texto com a sugestão de que procuremos abraçar novos paradigmas de compreensão da sociedade e de expressão dessa compreensão por meio da linguagem. Se tivermos de escolher que tipo de prescrições linguísticas seguir, que sejam prescrições desafiadoras do sistema binário imposto pela colonialidade, esse sistema que relega às margens do esquecimento, do desprezo e do ódio tudo que foge ao padrão de ser humano ideal, isto é, de “homem” ideal. Conforme defende María Lugones (2014, p. 940), “não existe descolonialidade sem descolonialidade de gênero”.

⁷ No original, “invoke certain norms and circulate particular notions about how language ought to work”. Tradução minha.

Se toda questão social é pertinente ao âmbito da língua, que possamos fazer das nossas práticas linguísticas um campo de disputa política em favor da diversidade. Se buscamos vencer as desigualdades de gênero no Brasil, que possamos nos abrir às possibilidades da linguagem neutra.

REFERÊNCIAS

BENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara N. B. **Dossiê: Assassinatos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020**. ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais, 2020. Disponível em: <<https://antrabrasil.files.wordpress.com/2021/01/dossie-trans-2021-29jan2021.pdf>>. Acesso em: 21 fev. 2021.

AUSTIN, John L. **How to do things with words**. London: Oxford University Press, 1962.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997 [1979].

BARRETT, Michèle. Ideology and the Cultural Production of Gender. In: NEWTON, Judith; ROSENFELT, Deborah. **Feminist criticism and social change**. New York: Methuen, 1985, p. 65-85.

BUTLER, Judith. **Gender trouble: Feminism and the subversion of identity**. London: Routledge, 1990.

CAMERON, Deborah. **Verbal Hygiene**. The Politics of Language. London / New York: Routledge, 1995.

CANAGARAJAH, Suresh. (Ed.). **Literacy as Translingual Practice: Between Communities and Classrooms**. New York: Routledge, 2013.

CHOMSKY, Noam. **Syntactic structures**. Haia: Mouton, 1957.

CLETO, Marcelo S. A governação do local ao ciber: a Ubuntu ecológica do Sul Global. **Revista Observatório**, v. 5, n. 1, 2019, p. 428 - 454. DOI: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2447-4266.2019v5n1p428>

DANIEL, João. **Tesouro Descoberto no Rio Amazonas**. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, n. 95, 1976.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

FERNANDES, Sabrina. **Se quiser mudar o mundo**. Um guia político para quem se importa. São Paulo: Planeta, 2020.

FREIRE, José R. B. Changing Policies and Language Ideologies With Regard to Indigenous Languages in Brazil. In: CAVALCANTI, Marilda C.; MAHER, Terezinha M. (Orgs.). **Multilingual Brazil**. Language Resources, Identities and Ideologies in a Globalized World. New York / London: Routledge, 2018, pp. 27-39.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, 1984, p. 223-244.

HALLIDAY, Michael A. K. **Explorations in the functions of language**. London: Arnold, 1973.

HYMES, Dell H. On communicative competence. In: PRIDE, John; HOLMES, Janet. (Orgs.). **Sociolinguistics: Selected readings**. Harmondsworth: Penguin Books, 1972.

JAKOBSON, Roman. **Linguística. Poética. Cinema**: Roman Jakobson no Brasil. São Paulo: Perspectiva, 1970.

KUMARAVADIVELU, Bala. **Understanding language teaching**. From method to postmethod. New York: Routledge, 2006.

LAQUEUR, Thomas. **Making Sex**: Body and Gender from the Greeks to Freud. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 121-155.

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

METEORO BRASIL. **Tudo o que você precisou desaprender para virar um idiota**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

MIGNOLO, Walter D. Epistemic disobedience: the de-colonial option and the meaning of identity in politics. **Gragoatá**, 22, 2007b, 11-41.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 73-117.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos**, v. 79, 2007, p. 71-94.

SOUZA, Leonardo Barros de; DANZIATO, Leonardo José Barreira. Das relações entre identificação e nomeação: o sujeito e o significante. **Revista Subjetividades**, v. 14, n. 1, 2014, p. 53-61.

VERONELLI, Gabriela. The Coloniality of Language: Race, Expressivity, Power, and The Darker Side of Modernity. **Wagadu**, v. 13, 2015, p. 108-134.

VIEIRA, Antônio. **Sermões. Vol. 1**. Org. de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000.

VIRKAMA, Anna. From Othering to Understanding: Perceiving 'Culture' in Intercultural Communication, Education and Learning. In: KORHONEN, Vesa. **Cross-Cultural Lifelong Learning**. Tampere: Tampere University Press, 2010, p. 39-60.

VOLÓCHINOV, Valentin. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Editora 34, 2017 [1929].

A MULHER SÓ

ANÁLISE DAS AMIZADES FEMININAS E DA PERDA DE SI EM THE BELL JAR DE SYLVIA PLATH

Natália Carlos Lima¹

*Agradeço à minha orientadora e colega,
Profa. Dra. Andrea Saad Hossne, por todo o apoio e carinho.*

INTRODUÇÃO

"[...] *How did I know that someday – at college, in Europe, somewhere, anywhere – the bell jar, with its stifling, distortions, wouldn't descend again?*"² (PLATH, 2005, p. 241). O trecho é um breve comentário de Esther Greenwood poucos dias depois da morte de sua última e derradeira amiga, Joan. Esther, protagonista do romance de 1963, *The Bell Jar*, de Sylvia Plath (2005), internada compulsoriamente em um manicômio, questiona angustiada se um dia estará curada de fato; se o constante assombramento da perpétua vigilância um dia a abandonará. Seu ex-namorado, Budy Willard, também ex de Joan, decidiu visitá-la no manicômio na cena em questão. Entretanto, não para fornecer pêsames, apenas para se certificar de que não era ele, em sua auréola masculina, o motivo pelo qual as garotas estavam enlouquecendo. Sua última frase no romance, aliviado por não carregar o sêmen da histeria, é indagar quem iria se casar com Esther, agora que ela possui histórico de louca. "*I wonder who you'll marry now, Esther. Now you've been, [...] here.*"³ (Ibid., p. 241)

¹ Bacharelado em Letras pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP, nataliacalima1@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0349-5761.

² *Como eu poderia saber se um dia – na faculdade, na Europa, em algum lugar, em qualquer lugar – a redoma de vidro não desceria novamente sobre mim, com suas distorções sufocantes?* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 236).

³ *Fico me perguntando com quem você vai se casar agora, Esther. Agora que você passou [...] por aqui.* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 236).

Introduzimos assim o aspecto mais destacado da crítica sobre o romance, a análise irônica e revoltante de Plath sobre as condições femininas na América cinquentista. Um romance dos anos 1950, como afirma Linda Wagner-Martin (1992), incorporando logo em sua primeira linha o tema da Guerra Fria, com o sonho americano diluído por toda a obra: o technicolor, chevroleets, o luxo nova-iorquino, o "*motherly breath of the suburbs*"⁴ (PLATH, 2005, p. 113) e os tratamentos de choque nas jovens *histéricas*.

Foucault já afirmava que a doença mental pode ser lida como uma condição social dos considerados fora da norma (1994). Ao lermos Plath, entendemos como a forma de lidar com a depressão mudou muito nos últimos anos. Considerada hoje como um problema social grave, afligindo fortemente a comunidade acadêmica (Cas1tino, 2017), em *The Bell Jar*, ela não passa de mera histeria, uma vergonha que as jovens fazem suas mães passarem. Como será estudado posteriormente, a jornada de Esther é a da perda de si. O que começa com uma brilhante jovem em ascensão no luxo de Nova York, logo se demonstra uma fachada de traumas e angústias. Um vazio a invadir com tamanha brutalidade o ser, que o separa do restante do corpo.

O sofrimento de Esther é constantemente acompanhado do símbolo da modernidade, nos fazendo questionar a redoma de vidro da protagonista como a redoma da modernidade. Em uma breve ida ao cinema com sua amiga Betsy, Esther afirma odiar o Technicolor por este atribuir uma aparência esquisita e forçada aos filmes. Para demonstrar a tecnologia de ponta, os atores e o cenário se tornam ridículas rodas de cor, enquanto o roteiro ensina o casamento e o celibato como felicidade para as mulheres. Após seu rancor antitecnológico, ela relata sentir náuseas: "*I looked round me at all the rows of rapt little heads with the same silver glow on them at the front and the same black shadow on them at the back, and they looked*

⁴ *bafo maternal dos subúrbios*. (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 112).

like nothing more or less than a lot of stupid moon-brains."⁵ (PLATH, 2005, p. 42). A descrição de uma multidão mergulhada nas sombras, alienada por um filme hollywoodiano sexista, ao passo em que é tomada por uma ânsia indomável de vômito, retoma a angústia com a redoma de vidro e a liga aos símbolos da modernidade.

O moderno referido é o do sonho americano. O romance divide-se entre Nova York e o interior no norte do país, Connecticut. Na primeira metade, mostra o começo da doença de Esther; na segunda, seu agravamento. Mas é no cenário mais urbano onde os maiores símbolos de falsidade da sociedade habitam. Descrita como uma fera sombria, ofertando luxo e glamour em suas noites, mas se dissolvendo em cinzas à luz do Sol, Nova York reflete uma América hipercapitalizada, que seduz com o moderno. Em plena Guerra Fria, a necessidade de defender o *american way of life* não era pouca, mas, para as mulheres do romance, tal pacto capitalista era cercado de normas e restrições. Muito embora nossa contemporaneidade leia o corpo de Esther como um recorte colonizado e extremamente específico, sendo ela uma heterossexual, cisgênera, branca, de uma classe em ascensão, sem nenhuma deficiência física ou necessidade especial, não podemos esquecer que para o período ela era tida como a outra, o corpo feminino tido como mera contrapartida do Homem (BEAUVOIR, 1967).

Sendo um corpo secundário na economia de gênero patriarcal, Esther relata sentir como se toda mulher mais velha tentasse doutriná-la ideologicamente (PLATH, 2005, p. 6). Entre cartas de advogadas católicas, filmes moralistas, normas de etiqueta para meninas, a sociedade de *The Bell Jar* é claramente dividida em binômios de gênero. As críticas de Butler a esse modelo retomam as teses do biopoder, mostrando que o normativo se faz justamente pelo anormativo (BUTLER, 2019; 2017). O controle biossocial do corpo, conforme estudado por Butler (2019; 2017) e Foucault

⁵ *Olhei ao meu redor para aquelas fileiras repletas de cabecinhas extasiadas, todas com o mesmo brilho prateado à frente e a mesma sombra escura atrás, e elas pareciam nada mais nada a menos que um bando de idiotas.* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 45).

(1999), surge no romance principalmente a partir da repressão sexual feminina. Enquanto as mulheres devem manter firme o celibato, temendo a gravidez fora do casamento e sua condenação moral, os homens podem desfrutar do sexo livremente. É considerada da natureza masculina a incapacidade de controle, sendo claro que a mulher com quem dormirem não passará de uma promíscua imoral. Esther critica esse controle do corpo feminino, mas isso é tido como natural em seu meio. O ápice da insanidade e da desumanização é atingido quando ela finalmente perde a virgindade: relata estar sentindo muita dor e passa a ter um sangramento intenso (PLATH, 2005, p. 229), mas seu parceiro afirma que tudo aquilo é normal, que às vezes dói mesmo (Ibid., p. 229), importando-se somente quando chega a conta do hospital que socorreu Esther (Ibid., p. 241).

Falta no romance qualquer menção ou figuração de um órgão estatal incisivo na sociedade. Vemos a constância do prédio da ONU em determinadas cenas em Nova York, mas ele nos remete muito mais ao ambiente de Guerra Fria do que a um real aparelho estatal. Dessa forma, não devemos entender o meio social como o real agente da repressão biossocial? É o poder epistêmico democratizado na sociedade, com a vigilância e coerção social dadas aos próprios cidadãos (FOUCAULT, 1999). O valor panóptico da redoma moderna da protagonista é destacado no décimo capítulo do romance, quando sua vizinha, Mrs. Ockenden, a observa pelas frestas da janela. Em meio ao subúrbio americano, Esther retoma memórias de sua vizinha avisando sua mãe de tê-la visto beijando um rapaz na frente de casa, e de ter se trocado antes de dormir com a janela aberta. O relato de uma estranha, uma mulher mais velha, à sua mãe, figura feminina que possui maior poder sobre a filha, acerca de dois eventos envolvendo o corpo, primeiro o desejo via o beijo e depois a nudez sexualizada, retoma o vigiar e punir foucaultiano.

O sentimento de redoma descrito logo no início do trabalho refere-se justamente a esta constante vigilância política do corpo feminino. Se a insanidade de Esther será fruto justamente do controle biopolítico, a frase final de Budy sobre o casamento apenas relembra a persistência desse

sistema tão bruto. O motivo da doença se dá por Esther negar o matrimônio e o celibato, é a punição por não seguir as normas, como veremos a seguir.

A PERDA DE SI

Em seu único romance, Plath representa a mente de uma jovem depressiva na América do Norte. A autora adota uma escrita em primeira pessoa repleta de rememorações. Muito embora haja uma sequência definida de eventos no presente, o tempo do romance é relativamente fluido e alterna entre parágrafos sobre memórias da infância até as de poucas horas atrás. Toda a paisagem da obra é inundada pela psique de Esther, transformando florestas inteiras do nordeste americano em meros lixões desfragmentados (PLATH, 2005, p. 112). Mas, é na descrição dos personagens que toda a abjeção da protagonista toma forma.

Seria simplista considerar *The Bell Jar* como um grande livro de caricaturas, mas a descrição de seus personagens muito se aproxima do mesmo. Há extremos “cartunescos” como Lenny Shepherd, amante de Doreen, tão profundamente obcecado pelo faroeste que sua casa em formato de ferradura ecoa seus passos como se fossem tiros de pistola (Ibid., p. 14). Também, há personagens que oscilam entre a caricatura vazia e uma individualidade maior, como as amigas de Esther. Mas, nenhum atinge a humanização.

Esse distanciamento do outro faz parte de um autorreconhecimento falho de Esther. Ainda antes da eclosão de sua depressão, a protagonista descreve-se monstruosa diversas vezes:

[...] *I noticed a big, smudgy-eyed Chinese woman staring idiotically into my face. It was only me, of course.*⁶ (PLATH, 2005, p. 18).

⁶ [...] *percebi uma chinesa enorme com os olhos borrados me encarando com um ar idiota. Era eu, claro.* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 23).

*The face that peered back at me seemed to be peering from the grating of a prison cell after a prolonged beating.*⁷ (Ibid., p. 102).

*[...] listened to the zombie voice leave a message that Miss Esther Greenwood was canceling all arrangements [...]*⁸ (Ibid., p. 119).

As descrições, algumas com um forte tom racista e xenófobo, da protagonista feitas sobre si mesma a colocam dentro do “cartunesco grotesco” com que encara a realidade, revelando seu caminho pessoal de autopercepção corroído pelo abjeto.

Kristeva (1982) descreve sua teoria da abjeção como sendo a do “anti-eu”. Indefinido por natureza, o abjeto trata do completo oposto da vida. Sua manifestação sensorial perpassa um sentimento confuso e repugnante de ver a vida ser perdida. Muito embora a imagem primária que temos do abjeto seja a do nojo e do grotesco, como o vômito ou a ferida aberta, é o cadáver aquele que melhor carrega o sentido da abjeção para Kristeva. O vômito carregaria ainda um símbolo de vida, uma reação natural de defesa do organismo. Em última instância, a vida está reagindo. Mas, o cadáver não. O cadáver é dado pela mais completa ausência de vida. Um corpo tão similar ao nosso, porém sem excrementos, sangue ou vontade. É o espelho de nossa morte. Quando Esther se vê com um aspecto amarelado de doença e, posteriormente, escuta uma voz morta, zumbi, falando via seu corpo, usando seu nome, mas que não é ela, teríamos aqui todo o seguimento do abjeto de Kristeva.

The Bell Jar é repleto do grotesco. Da descrição angustiada de vômitos compulsivos, a tentativa suicida de enfiar-se na terra, até a hemorragia após o sexo. A jornada de Esther é a de adesão ao abjeto. Tal abjeção não é tida como mero esteticismo da autora, é a forma pela qual a protagonista percebe a si mesma. Diante de uma sociedade imoral e opressiva, Esther raramente tem possibilidades saudáveis de construção de

⁷ *O rosto que me encarou de volta parecia estar me espiando detrás das grades de uma cela depois de passar por uma sessão de espancamento.* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 102).

⁸ *[...] escutei minha voz de zumbi deixando uma mensagem que dizia que a srta. Esther Greenwood estava cancelando sua presença [...].* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 117).

feminino. Há no romance uma obsessão pela descrição minuciosa de bebidas e comidas que faz parte dessa percepção sombria de morte e esvaziamento. Ceias luxuosas são descritas com uma explosão de cores e sensações, criando em torno do ato de comer um ritual sagrado. A principal simbologia do ritual é dada no primeiro capítulo, quando Esther opta por tomar uma vodca no bar.

*I'd seen a vodka ad once, just a glass full of vodka standing in the middle of a snowdrift in a blue light, and the vodka looked clear and pure as water, so I thought having vodka pain must be all right.*⁹ (PLATH, 2005, p. 10).

*I began to think vodka was my drink at last. It didn't taste like anything, but it went straight down into my stomach like a swallower's sword and made me feel powerful and godlike.*¹⁰ (Ibid., p. 12).

Essas passagens demonstram a obsessão da jovem pela ingestão abjeta. A pureza descrita por Esther não é a do imaginário sacro usual, é a pureza da aniquilação da vida, a do cadáver. Ao ingerir o líquido tão cristalino que se enche de nada, Esther bebe o próprio vazio, esperando com isso anular-se completamente e ser libertada de sua realidade depressiva.

O desejo de Esther pelo vazio pode ser lido a partir da separação dela de seu corpo monstruoso e doente. Em sua tentativa falha de escrever um romance, Esther descreve através da meta-literatura o corpo como seu torturador: "[...] *drops of sweet crawled down her back, one by one, like slow insects*"¹¹ (Ibid., p. 120). Aqui o corpo se dá como o próprio inferno pessoal, seu suor se torna insetos que a afligem. Rachel Falconer, estudando a literatura feminina acerca da doença mental, conclui por um

⁹ *Tinha visto uma propaganda de Vodca uma vez, um copo cheio de vodca em meio a um monte de neve, sob uma luz azul, e a vodca parecia clara e pura como água, e achei que beber vodca pura devia ser ok.* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 16).

¹⁰ *Comecei a pensar que talvez Vodca fosse meu tipo de bebida. Não tinha gosto de nada, mas descia para o meu estômago como a espada de um engolidor, fazendo com que eu me sentisse poderosa como uma deusa.* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 17).

¹¹ *[...] gotas de suor escorriam pelas suas costas, uma após a outra, como insetos vagarosos.* (Trad. Mattoso, C. 2016. p 118)

efeito similar ao encontrado em Plath: o corpo feminino torna-se o inferno dantesco, enquanto a mente adere a um país desmaravilhado de Alice (FALCONER, 2009).

Mariana Chaves Petersen (2017) dá outra perspectiva a esse corpo feminino doentio. Embasada nas teses de Luce Irigaray, a pesquisadora conclui uma ligação entre a depressão de Esther e a perda da linguagem e do feminino. O romance estabelece um binômio no campo do saber: as matérias da área de exatas são para o masculino e a literatura, para o feminino. Esther tenta ser um corpo estranho nesse meio, equilibrando-se em boas notas em ambas as disciplinas.

Entretanto, no décimo capítulo, quando eclode a depressão de Esther, a abertura se dá pela notícia de que a jovem havia sido recusada no desejado curso de escrita criativa. Ao longo de todo o capítulo, vemos a protagonista perder a capacidade de ler, escrever e falar, formando a perda total da linguagem e concretizando o sentimento de vazio puro. Irigaray (1993) defenderá a necessidade de uma linguagem feminina diferente e nova das línguas vigentes no patriarcado. Uma linguagem em que o feminino ganhará protagonismo e não será marcado apenas pela ausência do Homem.

Mariana Petersen analisa o pensamento de Irigaray para depreender a conexão íntima da construção do feminino com a linguagem, vendo que, se na economia de gênero de Esther a literatura é tão marcada pela mulher, perder tal arte significa perder o próprio feminino. A identidade autopercebida da protagonista é desmembrada devido à sua separação de sua realidade feminina. Os personagens do romance condenam a mulher escritora, tendo sucesso apenas as de valor estritamente comercial, longe do fazer artístico. Não há possibilidade de ser fora do percurso materno. Esther sente isso e passa a crer nisso. Sua redoma é embasada na pressão pelo celibato e pelo casamento cristão.

A doença de Esther decorreria dessa substituição tóxica de uma identidade feminina saudável de escritora contranormativa para uma completamente abjeta e monstruosa. Temos no romance a manifestação

da força do biopoder produtivo, de levar mulheres que não desejam seguir a norma para a depressão mais aguda. A doença como uma instituição e a perda de si como um destino vazio para aquelas que estão fora da norma.

A AMIZADE FEMININA

O tema da amizade feminina possui uma estima peculiar dentro dos estudos de gênero. Sharon Marcus, em seu estudo sobre o *lifewriting* da era vitoriana, advoga a amizade entre mulheres como um delicado espaço entre o normativo e o anormativo. A pesquisadora estuda a amizade além do homossexual/lésbico ou do mero detalhe do pacto matrimonial, entendendo-a como um local onde as normas de gênero tornavam-se flexibilizadas e as mulheres ganhavam relativa liberdade de agir e sentir (2007).

É simples lermos na economia de gênero de *The Bell Jar* a violência presente nos relacionamentos verticais, ou seja, aqueles entre Esther e as personagens de maior poder e influência social, como os homens e as mulheres mais velhas, associadas à figura materna. Porém, ao focalizarmos nos relacionamentos horizontais, entre Esther e as demais jovens mulheres, vemos a possibilidade de acolhimento e afeto para a protagonista, o que, tragicamente, será podado pela perda de si e do eu feminino.

O principal núcleo de amigas de Esther se formará a partir do grupo de 12 moças do Hotel Amazon. Mas, apenas duas colegas conectam-se minimamente com a protagonista: Betsy e Doreen. Por mais que haja no romance destaque para outras amigas, como Joan no manicômio, a análise das duas abre um padrão de desumanização do Outro feminino por parte de Esther, impedindo-a de formar espelhos saudáveis de autorreconhecimento.

Doreen e Betsy são tidas como pares, com suas imagens sendo indissociáveis e extremamente ligadas aos estereótipos de gênero. A primeira citação sobre Doreen a introduz como um problema (PLATH, 2005, p. 4), seguida logo de sua descrição como uma “cartunesca” *femme fatale*

"patricinha": *"Doreen came from a Society girl's college down South and had Bright white hair standing out in a cotton candy fluff round her head and blue eyes like transparent agate marbles, [...], and a mouth set in a sort of perpetual sneer"*¹² (Ibid., p. 4). Enquanto Betsy é descrita como uma caipira apaixonada por milhos e com o sonho marcante do casamento: *"They imported Betsy straight from Kansas with her bouncing blonde ponytail and Sweetheart-of-Sigma-Chi smile. [...]"* (Ibid., p. 6). A princípio são as duas metades do capitalismo, a metrópole sensual Doreen e o interior rural do matrimônio Betsy. Porém, logo percebemos que ambas estão à margem da economia de gênero masculina.

Hans Mayer (1982), analisando a figura das Damas Fatais, conclui que elas são personagens desumanizadas na sociedade iluminista. Em meio a uma literatura que prega a razão e o conhecimento, as damas fatais surgem como ondinas, metade humana, metade animal. Seu corpo humano é extremamente feminino, excitação masculina. Mas, suas genitálias e pernas são uma mistura anfíbia. Um ser sensual e monstruoso, castrador por excelência. Por mais humanas que pareçam, elas são bichos irracionais mortais. A razão e o conhecimento do Homem não podem deter essas mulheres, elas zombam de seu intelecto e castram seu corpo. Tal olhar traz a Doreen uma noção muito mais complexa do que mera representação de Lilith. Apesar de ser descrita quase como uma Eva do capitalismo, visto que sua sensualidade é marcada pela tecnologia, pelos carros e vestidos de luxo, por explorar ao máximo o hipercapitalismo de Nova York, ela também não é aceita naquela sociedade. É uma dama fatal, à margem da razão, um objeto castrador que logo deverá ser podado.

Betsy também segue o mesmo caminho de marginalização. Em um primeiro olhar, temos a moça como o inverso de Doreen, uma santa do interior. Betsy possui uma pureza angelical, sonha em retornar para os

¹² Ela [Doreen] vinha de uma escola de moças da alta sociedade do sul do país e tinha um cabelo loiro platinado brilhante, que se destacava ao redor da cabeça como algodão doce, além de olhos azuis que pareciam bolas de gude de ágata [...] e uma boca que exibía uma espécie de sorriso de escárnio infinito. (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 10).

campos de milho no interior, casar-se, ter filhos, seria o objeto de cobiça de qualquer revista católica do período. Porém, Betsy é infantil, sua inocência é descrita com tamanha caricatura que ela se torna quase uma criança. Se seguirmos a linha de Mayer, veremos que Betsy também não está dentro da maioria kantiana. Ela não tem o desejo de escolha própria, ou o domínio exímio da razão. De uma forma muito peculiar e irônica, Betsy se torna tão pura que se infantiliza e sai do centro da sociedade racional masculina.

Amigas marginalizadas da razão. Betsy por ser infantil, Doreen por ser uma ondina castradora e Esther por ser louca. O transtorno mental de Esther a afasta também da racionalidade. Em *The Female Malady*, Showalter (1993) comenta sobre os asilos vitorianos e sua postura de desumanizar e objetificar as enfermas, tornando-as prêmios de sua sociedade romântica. Trata-se da concepção da histeria como uma doença natural do gênero feminino. Esther, assim como suas amigas, também não está apta para a racionalidade patriarcal. Portanto, as três formam uma tríade esquizofrênica de loucura, inocência e sensualidade.

Apesar disso, Esther se vê perdida entre as duas, sentindo que estar na presença de uma ou outra significaria uma escolha ideológica. Na cena da ceia do terceiro capítulo, a protagonista senta-se entre Betsy e a cadeira vazia de Doreen e as amigas passam a espelhar futuros de feminilidade (PLATH, 2005, p. 24). Estar ao lado de Betsy seria aliar-se ao ideal de maternidade, ao interior dos Estados Unidos. Estar ao lado de Doreen, aliar-se ao capitalismo fetichista e falso de Nova York. Esther não deseja nenhuma das duas escolhas, quer ser poeta apenas, mas isso é impossível para as mulheres, então ela chora e adota o abjeto.

Entretanto, Betsy e Doreen não são meras maquetes sociais no romance. Suas aparições são curtas, mas recorrentes, sempre presentes nos eventos abjetos e fundamentais da primeira metade da narrativa. As personagens consideram-se amigas da protagonista, embora ela não as perceba assim. Na já mencionada cena do cinema tecnicolor, quando Esther começa a sentir ânsia, Betsy está ao seu lado e relata também estar doente.

Ambas vomitam juntas no táxi até o hotel e, ao chegarem no elevador, apoiam-se: "*Betsy was sick again in the elevator and I held her head, and then I was sick and she held mine.*"¹³ (PLATH, 2005, p. 44). O ato de troca entre elas, com uma segurando a cabeça da outra em um momento de fragilidade mútua, mostra um clamor fraternal entre ambas, uma camaradagem coroada posteriormente com a nota: "*There is nothing like puking with somebody to make you into old friends.*"¹⁴ (Ibid., p. 44). Doreen, por sua vez, não possui um momento de troca tão explícita, mas, assim que Esther acorda depois da cena do vômito, lá está a *femme fatale* fumando e entregando sopa em sua boca. Mesmo que ainda apegada à imagem sombria e diabólica, Doreen assume um valor angelical e materno:

*I raised my eyes then, and saw Doreen's head [...], her blonde hair lit at the tips from behind like a halo of gold. [...] I felt a sort of expert tenderness flowing from the ends of her fingers. She might have been Betsy or my mother or a fern-scented nurse.*¹⁵ (Ibid., p. 47).

Se ambas as amigas possuem delicados momentos de carinho e cuidado, Esther raramente os retribui. Betsy possui poucos momentos de fragilidade fora o já citado, mas o relacionamento com Doreen é perpetuamente marcado pelo abandono. Na abertura do segundo capítulo, Doreen pede a Esther para que fique ao seu lado caso seu amante tente abusar dela (Ibid., p. 15). Mesmo após concordar, parágrafos depois, Esther, semiadormecida, se assusta com o berro do amante da amiga urrando "*vadia*" (Ibid., p. 17).

Then Lenny gave a terrible roar. [...] Doreen was hanging on to Lenny's earlobe with her teeth. [...] Lenny stooped, and

¹³ *Betsy passou mal outra vez no elevador, então eu segurei sua cabeça. Então, quem passou mal fui eu, e ela segurou a minha.* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 46).

¹⁴ *Nada melhor do que vomitar com outra pessoa para ganhar intimidade.* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 46).

¹⁵ *Levantei meus olhos e vi a cabeça de Doreen. [...] um halo dourado formando-se ao redor de seus cabelos loiros [...] senti uma espécie de ternura profissional emanando da ponta dos seus dedos. Ela podia perfeitamente ser Betsy, ou minha mãe, ou uma enfermeira cheirando a samambaia.* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 50).

*Doreen went flying up on to his shoulder. [...] I noticed, in the routine way you notice the color of somebody's eyes, that Doreen's breasts had popped out of her dress and were swinging out slightly like full brown melons as she circled belly-down on Lenny's shoulder, thrashing her legs in the air and screeching, and then they both started to laugh and slow up, and Lenny was trying to bite Doreen's hip through her skirt [...]*¹⁶ (Ibid., p.17).

A cena ondula entre a violência sexual e o fetiche sensual, sendo marcada por uma estranha indiferença de Esther. Ao comentar que percebeu o seio exposto da colega do mesmo modo que repara na cor de olhos alheios, vemos a falta de zelo por Doreen. Não há um assombramento, muito menos um terror diante de uma amiga possivelmente sendo violentada. Logo após a cena, Esther se dirige para a saída deixando Doreen sozinha. Não apenas nesse momento há o abandono. Ao fim do mesmo capítulo, Doreen bate em sua porta e implora para que a deixe entrar. Esther, porém, conclui que a moça estaria muito bêbada para se lembrar dela no dia seguinte, e ajudá-la seria escolher a ideologia libertária simbolizada por ela, optando então por deixar a amiga deitada no carpete manchado de vômito diante de sua porta (PLATH, 2005, p. 22).

Antes de atirar Esther em um julgamento moral, devemos pensar seu desinteresse no outro como fruto primário da perda de si. Há uma certa circularidade no processo de adoecimento da protagonista. Seus desejos de realização pessoal são frustrados em uma sociedade sexista. Por repudiar completamente o padrão feminino que lhe é exposto, passa a ansiar pelo vazio e ver-se como um monstro. Perdendo cada vez mais seu feminino, ela se afasta mais e mais de sua humanidade. Quando nega ajuda para

¹⁶ *Então Lenny soltou um urro terrível. [...] Doreen estava com os dentes cravados no lóbulo da orelha esquerda dele. [...] Lenny inclinou-se, Doreen trepou no ombro dele [...] Percebi, daquele jeito banal que você percebe a cor dos olhos de alguém, que os peitos de Doreen tinham pulado para fora do vestido e estavam balançando como dois melões maduros enquanto ela rodava de barriga para baixo no ombro de Lenny, uivando e esperneando, e então os dois começaram a rir e diminuir a velocidade, e Lenny estava tentando morder os quadris de Doreen através da saia [...].* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 22).

Doreen, ela não o faz por um ato vil ou por gozar com a dor alheia, nega por não ver a amiga como uma mulher, como um indivíduo que sofre, apenas como uma ideologia. Uma vez que a protagonista não se vê humana, nenhum dos demais seres o serão. Todos não passam de meras caricaturas, alegorias do próprio sistema que a oprime. Doreen e Betsy jamais recebem acolhimento por parte de Esther por elas não precisarem de afeto, pelo contrário, são elas mesmas engrenagens de um cruel sistema de vigilância epistêmica.

De tal tese, conclui-se como Esther jamais chegará perto do sistema de troca vivido dentro das amizades femininas. Todo o pensamento de Sharon Marcus e das demais pesquisadoras acerca da possibilidade de espelhamento entre duas amigas é completamente negado para a narradora. No universo de *The Bell Jar*, é impossível construir-se como mulher. Ou seu caminho individual é podado pela redoma da modernidade, ou os únicos relacionamentos capazes de devolver e reparar a própria noção de si são tão completamente afastados de qualquer humanidade que se tornam o inimigo.

Há, no entanto, uma única sombra de esperança para revitalizar as amizades femininas nessa primeira metade do romance. Logo após quase ser abusada sexualmente em uma festa em Nova York, Esther se levanta fragilizada e pede por Doreen: "*I want Doreen.*' [...] '*I want Doreen. I want to go home.*' [...] *I poked Marco's shoulder 'Where's Doreen?'*"¹⁷ (PLATH, 2005, p. 110). Como uma criança perdida implorando pela mãe, a narradora cutuca o próprio estuprador atrás da amiga. Não temos aqui a personagem que se protege da violência social através da desumanização do outro. Temos uma jovem completamente vulnerável, que necessita de acolhimento urgente. Plath demonstra como a amizade feminina não é abjeta para Esther. Na realidade, é um desejo muito forte e primário, embora seja reprimido por mecanismos falhos de defesa.

¹⁷ *Cadê a Doreen? [...] Cadê a Doreen? Quero ir pra casa [...] Cutuquei o ombro de Marco. - Cadê a Doreen?* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 109).

Porém, Doreen não está mais lá: "*Doreen was not in the ballroom nor in the parking lot*"¹⁸ (Ibid., p. 110). Em um trágico espelhamento literário, com o desfecho do capítulo espelhando o já citado abandono de Doreen, Esther se vê só, forçada a peregrinar sozinha por Nova York. "*Piece by piece, I fed my wardrobe to the night wind, and flutteringly, like a loved one's ashes, the gray scraps were ferried off, to settle here, there, exactly where I would never know, in the dark heart of New York.*"¹⁹ (Ibid., p. 111). Despejando roupa por roupa no vazio, Esther se livra de todo o luxo venenoso da modernidade. O sonho americano que lhe foi ofertado se mostrou um completo fracasso, a depressão escancara-se e não há qualquer sinal de ajuda ao seu redor.

CONSIDERAÇÕES

The Bell Jar é um romance que pulsa a injustiça, a falência da sociedade. Plath apresenta uma análise tão aguda da sociedade que seus escritos, mais de 50 anos depois, ainda nos assombram e revelam feridas da depressão e do feminino muito abertas na contemporaneidade. Esther e suas amigas não são apenas tipificações literárias, damas fatais e históricas repaginadas para a era do capitalismo, são alegorias da dor e da violência que nos cercam. Uma economia baseada em opostos e na repressão do anormativo, cuja cultura e ciência são para poucos apenas, e o poder do Estado, fragmentado pela sociedade, produzindo juizes e vigilantes sem rostos. A internalização da repressão e a insanidade a que ela leva. Uma jovem que se "monstrifica" e pelo abjeto vai perdendo o feminino, o corpo, os sonhos, as amigas, o mundo, a sanidade, até finalmente perder a si mesma. De poesia à beira do caos, Plath cria uma obra abafada e emocionante que a cada linha de incompreensão clama pela revolta.

¹⁸ *Doreen não estava nem na pista nem no estacionamento.* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 110).

¹⁹ *Peça por peça, ofereci meu guarda-roupa ao vento noturno e os farrapos flutuaram como as cinzas de uma pessoa amada, pousando aqui, ali, em lugares que eu jamais conheceria, no coração escuro de Nova York.* (Trad. Mattoso, C., 2016, p. 110).

REFERÊNCIAS

- ABUD, C. de C. R. **Imagens de Maria e Madalena**: corpos em busca de purificação e absolvição no presente. Brasília: Universidade de Brasília, 2009. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.26512/emtempos.v0i15.20002> Acesso em: 18 fev. 2021.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. Tradução: MILLIET, S. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1967.
- BUTLER, J. **A vida psíquica do poder**. Teorias da sujeição. Tradução: BETTONI, R., 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2019.
- BUTLER, J. **Relatar a si mesmo**. Crítica da violência ética. Tradução: BETTONI, R., 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017.
- CASTINO, R. Vídeo produzido na USP alerta sobre suicídio entre universitários. **Jornal USP**, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://jornal.usp.br/?p=126878>. Acesso em: 20 fev. 2021.
- FALCONER, R. Underworld Portmanteaux Dante's Hell and Carroll's Wonderland in Women's Memoirs of Mental Illness. In: **Alice Beyond Wonderland: Essays for the Twenty-first Century**. HOLLINGSWORTH, C (Org). Iowa: University of Iowa Press, 2009.
- FOUCAULT, M. **Doença mental e psicologia**. 5 ed. Tradução: SHALDERS, L. R. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**, nascimento da prisão. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GILL, J. (Org.) **The Cambridge Companion to Sylvia Plath**. Cambridge University Press, 2006.
- IRIGARY, L. **Je, tu, nous**: Toward a Culture of Difference. Tradução: MARTIN, A. Routledge, 1993.
- KRISTEVA, J. **Powers of Horror an Essay on Abjection**. Tradução: ROUDIEZ, L.S. Nova York: Columbia University Press, 1982.
- MARCUS, S. **Between Women**: Friendship, Desire and Marriage in Victorian England. Nova Jersey: Princeton University Press, 2007.
- MAYER, H. **Historia maldita de la literatura**: la mujer, el homossexual, el judio. Trad. Churruca, J. de. Madrid: Taurus Ediciones, 1982.
- PETERSEN, M. C. **The Loss of Language in Sylvia Plath's Narrative**: Woman's Experience and Trauma in The Bell Jar, "Tongues of Stone", and "Mothers". Dissertação - Mestrado em Letras – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2017.
- PLATH, S. **A Redoma de Vidro**. Trad: MATTOSO, C. São Paulo, Coleção Folha grandes nomes da literatura: MEDIAfashion, 2016.

PLATH, S. **The Bell Jar**. Nova York: Harpper Perennial, 2005.

ROSE, J. **The Haunting of Sylvia Plath**. Massachusetts, Havard University Press, 1992.

ROSEWELL, H. C.; CIARROCHI, J.; HEAVEN, P. C.L.; DEANE, F.P; **The role of emotion identification skill in the formation of male and female friendships**: A longitudinal study. *Journal of Adolescence*, ed. 37, Elsevier, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2013.11.005>. Acesso em: 20 fev. 2021.

SHOWALTER, E. **The Female Malady**: women, madness and english culture, 1830 – 1980. 3 ed. Londres, Virago Press, 1993.

SMITH-ROSENBERG, C. **The Female World of Love and Ritual**: Relations between Woman in Nineteenth-Century America. The University of Chivago Press. *Signs*, Vol. 1, N. 1, 1975. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3172964> Acesso em: 20 fev. 2021.

WAGNER-MARTIN, L. **The Bell Jar**, a novel of the fifties. Nova York, Twayne Pub, 1992.

EM BUSCA DA PESSOA ÚTIL QUE HÁ EM MIM: PATRIARCADO, TRABALHO DOMÉSTICO E EXPLORAÇÃO DO CORPO FEMININO

Nathália Bonilha Borzilo¹

INTRODUÇÃO: DAS ENTRANHAS QUE RASGAM ESSA ESCRITA

Dizer que nós queremos salários para o trabalho doméstico é expor o fato de que o trabalho doméstico já é dinheiro para o capital, que o capital ganhou e ganha dinheiro quando cozinhamos, sorrimos e transamos. (FEDERICI, 2019, p. 48).

“Se eu nascesse de novo, gostaria de ser uma pessoa útil”. Essa foi a resposta que Teresinha de Toledo Bonilha, minha avó materna, me disse em maio de 2019 quando lhe perguntei o que ela gostaria de fazer se nascesse de novo hoje, conhecendo o mundo tal como está. Nós estávamos em um dos encontros de conversas e criação que envolveram a trajetória da minha pesquisa de mestrado, até então motivada pela investigação de uma escrita autoetnográfica em diálogo com a linguagem teatral. Desde então, a expressão “pessoa útil” passou a me perseguir na tentativa de compreender não apenas o que minha avó quis dizer naquele momento, mas o que envolve toda a dinâmica social que faz com que a vida de uma pessoa possa ser considerada útil ou inútil não somente por ela mesma, mas pela sociedade e pelo Estado - sobretudo no momento político que vivemos, que deflagrou a política genocida que diferencia vidas úteis e inúteis ao promover a morte de mais de meio milhão de pessoas brasileiras na pandemia.

Porém, neste caso específico, falo sobre a vida de uma mulher brasileira, branca, casada, mãe de três filhos, “dona de casa”, filha e esposa de homens militares, de classe média, com 81 anos de idade. E,

¹ Mestranda do Programa de Mudança Social e Participação Política, da Escola de Artes Ciências e Humanidades (EACH/USP), e-mail: nbborzilo@usp.br. ORCID: 0000-0001-6720-8963

obviamente, o caráter afetivo desta escrita não pode (e nem deve) ser ocultado, pois é fato que esta mulher é minha avó, pessoa que fez parte da minha criação. Educadora do lar, cuidadora, doadora de material genético, humano e cultural que me constitui, formadora do meu caráter, pessoa responsável por algumas memórias que desenham partes de quem sou.

Essa escrita, portanto, nasce das entranhas dos partos, dos quartos, cozinhas e salas por onde convivemos. Do exercício de cavucar os subterrâneos ignorados pela estrutura familiar que se ergueu acima das diferenças, regulando os corpos e normatizando padrões de vida e convivência doméstica. Eu, Nathália, pesquisadora, artista, educadora, brasileira, branca, heterossexual, não me ocultarei neste texto. Ao contrário, me lanço ao difícil desafio de revelar partes minhas na tentativa de articular artístico-academicamente alguns assuntos navegados por teóricas feministas ao lado das memórias minhas e de Teresinha.

DAS TEORIAS E PEDAGOGIAS DA VIDA COMUM

Partindo da perspectiva da teoria enquanto prática libertária, tal como formulada por bell hooks², as proposições deste trabalho são disparadas por compreensões de trajetórias pessoais enquanto fonte de inspiração e formulação de teorias.

Para mim, essa teoria nasce do concreto, de meus esforços para entender as experiências de vida cotidiana, de meus esforços para intervir criticamente em minha vida e na vida de outras pessoas. Isso, para mim, é o que torna possível a transformação feminista. Se o testemunho pessoal, a experiência pessoal é um terreno tão fértil para a produção de uma teoria feminista libertadora, é porque geralmente constitui a base da nossa teorização. Enquanto trabalhamos

² bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins. Seu nome foi escolhido como homenagem aos sobrenomes de sua mãe e avó. A escolha de bell hooks por assinar com as iniciais minúsculas se deve à justificativa de que, para a autora, as ideias contidas em seus livros são mais importantes que o nome, os títulos e a carreira. A autora escolhe a postura de não se colocar acima do debate e reflexões construídas na obra. Em respeito à decisão de bell hooks, este artigo fará todas as menções ao seu nome com as iniciais minúsculas.

para resolver as questões mais prementes da nossa vida cotidiana [...] nos engajamos num processo crítico de teorização que nos capacita e fortalece. (HOOKS, 2017, p. 97)

“O pessoal é político”, frase que remonta a Carol Hanisch, ativista da segunda onda feminista, está escrita no manifesto homônimo de 1969, como resposta às críticas que a autora vinha sofrendo por vincular sua militância feminista em rodas de conversas entre mulheres sobre suas vidas pessoais e problemas íntimos. Essa frase ecoou pelos tempos, atravessando discussões teóricas e práticas de diversos feminismos. Ao discorrer sobre atos performativos e sua relação com a constituição dos gêneros, Butler retoma a expressão de Hanisch:

Os impulsos feministas - tenho certeza de que existem mais de um - emergem do reconhecimento de que a minha dor, o meu silêncio, a minha raiva, ou a minha percepção não são apenas meus, e que isso me coloca em uma situação cultural compartilhada que acaba por me capacitar e empoderar de maneiras que eu não tinha previsto. O pessoal é, então, implicitamente político tanto quanto é condicionado por estruturas sociais compartilhadas, mas, ao mesmo tempo, o pessoal também foi imunizado contra a ação política endossada pelas distinções entre público/privado. (BUTLER, 2019, p. 217-218).

Deste modo, existe aí um trânsito que se faz necessário de experiências pessoais à luz de situações culturais partilhadas, uma vez que estamos inseridas em um imaginário social simbólico, atravessado sistemicamente por referências que influenciam como pensamos e agimos no mundo. E, neste contexto, a perspectiva de que experiências subjetivas também influenciam e atuam enquanto corpo político na vida social é fundamental para elaborar compreensões do quão radicais podem ser as tomadas de decisão que fazemos sobre nossos corpos neste trânsito da vida público-privada. A dicotomia construída no imaginário cultural de público/privado promove a imunização que Butler se refere contra as ações políticas nos campos pessoais. Contra esta imunização, o feminismo nos mostrou que por vezes é preciso romper tal barreira binária, a fim de

ampliar a compreensão crítica daquilo que vivemos em casa e devolvemos ao mundo.

Sendo seres de constante responsabilidade formativa entre nós mesmos, pois, retomando Paulo Freire (FREIRE, 1996), os homens e as mulheres aprendem uns com os outros nas relações tecidas ao longo da vida, percebo que vivemos sem muitas vezes nomear o que aprendemos, como aprendemos e com quem aprendemos. Por vezes, não notamos e reconhecemos os educadores que atravessam nossas vidas - e inclusive, a educadora que somos dos outros, na vida comum.

Educamo-nos nas ruas. Quando um homem assedia uma mulher em um transporte público e ela responde imediatamente contra o assédio, trata-se, antes de tudo, diante desta complexa malha de opressões que a engrenagem do capitalismo e do patriarcado movimentam, de uma *ação pedagógica*. Assim como quando uma pessoa negra responde ao clássico comentário racista que não se percebe e nem se reconhece racista, ou uma pessoa transgênera reage às provocações transfóbicas, e tantas outras formas de discriminação e de incapacidade para lidar com as diferenças que eu poderia seguir nomeando, como o capacitismo, a gordofobia etc. Audre Lorde afirma que:

cabe ao oprimido ensinar aos opressores seus erros [...]. Nós, pessoas negras e do Terceiro Mundo, temos de educar pessoas brancas acerca de nossa humanidade. As mulheres têm de educar os homens. As lésbicas e os homens gays têm de educar o mundo heterossexual. Os opressores mantêm sua posição e fogem da responsabilidade por seus atos. (LORDE, 2019. p. 240).

Sendo responsáveis por quem somos e pelo combate às opressões que estão dadas na sociedade, educamo-nos nas ruas e educamo-nos também dentro de casa. Ao propor um transbordamento das linhas do meu trabalho para os encontros criativos na casa da minha avó, uma nova questão surge: como pensar o espaço doméstico enquanto local de produção de conhecimento e de resistência diária das mulheres às opressões de gênero afetivamente naturalizadas no curso das histórias

familiares? O que herdamos, aprendemos, discordamos e trocamos com nossas mães, avós e tias?

Para voltar o olhar para o espaço doméstico, antes de mais nada, me parece necessário refletir como o patriarcado, o capitalismo e as questões de gênero se inscrevem neste campo tão vivo e, por vezes, tão ignorado. “A gente aprende pelo exemplo prático e não pela teoria”: essa frase, Elisabete, minha mãe, repetiu para mim inúmeras vezes quando eu era criança e me faz lembrar até hoje que aprendemos, fundamentalmente, a partir de experiências vivas.

PATRIARCADO, COLONIZAÇÃO E FAMÍLIA: ONDE ESTOU NO REDEMOINHO DA HISTÓRIA?

Eu nasci em 1989, em uma avenida com o nome de Capitão - o que faz muito sentido já que a minha família é da zona norte de São Paulo, uma das regiões que mais abriga instituições militares da cidade. Na realidade, minha família se estabeleceu na zona norte dois anos após o casamento dos meus avós - que até então viviam na região da Luz, na pensão da Rua João Teodoro administrada pela minha tataravó materna, Ambrosina. Meus avós e bisavós se mudaram para o bairro de Lauzane Paulista em 1962. Na época, a rua era uma ladeira de terra, que quando chovia ficava um lamaçal só e, conforme lembra minha avó, era horrível levar as crianças para a escola. A casa deles tinha um quintal com galinhas, horta e um poço onde a vizinhança ia buscar água quando acabava no bairro. Até hoje, meus avós vivem nessa rua. Lá, eles construíram parte significativa da história da família Bonilha, que em todos estes anos celebrou no dia nove de julho o aniversário de casamento dos meus avós, desde 1960.

Digo família Bonilha, pois é o sobrenome do meu avô, Deorival, que todos nós carregamos. Minha avó traz com ela o sobrenome Toledo, que herdou do seu pai, fruto do casamento de seu avô com uma mulher indígena sequestrada por ele mesmo em uma de suas viagens de trabalho, como um dos primeiros oficiais militares aviadores do país. Minha avó me conta

achando graça, que ele mesmo a rebatizou com o nome Benedita, após trazê-la de uma de suas expedições ao Pantanal, Acre ou Araguaia - em cada momento uma região diferente surge na sua memória. O detalhe - que talvez seja engraçado mesmo em algum lugar dessa enraizada história de colonização - é que o nome dele era Benedito. Portanto, seus avós paternos formaram o casal "Benedito e Benedita", o aviador e a índia, típica narrativa que explica parte da formação da família brasileira patriarcal e colonizadora, fruto de sequestros, estupros e apagamentos das culturas dos povos originários e das narrativas das mulheres que nos pariram.

Particularmente, também me parece que "o aviador e a índia" daria uma bela trama para uma novela da TV Globo. Se fosse na década de 90, sua narrativa contaria a linda história de amor deste casal tropical tão apaixonado e, ao mesmo tempo, de culturas tão diferentes. Se fosse produzida em 2020, me arrisco a dizer que a trama contaria a história de uma mulher indígena sequestrada que, com toda perspicácia feminina, passa por reviravoltas se tornando uma mulher independente, protagonista de sua própria história. Faço essa suposição, pois (não sei se para o bem ou para o mal), é certo que a indústria cultural desde sempre fagocita todas as narrativas em emergência nas culturas de cada tempo. E transforma em produto - e não nos esqueçamos que sempre a favor da exploração do capital - discursos que ganham popularidade nas variadas camadas de consumidores, sendo que, atualmente, sabemos que pautas políticas identitárias de gênero, raça e orientação sexual estão bem na moda. Não à toa, hoje, ao abrirmos o cardápio da Netflix, nos deparamos com tantas abordagens feministas em filmes e séries - e não é nada pessoal, eu particularmente adoro muitos destes produtos. Porém, é fato que o capital é capital e sempre vai agir no sentido de crescer a partir da exploração da vida, do tempo e da cultura de alguém.

Estar na moda talvez seja um primeiro passo para popularizar uma discussão tão fundamental de ser feita na base da sociedade, porém acredito que para além de fazer sucesso, as lutas verdadeiramente comprometidas com os feminismos precisam, com urgência, apontar para

alternativas de vida, de organização social, de reeducação geral da sociedade, que se contraponham a esta estrutura econômica e política que há tempos barbariza e constrói hierarquias de dominação na humanidade. Porém, antes de avançar nessa discussão, voltemos às avós da minha avó.

Por parte de mãe, minha avó não conheceu seu avô - que também era oficial militar -, pois ele faleceu antes mesmo de ela nascer. E, sua avó, Ambrosina - mulher tão presente em suas memórias de vida -, liderou sozinha a criação de seis filhos e a cozinha da pensão na Rua João Teodoro, próxima ao quartel da Polícia Militar. Vó Ambrosina foi adotada e minha avó não tem muitas lembranças de quem eram seus pais adotivos, apenas que eram da cidade de Jambuí. Portanto, Teresinha, minha avó, mulher nascida em 1939, filha de Olga; é neta de Benedita, mulher indígena sequestrada e rebatizada pelo marido aviador de nome Benedito; e de Ambrosina, mulher adotada do interior de São Paulo, viúva jovem, cozinheira e chefe de família solo na década de 50.

Nos dois casos, perdemos os rastros das avós de minha avó. Foi o mais longe que pudemos chegar neste exercício conjunto de ouvir as memórias de Teresinha, junto da leitura de documentos e certidões que seu armário ainda guarda. É importante dizer que os nomes dos homens foram mais fáceis de encontrar, inclusive os nomes dos familiares do meu avô, que neste momento optei por não adentrar.

Resumir essas informações nessas linhas só foi possível após ouvir Teresinha, na tentativa de descobrir, organizar e mapear mentalmente qual era a origem das mulheres da minha família materna. Perceber que a invisibilização histórica das vidas, trabalhos e trajetórias das mulheres era algo que também estava presente no rastro de minha própria família foi o começo de um trabalho que deseja localizar parte de quem sou, de onde vim e de qual lugar ocupo hoje, neste exercício que considero pedagógico sobre si mesmo.

DAS NORMAS QUE MATAM AS DIFERENÇAS

Fui criada com muito amor. Amor que por vezes se transforma em sufocamento. Talvez o excesso de cuidado (e restrições!) tenha sido justamente um dos desequilíbrios que se desenvolveu no meu corpo. Fui criada aprendendo a não me sentar de perna aberta, não contestar os mais velhos, ouvir muito e falar pouco, não me sentar no chão, não sujar a roupa, não andar descalça, não dormir no escuro, não falar palavrão, me comportar como mocinha (imaginando ser uma princesa), não brincar na rua, não pegar friagem, não arrumar confusão dentro de casa, não provocar os mais velhos com as minhas opiniões políticas.

Cresci sem aprender a conversar com quem pensa diferente de mim. Porque cresci sem aprender a falar quando eu penso diferente. Pelo exemplo prático, aprendi a ressentir quando discordo. E a dificuldade de comunicação e de elaboração conjunta das diferenças talvez seja uma das grandes questões que percebo hoje em minha família. Nós não aprendemos dentro de casa a lidar com as diferenças. A falar sobre os incômodos, a enfrentar embates com as figuras masculinas, a conviver revelando as discordâncias.

Com muito custo, tenho desenvolvido essas características em minha vida adulta, por acreditar na importância política das diferenças e por compreender que a dificuldade em se debater as diferenças não diz respeito apenas à minha família, mas sim a uma ética de comportamento e relacionamento que organiza há séculos a estrutura de dominação patriarcal. Pois, retomando Audre Lorde,

A rejeição institucionalizada da diferença é uma necessidade absoluta em uma economia baseada no lucro que precisa de forasteiros como superávit. Como membros dessa economia todos nós fomos programados para reagir com medo e ódio às diferenças humanas e a lidar com essas diferenças de determinada maneira, dentre três: ignorá-las e, se isso não for possível, imitá-las se acharmos que são dominantes, ou destruí-las se acharmos que são subordinadas. Mas não temos modelos para conviver com nossas diferenças como iguais. Em consequência disso, essas diferenças têm sido mal

interpretadas e mal utilizadas a serviço da separação e da confusão. (LORDE, 2019, p. 240).

A autora, no texto “Idade, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença”, apresenta a necessidade vital para os feminismos de compreender as camadas de diferenças presentes nas subjetividades e seus consequentes desdobramentos na vida pública e política. Assim como no texto “Não existe hierarquia de opressão”, Audre retoma a ideia de que raça, classe, orientação sexual, gênero e idade são características que devem antes de tudo ser expostas, reveladas socialmente e compreendidas nas suas especificidades, sem qualquer tipo de classificação hierárquica das opressões.

Lorde nos lembra da tarefa diária e incansável de abrir espaço para o diálogo sobre as diferenças, na perspectiva de compreendê-las, acolhê-las e usá-las para o fortalecimento das visões de mundo e lutas variadas, construindo, segundo suas próprias palavras, “novas definições de poder e novos modelos de convivência” (LORDE, 2019, p. 247). Compreendo esta tarefa enquanto ação pedagógica de reconhecer, nomear e combater estruturas de poder e dominação nos espaços por onde circulamos ao longo da vida - que por vezes são institucionalmente opressivos tão somente pela inabilidade social de coexistir com vidas, culturas e posicionamentos políticos diversos.

Ao dialogar com o educador Paulo Freire, Lorde chama a atenção não apenas aos esquemas opressivos que percebemos circunscritos nas relações sociais, como também ao “pedaço de opressor que está plantado no fundo de cada um de nós” (LORDE, 2019, p. 2488), em esquemas embutidos de expectativas e comportamentos que se naturalizaram em nosso modo de pensar e agir sobre o mundo. Não basta transformar as condições de vida e os espaços que ocupamos, é preciso também olhar a fundo para as paredes e cômodos da nossa casa-corpo-pensamento.

Neste convite a olhar para o dentro-fora da Nathália, da família Bonilha, da Teresinha, e da sociedade em que fui criada, tornou-se

impossível não perceber uma característica que me parece marcadamente opressora nas relações de gênero e questões geracionais em meu círculo familiar: a herança militar de meu avô, meus bisavós, meus tataravós e quem sabe mais... Não apenas suas personalidades, como o reflexo nas dinâmicas da casa nos relacionamentos matrimoniais e familiares, mas na educação que recebemos. Nos tratamentos binários sobre certo e errado, adulto e criança, bandido e cidadão de bem, homem e mulher... A herança direta de uma ética militar trouxe como consequência muitas das visões de mundo de orientação política e moral conservadoras que acredito que tenham sido especialmente sedimentadas no momento histórico da ditadura civil-militar do Brasil.

Não apenas os velhos hábitos da ditadura, como o desdobramento do militarismo (e suas alianças com conservadores-religiosos-empresários) na cultura de massa contemporânea. A saber, pelas tardes sangrentas do programa do Datena, as competições entre famosos sarados com belos dentes em reality-shows, as novelas evangélicas da Record e, infelizmente, a onda de *fake news* sobre vacinas e jacarés vindas de um governo genocida³. Nós, Bonilhas, também estamos imersos em um sistema econômico exploratório, com dívidas a pagar e chafurdados em referências culturais que nos alimentam com medo, violência, desinformações científicas e políticas - preponderantemente cis-branco-heteropatriarcais - que fazem parte da construção subjetiva de nossos corpos-pensamentos.

Com esta reflexão geral, penso: quais marcas o capitalismo, o

³ Referência às políticas públicas exercidas pelo governo do presidente Jair Bolsonaro no Brasil, com mandato iniciado em 2019, que durante a pandemia de COVID-19 nos anos de 2020 e 2021, apoiou o uso de medicamentos dos chamados "kits covid", como a Cloroquina e Ivermectina, como forma de tratamento da doença, mesmo sem qualquer recomendação da comunidade científica. Em contrapartida, durante o processo de imunização global, com a produção de vacinas recomendadas pela OMS, Bolsonaro tomou medidas que retardaram o quadro de imunização no país, inclusive ironizando a aplicação da vacina, sugerindo a possibilidade de que as pessoas poderiam se transformar em jacarés, no caso de usar os imunizantes. As políticas implementadas pelo governo impulsionaram o discurso anticientífico e fomentaram o comportamento contrário às medidas de segurança e distanciamento social em parcela significativa da população, endossando o negacionismo da pandemia. Tais fatores corroboraram com o quadro de agravamento da doença no país, levando a milhares de mortes que poderiam ser evitadas.

patriarcado e o militarismo imprimiram no meu corpo? E no corpo de minha avó? Como os privilégios e poderes dos homens entraram no corpo das mulheres pelas estruturas familiares?

CORPO, ESPAÇO DOMÉSTICO E EXPLORAÇÃO DO CAPITAL

Eu cresci passando praticamente todas as tardes e noites na casa de minha avó, vendo televisão na cozinha, na sala e no quarto (e todo o ideal de feminilidade herdado das novelas mexicanas e programas de auditório dos anos 90 certamente justificam partes de quem eu sou hoje), com bolos de cenoura e sucos de pozinho nos lanches da tarde. Sempre vi minha avó em casa. A referência dela é no lar. Cozinhando, carregando balde cândida para lá e para cá, jogando baralho. Minha avó possui uma deficiência física em um dos pés, algo que lhe causa certa dificuldade de locomoção em sua própria casa, recheada de escadas, começando pelos lances que levam à porta da rua.

Olhar seu corpo em deslocamento pela casa a maior parte de nossas vidas sempre me inquietou. Por muitas razões, ela viveu (e vive) dentro de casa a maior parte dos seus anos. Depois que se casou, em 1960, as obrigações matrimoniais e o relacionamento construído com o meu avô interromperam suas possibilidades de estudar, trabalhar ou mesmo aprender a dirigir. Para piorar, Teresinha teve seus bens e heranças controlados pelo marido, que passou a exercer o controle financeiro da casa. Meus avós se amam e vivem bem até hoje, mas ainda assim nenhum afeto que envolve o casamento nega que, concretamente, minha avó foi destituída de qualquer poder de escolha sobre sua vida muito cedo - e em certa medida, achando tudo "normal". Além disso, o controle econômico que veio como consequência do superpoder "homem assalariado" de meu avô fez com que todas as tomadas de decisão estruturais das condições de vida da família ficassem nas suas mãos, o chefe da casa - ainda que minha avó cozinhe, limpe, lave e passe até hoje, aos 81 anos.

A história de Teresinha é individual, porém, carrega em si traços de

uma geração, uma cultura, um tempo histórico e uma moral conservadora recheada de interdições aos corpos femininos, com a designação de papéis socialmente aceitos, que vemos ecoar até os dias de hoje com esposas “belas recatadas e do lar” sendo enaltecidas por políticos de direita.

O confinamento dos corpos das mulheres dentro de casa não é um assunto apenas de Teresinha. Aliás, é um assunto que apresenta diversidade de narrativas a depender de classe social, raça, orientação sexual, faixa etária e tantos outros recortes necessários de serem aplicados em uma perspectiva interseccional. Porém, podemos afirmar que é algo estrutural, conforme Silvia Federici aponta em *Calibã e a Bruxa*, livro em que propõe uma leitura marxista cruzada à perspectiva histórica feminina. A autora analisa a trajetória das mulheres na transição da economia feudal para o capitalismo, com as implicações opressivas e exploratórias sobre seus corpos. Ali, é possível vislumbrar algumas explicações da herança patriarcal na relação entre corpo e espaço doméstico que nos chega até hoje, nas trajetórias familiares.

Partindo do pressuposto de que no corpo feminino incide o poder disciplinar e patriarcal, através de interpretações filosóficas e factuais da trajetória histórica das mulheres, a autora aponta que o afastamento feminino do poder de autonomia sobre seus corpos e a vida reprodutiva está diretamente vinculado ao desenvolvimento do capitalismo.

[...] o corpo se tornou o elemento central e esfera de atividade definitiva para a constituição da feminilidade. Nessa linha, *Calibã e a bruxa* mostra que, na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação de trabalho. (FEDERICI, 2017, p. 34).

Pensar que o corpo feminino é um território de exploração a serviço do capital, tanto quanto o chão de fábrica é o terreno que explora o trabalhador, localiza não apenas os corpos, como as vidas, as habilidades,

inteligências e saberes das mulheres em um entrave político que, diante de uma lógica de vida patriarcal, se desdobra na dominação e exploração das mulheres como condição *sine qua non* para a manutenção e expansão do capitalismo. E essa exploração acontece através de um sistema de dinâmicas sociais que operam na legislação, educação e cultura, agindo no imaginário da vida pública e nas relações intersubjetivas dos núcleos familiares.

Para Federici, o processo histórico de “caça às bruxas” serviu, antes de tudo, para distanciar as técnicas de controle reprodutivo do domínio das mulheres, confinando-as no espaço doméstico e na estrutura familiar, de modo a convertê-las em trabalhadoras não assalariadas do lar. Este processo ocorreu de modo gradual, paralelamente ao avanço da economia produtivista e exploratória do capitalismo, que buscou expansão nas colônias, com o genocídio, dominação e escravização dos povos negros e originários. Simultaneamente, as imposições dogmáticas da igreja foram fundamentais para disseminar o medo, justificar a guerra estatal contra as mulheres e a conseqüente propagação da misoginia.

A degradação dos corpos das mulheres e seus respectivos confinamentos dentro de casa, ocorreu junto ao processo de desvalorização dos trabalhos domésticos:

Na aldeia feudal não existia uma separação social entre a produção de bens e a reprodução da força de trabalho: todo trabalho contribuía para o sustento familiar. As mulheres trabalhavam nos campos, além de criar os filhos, cozinhar, lavar, fiar e manter a horta; suas atividades domésticas não eram desvalorizadas e não supunham relações sociais diferentes das dos homens, tal como ocorreria em breve na economia monetária, quando o trabalho doméstico deixou de ser visto como um verdadeiro trabalho. (FEDERICI, 2017, p. 52-53).

Deste modo, é importante perceber que fez parte da construção do imaginário social a compreensão moral de que o trabalho doméstico, ou mesmo reprodutivo, era algo menor na estrutura econômica da sociedade,

que neste período passou a ser assalariada e com outras divisões sexuais de trabalho. E, assim, as mulheres se converteram em agentes indispensáveis ao capitalismo: reprodutoras compulsórias, cuidadoras de crianças e de idosos, trabalhadoras domésticas, ou seja, toda mão de obra humana que mantém as estruturas opressivas de criação e circulação do capital. Encontrando o pensamento de Federici, me pergunto: quantas vezes na escola eu tive vergonha de dizer que minha mãe e avó eram “donas de casa”? Quanto tempo levou para eu compreender que roupa lavada, comida na mesa, cuidados físicos e emocionais por anos a fio não são instintos, falta do que fazer ou ternura apenas, mas sim trabalho doméstico não remunerado?

Para além de ser trabalho não remunerado, um dos elementos que parece tornar mais complexo e perverso a estrutura familiar é o que Federici chama a atenção em outro livro *O ponto zero da revolução - trabalho doméstico, reprodução e luta feminista* (FEDERICI, 2017) a respeito da suposta justificativa da exploração doméstica como “ato de amor”. Portanto, há uma manipulação psicológica na formação cultural das mulheres quando são incentivadas a justificar com “amor”, ou “instinto feminino”, atitudes que integram o corpo, o estado emocional e a sexualidade em situações de subserviência e abdicação de si, para desempenharem de modo exemplar seus papéis de mães, avós, “donas de casa”.

É precisamente essa combinação particular de serviços físicos, emocionais e sexuais que está envolvida no papel que as mulheres devem desempenhar para que o capital possa criar a personagem específica da criada que é dona de casa, tornando seu trabalho tão pesado e, ao mesmo tempo, tão invisível. (FEDERICI, 2019, p. 45).

Voltando ao *Calibã e a Bruxa*, Federici afirma ainda que, além de propriedades do Estado, dos homens e trabalhadoras invisíveis do sistema capitalista, as mulheres passaram a se tornar um bem comum, responsável por produzir naturalmente algo que toda humanidade teria livre acesso, pois “o trabalho das mulheres começou a se parecer com um recurso natural,

disponível para todos, assim como o ar que respiramos e a água que bebemos” (FEDERICI, 2017, p. 191).

Ou seja, despossuídas de seus corpos e subjetividades, tratadas como bens comuns do Estado, executoras de trabalho reprodutivo compulsório e trabalhadoras domésticas, as mulheres se tornaram mantenedoras do esquema de dominação patriarcal que se esconde atrás da covarde máscara que divide as funções “naturalmente” femininas das masculinas. O cuidado com o lar, historicamente ensinado como uma atitude “natural das mulheres”, pode ser compreendido como uma construção dogmática no esquema de poder patriarcal-capitalista-cristão que se empenhou fortemente em definir os traços moralmente aceitos de feminilidade para garantir a continuidade do controle sobre os corpos, pensamentos e força de trabalho das mulheres. Neste contexto, lanço a pergunta fajuta: o que é ser uma boa, verdadeira e natural mulher? O que é ser mulher?

NADA PODE SER NATURAL OU PESSOA ÚTIL PARA QUEM?

Fugindo da “mística do comportamento feminino” e escovando a contrapelo essa história mal contada, Butler, a partir dos estudos de performance, traça compreensões sobre o corpo que podem nos auxiliar a relocalizar a ideia deste “ser mulher”:

As pessoas não são seus corpos, mas fazem seus corpos - essa diferença de ser e fazer é fundamental. As pessoas inclusive fazem seus corpos de maneiras diferentes de outras pessoas que lhes são contemporâneas, das que a precederam e das que as sucederão. (BUTLER, 2019. p. 216)

Neste sentido, a diferença entre *ser* e *fazer* é fundamental para direcionar o pensamento para um lugar mais concreto, material e relacional com o tempo que vivemos. Monique Wittig, em seu texto “Não se nasce mulher” (WITTIG, 2019), afirma que é preciso matar o mito da “mulher” que herdamos. De geração em geração, as referências culturais mudam, porém, heranças misóginas e preconceituosas seguem perseguindo nossos

pensamentos e compreensões que fazemos de nós mesmas, no processo dinâmico de construção de nossas identidades. Wittig já dizia em 1980 da importância de as mulheres fugirem de clichês históricos definidores de supostos traços “naturais do feminino”, buscando âncoras em bases materiais que possam auxiliar a construção de individualidades autônomas e libertas de esquemas opressivos naturalizados na vida comum.

Essa imagem me faz lembrar do “anjo do lar”, o fantasma de uma mulher descrito no ensaio *Profissões para as mulheres* de Virginia Woolf (WOOLF, 2013), quando a autora é convidada a falar do seu exercício profissional como escritora. No texto, Woolf conta como se deu conta que precisaria matar o anjo que lhe importunava a mente, dizendo os modos que deveria escrever para agradar as expectativas dos homens e da sociedade. O anjo do lar era o fantasma de uma mulher extremamente educada, limpa, carinhosa, submissa, servente aos desejos masculinos que abdicava de olhar para si e determinar suas escolhas.

Inspirada em Wittig e Woolf, digo que precisamos matar todos os mitos que povoam o imaginário sobre o “ser feminino”. É preciso matar o mito da *femme fatale*, o mito da princesa branca de olhos claros, da gostosa magra, o mito da Maria (a santíssima mãe), o mito da Dona Benta, a vovozinha mais querida do Brasil. Vendo Teresinha, digo que temos que matar o mito da “vovó”. Parafraseando Beauvoir em sua clássica frase de *O Segundo Sexo* (BEAUVOIR, 1967) “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher”, reflito: não se nasce avó, primeiro torna-se mãe e, com sorte do destino (ou azar, depende da perspectiva), depois de alguns anos, avó.

Assim como o gênero é uma construção cultural performada em nossos corpos (tenhamos consciência ou não), a maternidade e a “avó-idade” também são construções tecidas nos corpos, comportamentos e modos de pensar e agir das mulheres. Instinto de maternidade, instinto para cuidar do lar, ser boa esposa, boa mãe, boa cozinheira, ser melhor na limpeza e nos cuidados de crianças e idosos, todas essas mentiras que nos foram contadas como parte inerente do “ser mulher” pela sociedade capitalista e patriarcal em que vivemos, não passam de ações realizadas

pelas mulheres historicamente por estarmos emaranhadas na rede de variadas opressões de gênero, raça, orientação sexual e classe nos espaços públicos e privados que são responsáveis por regular a manutenção do poder capitalista-patriarcal.

Parece óbvio, mas creio que muitas de nós, em algum momento da vida adulta, nos damos conta que nossas mães não são apenas “mães”, são, antes de tudo, pessoas, com individualidades próprias. Do mesmo modo, fez-se necessário no decorrer desta investigação a compreensão de que minha avó é, antes de tudo, Teresinha.

Dedicar dois anos de estudos voltados para Teresinha me trouxe a reflexão da importância de olhar para as mulheres que nos formaram e perguntar: o que eu aprendi com elas? O que suas narrativas vieram tensionar, fabular, ensinar?

Observar o que os mais velhos fazem, como fazem e por que o fazem, é fundamental para construir futuros que não sejam reféns da versão fictícia da história narrada por colonizadores que venceram promovendo o genocídio e apagamento em massa de culturas, políticas e tecnologias de povos oprimidos. É, antes de tudo, uma atitude inteligente de quem almeja localizar-se no redemoinho da história e traçar alguma compreensão crítica das escolhas do passado e suas consequências no complexo presente. Pois, se há uma coisa que não podemos negar, é que somos fruto do encontro daqueles que nos antecederam. Pessoas de outras épocas, que, para além de um código genético, carregam narrativas políticas, valores humanos e hábitos que desenharam relacionamentos íntimos e sociais. Voltando ao pensamento de Lorde:

Ao caminharmos em direção a uma sociedade criativa em que todos podemos prosperar, a discriminação etária é outra distorção de relacionamento que interfere sem visão. Ao ignorar o passado, somos encorajados a repetir seus erros. O “fosso entre gerações” é uma importante ferramenta social para qualquer sociedade repressora. Se os membros mais jovens de uma comunidade consideram os membros mais velhos como imprestáveis ou suspeitos ou excedentes, eles jamais serão capazes de dar as mãos e examinar as

lembranças vivas da comunidade, nem fazer a pergunta mais importante, “por quê”? Isso provoca uma amnésia histórica que nos obriga a reinventar a roda toda vez que temos que ir comprar pão na padaria. Vemo-nos obrigadas a repetir e reaprender sem parar as mesmas velhas lições que nossas mães aprenderam porque não passamos adiante o que aprendemos ou porque somos incapazes de ouvir com atenção. (LORDE, 2019, p. 242).

Crianças e idosos são considerados a base improdutiva do sistema capitalista. Inúteis. Vidas que não servem à acumulação do capital. Quando ouço novamente a voz de minha avó dizendo que “gostaria de ser uma pessoa útil”, uma vez mais pergunto: “Útil aos olhos de quem?”. O que é ser útil diante desta máquina exploratória de pessoas e de recursos naturais?

Retomo a ideia geral de Butler no livro *Corpos em aliança e a política das ruas* (BUTLER, 2018) para refletir sobre a potência da articulação pública dos chamados corpos precários, inúteis aos olhos da rentabilidade capitalista. Vidas que vivem na situação fronteira de vida e morte, corpos localizados nas pontas da cadeia exploratória, que recebem nas costas a sustentação deste sistema desigual e opressor. Penso até que ponto a velhice de minha avó não é assunto público. Se nossos corpos carregam em si potências que podem desestabilizar o sistema, qual não pode ser a potência do corpo velho de minha avó aos 81 anos aliado a outros corpos de mulheres velhas, jovens, filhas, netas, mulheres-crianças?

Por ora, creio que a saída é permanecermos juntas, com a inventividade de quem se permite fabular futuros. Aliadas contra o capitalismo, com mentes e corações abertos para compreender nossas diferenças e traçar rotas de fuga desta estrutura patriarcal. Imaginando... Encerro aqui com as palavras de minha avó quando, após ver um autorretrato de Frida Khalo que lhe mostrei, disse:

“*Teresinha*: Pois é, eu tenho a impressão que ela está pensando como seria o mundo se tivesse... Esses negócio não é comigo, porque é meio complicado.

Nathália: Vó, não tem certo ou errado...É a sua impressão. (*silêncio*)

Teresinha: Eu acho que ela tá pensando seriamente no futuro. Como será? Hummm?”

...

REFERÊNCIAS:

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo** - a experiência vivida. Tradução de Sérgio Milliet. - 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

BUTLER, Judith. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. *In* HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.): **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. P. 213-229.

_____. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia; tradução Fernanda Siqueira Miguens; revisão técnica Carla Rodrigues. - 1a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

_____. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. - 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

LORDE, Audre: Não existe hierarquia de opressão. *In* HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.): **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. P. 235-236.

_____. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. *In* HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.): **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. P. 239-249.

WITTIG, Monique. Não se nasce mulher. *In* HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.): **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. P. 83-92.

WOOLF, Virginia. **Profissões para mulheres e outros artigos feministas**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: L & PM, 2013.

SEREIAS, BRUXAS E COYOTAS / SIRENAS, BRUJAS Y COYOTAS

N.C.M.¹

INTRODUÇÃO

Pretendemos abordar as razões e os cenários das disseminações (na Alta Idade Média, na transição do feudalismo ao capitalismo e na colônia espanhola) do vínculo entre animalidade e corpos que se quer dominar - mulheres e mestiços. Elegemos, para isso, três figuras que nos parecem estampar perfeitamente características que compreendem essa fusão ideológica: as sereias, as bruxas e os *coyotes/coyotas*. Dividiremos, portanto, nosso artigo em três seções a fim de explicitar nosso recorte.

AS SEREIAS NOS BESTIÁRIOS LATINOS

Os bestiários latinos são manuscritos que possuíam alta circulação do século XII ao XIV. Sua composição é semelhante a um compêndio zoológico - em que as criaturas são descritas e classificadas a partir das seções: bestas, aves, criaturas marinhas, plantas e pedras. Contudo, a descrição se apresenta como um exemplo retórico dos vícios e virtudes humanas. Advindos de um manuscrito produzido possivelmente em Alexandria no século II d.C., denominado *Physiologus*, os bestiários medievais possuíam certa variação, mas constantemente eram ilustrados. Alguns exibiam passagens menos seculares, abarcando citações de Isidoro de Sevilha, outros se concentravam em cenas já descritas por Plínio, o Velho, mas, na maioria dos bestiários, a descrição da criatura contém uma lição teológica. Tudo se passa como se a fisiologia ou mundo natural se apresentasse enquanto signo ou *exemplum* da ordem divina e das

¹ Mestranda do departamento de filosofia da Universidade de São Paulo. E-mail: ninaclarice@usp.br. ORCID: 0000-0003-2930-9020

manifestações corrompidas dessa ordem. Se Esopo transformou os animais em professores, o que encontramos aqui são animais teólogos² (ZUCKER, 2004). Passemos ao que nos interessa especificamente nesta seção: a apresentação das sereias nos bestiários latinos.

Não é novidade que o imaginário medieval era em grande parte povoado por resquícios da Antiguidade pagã e seus textos apenas adquiriam uma roupagem cristã. Os híbridos e criaturas maravilhosas estampavam, então, não apenas os manuscritos teológicos, mas estavam em vitrais, pórticos e esculpidos em igrejas. Ainda que haja certa variação entre os bestiários, a sereia está presente em quase todos os manuscritos por nós estudados. Um dado interessante (e que ocorre com outras criaturas) é que nem sempre há uma conformidade entre a miniatura (iluminura contida nos manuscritos) e o texto que a acompanha. Isso é bem saliente no caso da criatura escolhida por nós. Ao retomarmos o canto XII da *Odisseia* (2014, p. 350), não há qualquer menção ao corpo da sereia, apenas à sua qualidade do canto, que tenta desviar Ulisses e seus companheiros do caminho. Ainda assim, a maioria de suas representações na Antiguidade a apresenta como um grande pássaro que possui apenas a face de uma mulher (Fig. 1 e 2), um híbrido de mulher-pássaro. A tradição de seus encantos é prolongada até os medievais que a assumem com atributos sedutores, com pretensões de rasgar a pele dos marinheiros e os devorar. Contudo, as representações imagéticas sofreram mudanças. Nas descrições dos bestiários, a parte textual preserva mais características da Antiguidade, expondo a mulher-pássaro, entretanto, muitas das miniaturas exibem mulheres-peixes, um rastro do *Liber monstrorum*, empreendido entre o sétimo e oitavo século e que parece ter tido grande aceitação no imaginário medieval. Algumas miniaturas, na tentativa de confluir os hibridismos, apresentam uma mulher-pássaro-peixe, ainda que a entrada dessa criatura esteja sempre na seção aves e nunca na de animais marítimos. Para

² A lição teológica é frequentemente apresentada a partir da descrição de uma cena em que o animal manifesta ou representa uma virtude ou vício, destinando o bestiário a uma espécie de zoologia cristã.

estreitar nosso debate, iremos propor uma análise das pequenas transformações das sereias nas iluminuras, juntamente à análise textual do vício que esta criatura representa.

Se na Antiguidade a maioria das representações das sereias limitava o hibridismo apenas à face da mulher com todos os demais atributos do pássaro, o que ganha intensidade no período medieval é justamente a maior extensão do corpo feminino até o umbigo, que não apenas expõe mais sua anatomia, mas começa a configurá-la de modo frontal, exibindo seus detalhes³ (Fig. 3 e 4). O que a nudez do corpo feminino da sereia revela à Idade Média? Para responder a essa questão é necessário retomar as associações de vício e virtude nas imagens medievais. Constantemente as mulheres virtuosas eram exibidas com mantos e vestes. Na *Phycomachia*, de Prudentius, as virtudes são representadas como mulheres com armaduras de guerra combatendo os sete pecados capitais. Em oposição, Eva é repetidamente apresentada nua, mostrando sua condição primeira. Portanto,

De modo geral, as sereias podem ter sido apresentadas nuas não apenas para simbolizar sua natureza maligna, mas também para significar sua subordinação como mulher. Essa última interpretação é apropriada para imagens produzidas em uma sociedade dominada por homens que não apenas viam as mulheres como suas inferiores, mas também expandiram vastas tradições exegéticas e literárias para apoiar essa construção. (HASSIG, 1995, p. 109, tradução nossa)⁴.

³ Existem poucas esculturas em terracota na Antiguidade em que há maior extensão do corpo da mulher no hibridismo da sereia, essas eram esculturas funerárias. O que pretendemos debater aqui é a razão pela qual foram justamente essas representações as que se disseminaram na Idade Média.

⁴ "On a more general level, the sirens may have been rendered nude not only to symbolize their evil natures, but also to signify their subordination as woman. This last interpretation is appropriate of imagery produced in a society dominated by men who not only viewed woman as their inferiors but also expanded vast exegetical and literary traditions to buttress this construct."

Ora, a nudez exposta poderia, então, remeter a uma subordinação, mas não só. Lembremos: os bestiários atentam a uma lição teológica. Qual é o perigo que as mulheres impõem?

Segundo o historiador francês Georges Duby, o *Livre des manières* (1877) do bispo Étienne de Fougères, composto no século XII, apontava os três maiores vícios ligados às mulheres como sendo: o poder de desvio do curso das coisas (através da vaidade); hostilidade à tutela masculina; e a luxúria. É precisamente sob esse conjunto de vícios que encontramos o alerta sobre as sereias presentes nos bestiários. Como mostra Duby, para Étienne, o desvio se constituía como um feitiço:

Em primeiro lugar, as mulheres, segundo ele [Étienne], são levadas a desviar o curso das coisas, portanto, a opor-se às intenções divinas, usando práticas, no mais das vezes culinárias, das quais transmitem mutuamente os segredos. Todas sendo mais ou menos feiticeiras, as damas preparam entre si misturas suspeitas, a começar pelas maquiagens, os unguentos, as pastas depilatórias de que se servem, falseando suas aparências corporais para apresentar-se, enganadoras, diante dos homens. (DUBY, 2013, p. 398)

Veremos na próxima seção como a noção de feitiço ligado às mulheres servirá como justificativa à intensa perseguição e morte destas na tentativa de apropriação de seu trabalho reprodutivo.

Seguindo a lógica do bispo de Fougères, facilmente poderíamos entender a razão pela qual as sereias começaram a apresentar um corpo com mais propriedades de mulher do que de pássaro, uma vez que é justamente pela alteração dele (corpo) que o desvio e a enganação eram operados. Mas ainda resta nos perguntar sobre seu vínculo à animalidade. Retomando os autores medievais, o hibridismo se configurava como uma deformação ontológica e dava forma às inúmeras criaturas infernais. Tendo acompanhado a mudança da representação imagética da sereia, pensemos um instante sobre a transformação de seu percurso nos textos.

As sereias são feras que vivem no mar e que carregam a morte, por sua voz, são Musas. Metade de seu corpo é humano e a outra metade parece um ganso. [...] Com suas

falas sedutoras e belas, como sereias, abusam do coração dos homens sem malícia; porque as más companhias corrompem o bom costume.⁵ (Manuscrito do *Physiologus*, in: ZUCKER, 2004, tradução nossa).

Esse trecho apresentado é extraído de uma versão (G) do *Physiologus*, que possivelmente está mais próxima dos antigos manuscritos produzidos em Alexandria. A sereia é exibida com suas características físicas e, em seguida, associada aos discursos belos e sedutores. O trecho aproxima-se mais de um alerta acerca dos males das persuasões retóricas e sofisticadas do discurso do que dos descaminhos produzidos pelo corpo feminino. Contrastemos agora a citação anterior com a descrição das sereias nas *Etymologies*, de Isidoro de Sevilha, publicada no sétimo século:

As pessoas imaginam três sereias que eram em parte donzelas e em parte pássaros, com asas e garras; uma delas fazia música com a voz, a segunda com uma flauta e a terceira com uma lira. Elas atraíam marinheiros, seduzidos pela música, para o naufrágio. Na verdade, porém, eram meretrizes que, por seduzirem os transeuntes à miséria, eram imaginadas como naufrágios. Dizia-se que elas tinham asas e garras porque o desejo sexual tanto voava quanto feria. (Livro XI, iii 30-31, tradução nossa)

Se considerarmos que os bestiários circulados entre o século XII e XIV receberam grande influência de Isidoro (algumas vezes com transcrições explícitas), torna-se mais clara a transição que a sereia assume da Antiguidade à Baixa Idade Média. Se sua sedução se mantém como perigo e destruição dos homens, a configuração de lhes levar à pobreza pela luxúria é algo particular que não parece ter ressoado em textos antigos. Se Isidoro e, por consequência, os bestiários constroem uma vinculação entre as meretrizes e as sereias, faz-se necessário abordar o cenário da prostituição no período medieval a fim de entender como isso interfere na produção imagética da sereia.

⁵ "Les sirènes sont des bêtes vivantes dans la mer qui portent la mort, par leur voix ce sont des Muses. La moitié de leur corps a une forme humaine, et l'autre a l'apparence d'une oie. (...) Par leurs discours séduisants et beaux, como les sirènes, elles abusent le coeur des hommes sans malice; car les mauvaises compagnies corrompent les bonnes moeurs."

Durante a Idade Média, as prostitutas eram presença social onipresente, exercendo seu comércio em cidades, vilas e áreas rurais, estando nos tribunais, patrocinadas por religiosos e companheiras dos homens nas Cruzadas. Os andaimes da politização sexual que lhes darão maior visibilidade são explicitados pela filósofa italiana Silvia Federici. Uma espécie de catecismo sexual despontava as regras do permitido e proibido.

Essa supervisão sexual aumentou no século XII, quando os Concílios de Latrão de 1123 e 1139 lançaram uma nova cruzada contra a prática corrente do casamento e do concubinato entre os clérigos, e declararam o matrimônio como um sacramento cujos votos não podiam ser dissolvidos por nenhum poder temporal. [...] Quarenta anos mais tarde, com o Terceiro Concílio de Latrão de 1179, a Igreja intensificou seus ataques contra a "sodomia", dirigindo-os, simultaneamente, contra os homossexuais e contra o sexo não procriador. (FEDERICI, 2004, p. 65).

A imposição de regras mais rígidas dos Concílios trouxe, como consequência, maior proximidade da prostituição com o clero e o povo. As prostitutas, além de serem incentivadas aos homossexuais, eram vistas pelo clero como um mal necessário, sem o qual a cidade não se sustentaria. Na tentativa de conter a crescente revolta dos camponeses que demandavam mais direito à terra e mais liberdade, os príncipes e autoridades municipais institucionalizaram a prostituição e fizeram vista grossa aos estupros cometidos.

Assim, entre 1350 e 1450, em cada cidade e aldeia da Itália e da França foram abertos bordéis geridos publicamente e financiados por impostos, numa quantidade muito superior à atingida no século XIX. (...) Até mesmo a Igreja chegou a ver a prostituição como uma atividade legítima. Acreditava-se que o bordel administrado pelo Estado provia um antídoto contra as práticas sexuais orgiásticas das seitas hereges e que era um remedeio para a sodomia, assim como também era visto como um meio para proteger a vida familiar. (FEDERICI, 2004, p. 90).

Havia, então um duplo processo em relação à prostituição: se por um lado era uma atividade desaprovada, ligada à luxúria e perversões sexuais, por outro, era a arma estatal da contenção de revoltas proletárias e do

controle da sexualidade. O inegável foi a convivência estreita das prostitutas com o clero e os cidadãos durante esse período. As sereias esculpidas nos genuflexórios e pórticos das igrejas retomam, portanto, a presença constante dessas mulheres que ao mesmo tempo eram vistas como um mal e uma necessidade ao intuito repressor.

Passemos, então, à análise da segunda figura construída em associação à animalidade: a bruxa.

A CAÇA ÀS BRUXAS

Como aponta Federici em seu livro *Calibã e a bruxa* (2004), com a transição do feudalismo ao capitalismo, as mulheres foram as mais prejudicadas. Enquanto camponesas, elas tinham direito às terras comunais e dependiam delas para a própria subsistência - o que lhes proporcionava maior autonomia e convivência com outras mulheres - diferente do que o novo modelo impunha: restrição aos lares, trabalho doméstico (muitas produziam coisas aos seus maridos artesãos, mas quem tinha acesso ao salário era o marido) e trabalho reprodutivo - produzir mais trabalhadores, mais mão de obra. Houve inúmeras revoltas constituídas apenas por mulheres uma vez que:

A divisão sexual do trabalho que emergiu daí não apenas sujeitou as mulheres ao trabalho reprodutivo, mas também aumentou sua dependência em relação aos homens, permitindo que o Estado e os empregadores usassem o salário masculino como instrumento para comandar o trabalho das mulheres. Desta forma, a separação efetuada entre a produção e a reprodução da força de trabalho também tornou possível o desenvolvimento de um uso especificamente capitalista do salário e dos mercados como meio para acumulação de trabalho não remunerado. (FEDERICI, 2004, p. 133)

A restrição das mulheres aos lares funciona como uma produção de trabalho não pago, mas estritamente necessário para reproduzir a força de trabalho. Assim sendo, para que as mercadorias básicas (alimentos, moradia, roupa) sejam consumidas, é preciso uma atividade, e serão

justamente as mulheres que se ocuparão dessa produção sem remuneração. Isso é muito bem desenvolvido no comentário a seguir da obra *O tráfico de mulheres*, da antropóloga estadunidense Gayle Rubin:

O trabalho doméstico, portanto, é um elemento-chave do processo de reprodução do trabalhador de quem se tira a mais-valia. Como são geralmente as mulheres que fazem o trabalho doméstico, já se observou que é por meio da reprodução da força de trabalho que as mulheres são articuladas no nexo da mais-valia, que é condição *sine qua non* do capitalismo. Pode-se argumentar, além disso, que já que não há pagamento de salários pelo trabalho doméstico, o trabalho das mulheres em casa contribui para o volume final de mais-valia realizado pelo capitalista. (RUBIN, 1993, p. 4).

A construção dessa transição (ao capitalismo) como sujeição de mulheres empreendida por Federici incide sobre o trabalho não remunerado explicitado por Rubin, mas, principalmente, sobre a intervenção que se dá no corpo das mulheres, na medida em que elas não podem mais optar pelo uso de métodos contraceptivos. A reprodução passa a ser, nesse regime, uma ocupação do Estado. Qualquer intervenção na concepção é, por conseguinte, condenada como crime. As práticas e ervas que impediam ou interrompiam a concepção foram assumidas como feitiçaria. As parteiras - atividade desde longa data feita unicamente por mulheres - deram espaço aos médicos, ou ainda, só podiam exercer sua profissão estando sob vigilância de alguém que lhes policiasse⁶.

Enquanto na Idade Média, as mulheres podiam usar métodos contraceptivos e haviam exercido um poder indiscutível sobre o processo do parto, a partir de agora seus úteros se transformaram em território político, controlados pelos homens e pelo Estado: a procriação foi colocada diretamente a serviço da acumulação capitalista. (FEDERICI, 2004, p. 163).

⁶ O mesmo ocorre com os métodos contraceptivos. Uma vez condenados nesse período, retornam somente no século XX, pela via do saber médico, como produção e controle de gênero. Cf. *Testojunkie*, de Paul Preciado.

Mas, não foi somente o controle sobre a contracepção que se modificou nesse período de transição. Assim que muitas mulheres foram expropriadas de suas terras e restringidas ao salário do marido, grande parte delas recorreu à prostituição como principal forma de subsistência. Mas, nesse momento, a legitimação recorreu:

Enquanto na Baixa Idade Média [a prostituição] havia sido aceita oficialmente como um mal necessário e as prostitutas haviam se beneficiado de um regime de altos salários, no século XVI, a situação se reverteu. [...] Por todas as partes, entre 1530 e 1560, os bordéis urbanos foram fechados e as prostitutas, especialmente aquelas que trabalhavam na rua, foram severamente penalizadas: banimento, flagelação e outras formas cruéis de reprimendas. (FEDERICI, 2004, p. 170).

Há, portanto, uma modificação significativa com relação às mulheres na passagem do feudalismo ao capitalismo. A prostituição que, como vimos anteriormente, era a luxúria necessária para conter as revoltas, passa a ser - nesse novo período - penalizada como crime, juntamente aos modos de contracepção. Entenderemos agora como a caça às bruxas foi essencial para o processo de acumulação primitiva na transição ao capitalismo.

Como afirma Federici (2004), as instâncias oficiais de poder na Idade Média (igreja e estado) não empreenderam tantos juízos ou execuções de mulheres se comparados aos julgamentos seculares realizados por uma burguesia ascendente. É certo que os relatos são absolutamente misóginos (um exemplo é o manuscrito trazido por Duby), mas quando é e qual a razão de muitas mulheres terem sido torturadas e mortas por bruxaria durante um período da história? Como se criou esse imaginário sobre a bruxa e por que ele foi participante da acumulação primitiva? Para entender tais questões é preciso explicitar o recorte de tempo em que isso ocorreu.

O tratado *Malleus Maleficarum*, de 1486, foi o primeiro a constituir as magias e feitiços como um crime de heresia. Contudo, não é de forma imediata que essa ideia alcança efetividade. Como aponta Federici, "a caça às bruxas alcançou seu ápice entre 1580 e 1630, ou seja, numa época em que as relações feudais já estavam dando lugar às instituições econômicas

e políticas típicas do capitalismo mercantil" (Ibid., p. 300). Além disso, a maior parte dos juízos que condenaram à tortura e execução de mulheres foi empreendida por cortes seculares, ao passo que Itália e Espanha (dominadas pela Inquisição) mantinham baixas execuções. De modo que o ressaltado por Federici é como a caça às bruxas foi a construção de um novo poder sobre o corpo das mulheres. A reprodução lhes é alienada, funcionando como recurso econômico controlado pelo Estado, e a bruxa se torna um resquício do antigo regime que precisa ser expurgado. Cria-se, portanto, o imaginário dessa figura devoradora de bebês (pois conhecedora de métodos contraceptivos), dotada de luxúria, que mantinha relações com o demônio, idosa que roubava e amaldiçoava.

O advento da tecnologia da impressão contribuiu com esse movimento. Entre os séculos XVI e XVII, a circulação de xilogravuras impressas com mulheres idosas rodeadas de animais e demônios se tornou intensa. Os trabalhos do alemão Hans Baldung foram panfletados como propaganda contra essas mulheres (Fig. 5). A maioria dos trabalhos se disseminava a partir das seguintes características: idosas dotadas de luxúria, cercada de animais e ofertando crianças ao demônio (Fig. 6 e 7). O recorte que nos interessa no presente artigo é entender a intensa presença de animais junto às mulheres nessas gravuras, já que:

independentemente da idade das mulheres julgadas por bruxaria (mas levando em consideração sua classe social), há uma constante identificação da sexualidade feminina com a bestialidade. (FEDERICI, 2004, p. 353).

Segundo o historiador Carlo Ginzburg, as proibições dos vínculos com os animais se tornaram rigorosas na medida em que o Sabá remontava às antigas tradições pagãs:

Nesses travestimentos animaiscos, propomos ver um rito correspondente às metamorfoses em animais vividas em êxtase - ou às cavalgadas extáticas em garupas de animais que delas constituíam uma variante. Se for aceita tal hipótese, pode-se colocar num quadro coerente a maior parte dos ritos praticados durante as calendas de janeiro tanto no Ocidente

quanto no Oriente. Coletas infantis, mesas arrumadas para as divindades noturnas e disfarces animais representavam modos diversos de entrar em contato com os mortos, ambíguos doadores de prosperidade, no período crucial em que o ano velho termina e o novo começa. (GINZBURG, 1991, p. 169).

Contudo, analisar o debate da época acerca da distinção entre animalidade e humanos, tal como opera Federici, pode-nos dar outra via de resposta. Para a autora, há um espelhamento da filosofia de Descartes na lógica do mercado que foi fundamental para designar o lugar do corpo alienado.

Tudo se passa na divisão do mundo em duas substâncias: *res cogitans* e *res extensa*. A primeira verdade cartesiana alega a existência da substância enquanto pensante independente do corpo: "por isso, compreendi que era uma substância, cuja essência ou natureza é unicamente pensar e que, para existir, não precisa de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material" (DESCARTES, 1979, p. 51). Na quinta parte do *Discurso do Método*, após uma amostra do funcionamento do coração e sua relação com o corpo, o filósofo francês conclui que:

Isto não parecerá de modo algum estranho aos que, sabendo quantos autômatos diferentes, ou máquinas que se movem, a indústria dos homens pode fazer, empregando muitas poucas peças em comparação com o grande número de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e mais partes do corpo de cada animal, considerarão o corpo como uma máquina que, saída das mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem ordenada e tem em si movimentos mais admiráveis do que qualquer das que os homens podem inventar. (DESCARTES, 1979, p. 79)

O corpo, dessa maneira, ainda que *mais bem ordenado* ou *admirável* tem seu funcionamento tal como uma mecânica maquinal. E, sobretudo, o que se impõe é a *res cogitans* com sua primazia. O corpo, para Descartes, não pensa. Já a alma é a essência mesma do pensamento. Nesse cenário, os animais dispõem apenas de suas funções corporais e não atingiriam a perfeição humana por sua falta racional que não lhes permite falar. Para o

filósofo, ainda que o animal desempenhe uma função melhor que nós, isso jamais significaria a posse da alma dado que:

[...] assim tê-lo-iam mais do que nós e procederiam sempre melhor em tudo; pelo contrário, não o têm e é a natureza que lhes atua, segundo a disposição dos seus órgãos, como se adverte que um relógio, composto apenas de rodas e molas, pode contar as horas e medir o tempo mais rigorosamente do que nós, com toda a nossa prudência. (DESCARTES, 1979, p. 82).

O funcionamento do corpo se assemelha a uma máquina, logo, o animal é visto como autômato sem alma. Se os animais autômatos já existiam em Galeno e em outros estoicos, Descartes dá um passo mais: a própria percepção sensorial lhes é negada, uma vez que a consciência só é possível aos seres dotados de alma [um parêntese ilustrativo é a anedota sobre Malebranche que, ao chutar uma cadela que se aproxima de seus pés, responde diante da surpresa de seu amigo Fontelle dizendo: "ué, você não sabe que eles não sentem dor?" (TRUBLET apud FAUSTO, 2017, p. 189)]. Isso é significativo uma vez que essa separação que reduz o corpo a algo meramente mecânico, sem percepção, permitiu também subordiná-lo ao trabalho igualmente mecânico e uniforme. O corpo pode ser subjugado, já que a essência humana reside em faculdades imateriais. Com a intensa acumulação primitiva, se evidenciam quais corpos devem ser alienados. Sua função agora é reproduzir a mecânica da máquina. "Podemos observar, em outras palavras, que a primeira máquina desenvolvida pelo capitalismo foi o corpo humano e não a máquina à vapor, nem tampouco o relógio". (FEDERICI, 2004, p. 266).

Dentro dessa perspectiva, apresentar as bruxas em associações com os animais é indicar que, assim como estes, elas estavam submetidas às *disposições de seus órgãos*. A antiga luxúria da sereia é agora fruto do impulso sexual animalesco, sua aproximação da natureza não tem lugar na primazia da razão.

Na época da separação da Razão e corporeidade, os animais se tornaram simples bestas. O excesso de presença de animais nas vidas das bruxas sugere também que as mulheres se encontravam numa encruzilhada (escorregadia) entre os homens e animais, e que não somente a sexualidade feminina, mas também a sexualidade como tal, se assemelhava à animalidade. Para fechar esta equação, as bruxas foram frequentemente acusadas de mudar de forma e tomar a aparência animal, sendo o "familiar" normalmente mais citado, o sapo, que, simbolizando a vagina, sintetizava sexualidade, a bestialidade e o mal. (Ibid., p. 354)

Temos, portanto, uma segunda figura igualmente construída em associação à animalidade, despontando, no cenário dos séculos XVI e XVII e que, assim como as sereias, são execradas por sua sexualidade. Tendo em vista como a filosofia cartesiana foi abarcada pela lógica do corpo autômato produtor, analisaremos, agora, como a subjugação desse corpo aparece associado à animalidade no colonialismo espanhol a partir das figuras dos *coyotes* e *coyotas*.

AS COYOTAS DA COLÔNIA ESPANHOLA

O sistema de castas espanhol foi um método de estratificação racial implementado na Nova Espanha colonial, entre os séculos XVII e XVIII. Seu intuito derivava de uma tentativa de impedir a miscigenação já presente na Península Ibérica medieval. A difusão de uma suposta pureza do sangue que ameaçava as linhagens cristãs com a chegada dos mouros e judeus era agora transferida para a América espanhola sob a organização de um sistema de castas. Desse modo, as autoridades espanholas propagavam ideologicamente sua supremacia na hierarquia da casta, além de sugerir a possibilidade de ascensão de súditos coloniais se conseguissem descendentes de sangue espanhol, tendo, assim, mais privilégios culturais. Contudo, na realidade, imperava a ordem de impedir (com leis e propagandas) casamentos entre espanhóis e mestiços, além de animalizar as castas, negar seus direitos e forçar tributos. É nesse sentido que

podemos discorrer sobre as diversas pinturas das castas que apresentam sempre o casal e sua descendência.

As disposições dessas inúmeras pinturas funcionavam como uma classificação a partir da fantasia espanhola de controle da raça dentro da colônia. Analisaremos aqui as imagens dos *coyotes* / *coyotas* (filhos de mestiços com ameríndios) no imaginário espanhol e como isso era recebido entre o povo da colônia espanhola.

Embora Evelina Guzauskyte apresente um artigo⁷ indicando 24 pinturas produzidas entre 1750 e 1790 com cenas violentas entre os casais das castas, isso contrasta com as 1.600 obras produzidas sobre esse tema. De modo que a propaganda contra a miscigenação só aparece explicitamente nessas poucas imagens (Fig. 8) em que o espanhol está sem seu chapéu, indicando sua “queda de honra” e sendo atacado por sua esposa. Uma análise sobre essa pintura nos levaria a um longo estudo sobre o imaginário das mulheres negras na colônia espanhola. Mas como nosso intuito é remontar à construção da figura das mulheres associadas à animalidade, nos concentraremos nas *coyotas*.

Retomando as imagens dos bestiários latinos, os lobos sempre assumiam uma posição viciosa. A França e a Espanha medievais formaram legiões especiais em um esforço voltado para o extermínio dos lobos, como uma forma de proteger seus gados e ovelhas do campo, uma prática que se manteve até o final do século XVII. Nas fábulas de La Fontaine, o lobo frequentemente ameaça os cordeiros, sendo uma figura vil. Lembremos que, entre o século XIV e XVIII, a lã era uma das principais fontes da economia espanhola, ao passo que o lobo, então, era um poderoso símbolo de ameaça e destruição. Acompanhando a proposta de Mary Dashnaw, é sob essa perspectiva que os espanhóis encararam os lobos/lobas (filhos de *cambujos* e ameríndios) e os *coyotes/coyotas*.

⁷ Intitulado *Fragmented Borders, Fallen Men, Bestial Women: Violence in the Paintings of Eighteenth-century New Spain*. In: *Bulletin of Spanish Studies* 86, no. 2 (2009): 175-204.

Na época em que as designações raciais foram formadas ao longo das linhas de pureza cultural na Nova Espanha, o lobo permaneceu uma poderosa metáfora para o medo e a ameaça do Outro cultural. Portanto, as raças mais temidas da Nova Espanha foram rotuladas e vinculadas à imagem malévola de canídeos selvagens, lobos e coiotes. (DASHNAW, 2014, p. 20)

É por essa razão que nomear os povos ameríndios como *coyote* ou *lobo* não se constitui como um simples identificador cultural. Designar os mestiços de lobo ou o coiote implicava na "segmentação imaginária do Outro simbólico como uma ameaça digna de erradicação [que] estava em ação na jornada em direção ao domínio das variadas culturas da Nova Espanha" (Ibid., p. 26). Em uma transcrição sobre as diferenças encontradas na América, o frei Bernardino Sahagún descreve o coiote como um animal próprio dessa terra, mas que possui semelhanças com o lobo, já que seu comportamento era o de "uma criatura diabólica" (SAHAGÚN, 1963, p. 7). Aos espanhóis, essa vinculação dos mestiços à animalidade sugeria sua inferioridade e seu perigo, sendo, portanto, necessário isolá-los e exterminá-los.

Entretanto, se os espanhóis pretendem subordinar os mestiços com tal associação, o que lhes escapou foi a importância do coiote nas cosmologias ameríndias no período precedente à dominação espanhola. O *coyote* ou *coyotl* era um animal nativo do Vale do México e da América do Norte. Levando em consideração a arte produzida em Teotihuacan e, mais tardiamente, a produzida na Mesoamérica, descobriremos as inúmeras representações de humanos trajando uma "veste de coiote". A compreensão de como esse animal era recebido pelos toltecas e mexicas é um tanto limitada, uma vez que muitos dos resquícios dessa cultura foram amplamente destruídos, diferente do que se deu com o mundo espanhol. No entanto, na obra *Antropologia Estrutural*, de Lévi-Strauss, o coiote é o terceiro elemento (mediador) entre a oposição de vida e morte. Na estrutura mitológica, o terceiro elemento funciona como um modelo lógico que resolve a replicação de oposições em um dualismo de perpétuo desequilíbrio. Nesse sentido, o coiote é um *trickster* (deceptor), uma vez

que ele está entre os dois mundos: da vida, ligada à agricultura e aos herbívoros; e da morte, ligada à guerra e à predação. Isso se daria, pois, segundo o exame de Lévi-Strauss, o coioote apenas comeria a carniça, não agindo de forma ativa na predação e tampouco na agricultura (2008, p. 242). Seu carácter ambíguo aparece em um mito Miwok, onde o coioote convoca os demais animais para uma disputa sobre como deveria ser o modelo humano. Após cada animal preparar um modelo identificado com suas próprias qualidades animais, o coioote, na surdina, os destrói deixando só o seu que, por consequência, ganha vida. O que parece escapar ao antropólogo é que, em muitos mitos, ainda que eles se pareçam com a ambiguidade dos *trickster*, o coioote é apresentado ativamente como predador (CARROLL, 1981, p. 304). Esse atributo acompanha a arte de Teotihuacan.

Em um estudo das imagens produzidas no período entre 600 d. C. e 1300 d.C. é possível perceber a utilização desses animais a partir de sua característica predatória, mas, principalmente, o emprego de sua importância social. Os humanos trajados de coioote, como as padronagens do pórtico do Pátio Blanco (Fig. 9), por exemplo, estampam atributos e adornos (tal como o cocar), sugerindo uma relação com poderes políticos e militares da cidade.

Em um mosaico de madrepérola (Fig. 10), o rosto humano é envolvido pela cabeça e boca de um coioote. Tal objeto foi descoberto em Tula, no Templo de Quetzalcoatl. Os estudiosos divergem sobre a identidade do homem: possivelmente um guerreiro tolteca ou um deus polimorfo do templo. De qualquer modo, é expressiva a significância dada a esse animal.

Retornemos, então, ao período da colônia espanhola. Na hierarquia de castas, a designação *coyotes* e *coyotas* operava de modo distinto aos espanhóis e mestiços. Enquanto os primeiros viam nessa criatura uma ameaça a ser extinta ou dominada, os segundos recebiam esse nome a

partir de suas tradições anteriores, onde esse hibridismo, ou melhor, essa veste⁸ era algo desejável.

A produção dessa zona de contato que surge na colônia é vista nas obras de Miguel Cabrera. Filho de mestiços, Cabrera produziu sua série de quadros retratando castas, em 1763, um tanto diversa das que até então circulara. Em *De mestizo e india nace coyote* (Fig. 11), Cabrera apresenta uma família com uma proximidade física e um contato íntimo. Os filhos, um *coyote* e uma *coyota*, olham na mesma direção, enquanto o menino parece brincar numa posição de ataque. Uma via de leitura operada por Dashnaw sugere que a criança, em sua posição lúdica, protege o milho e o algodão que estão ao lado, no burro. Se considerarmos que esses eram os principais recursos de sustento da população mesoamericana, usados tanto no plantio quanto em rituais de celebração, poderíamos supor que Cabrera pinta seu *coyote* lutando pelo que era saqueado e tributado pelos espanhóis de casta superior, ao passo que a *coyota* exibe em sua cabeça um adorno muito heterogêneo em relação às roupas de seus pais. Apostamos, assim, que a pintura de Cabrera ilustra uma sutil resistência nesse cenário do colonialismo espanhol, apresentando esse corpo nomeado como animal sob uma diferente perspectiva.

CONSIDERAÇÕES

Na seleção de um período tão vasto, diversas especificidades podem ter nos escapado. Apesar disso, selecionamos essas figuras na medida em que elas apresentam a mesma forma de construção ideológica do Outro que se quer dominar. As representações vinculadas à animalidade sugerem como - na relação com as mulheres, prostitutas, mestiços e mestiças - o corpo *alter* é identificado com a realização imediata dos apetites, com a luxúria ou sexualidade animalesca e com o corpo do trabalho e da exploração.

⁸ É possível traçar um paralelo com cosmologias sul-ameríndias onde é fundamental a aparência ou corpo (veste) que se dá no encontro entre os seres.

Nesse sentido, é sintomático como a legislação sobre esses corpos se modifica a partir do que se pretende. Na contenção de revoltas e aumento da coleta de tributos, a prostituição é legitimada e se torna o mal necessário. No momento seguinte, quando as mulheres são expropriadas de suas terras e recorrem à prostituição, ela se torna proibida e punida. Do mesmo modo, quando o corpo da mulher passa a ser entendido como necessário à acumulação primitiva, ela já não pode mais optar pelos métodos contraceptivos e sua reprodução está a serviço do Estado. Logo, os corpos do regime anterior (conhecedoras da contracepção, idosas que não produziam força de trabalho) são perseguidos, torturados e executados. Já na América, na tentativa de conter a miscigenação, explorar e cobrar-lhes tributos, a identificação aos lobos e coiotes ressaltava o imaginário espanhol da fantasia de ameaça e o desejo de dominação desses corpos.

REFERÊNCIAS

- BROWN, Carmen. *Bestiary lessons on pride and lust*. In: HASSIG, Debra. *Medieval Bestiaries: text, image, ideology*. New York: Cambridge University Press, 1995. p. 53-70.
- CARROLL, Michael. *Lévi-Strauss, Freud and the trickster*. American Ethnological Society, 1981.
- DASHNAW, Mary. *Coyote, Casta and the Mestizaje in Colonial New Spanish Art*. Tese de mestrado apresentada ao departamento de artes da Arizona State University, 2014.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Lisboa: Edições 70, 1979
- DUBY, Georges. *Damas do século XII*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.
- FAUSTO, Juliana. *Cosmopolítica dos animais*. Tese de doutorado apresentada ao departamento de filosofia da PUC-RJ, 2007.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução de coletivo Sycorax, 2004.
- FOUGÈRES, Etienne de. *Livres de manières*. Paris: Thorin, 1877.
- GINZBURG, Carlo. *Historia noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GLEN, Abigail. *Sing the Alarm: Sirens, Prostitutes, and Silenced Voices in the Bestiaire d'amour*. Issue 21: Silenced Voices.

GUZAUSKYTE, Evelina. *Fragmented Borders, Fallen Men, Bestial Women: Violence in the Paintings of Eighteenth-century New Spain*. *Bulletin of Spanish Studies* 86, no. 2 (2009): 175-204.

HASSIG, Debra. *Medieval Bestiaries: text, image, ideology*. New York: Cambridge University Press, 1995.

_____. *The mark of the beast: the medieval bestiary in art, life and literature*. New York: Garland Publishing, 1999.

HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologies*. New York: Cambridge press, 2006. Tradução de Stephen E. Barney.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural. Volume I*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo*. Recife: SOS Corpo, 1993. Disponível em <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/1919>

SAHAGÚN, Bernardino de. *General History of the things of New Spain*. Novo México: University of Utah, 1963. Tradução de Charles E. Dibble e Arthur Anderson.

ZUCKER, Arnaud. *Physiologus: le bestiaire des bestiaires*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2004.

FIGURAS

Fonte: imagens de domínio público

Figura 1: Sereia grega em terracota, 550-500 a.C. Metropolitan Museum of Art.



Figura 2: Vaso em terracota. VI a.C, Walters Art Museum.



Figura 3: Miniatura em manuscrito. British Library, Harley MS 4751, Folio 47v.
Final do século XII - início do XIII.



Figura 4: Híbrido mulher com cauda de peixe e pés de pássaro, esculpido em madeira em genuflexórios de igrejas na Inglaterra. Catedral de Carlisle, século XV.



Figura 5: As bruxas. Hans Baldung, 1510. Xilogravura.



Figura 6: Xilogravura em panfleto de acusações às bruxas. Inglaterra, 1579.



Figura 7: Xilogravura em um folheto sobre o processo de Agnes Sampson, 1591.



Figura 8: De Español y Negra, nace Mulata, Andres de Islas, No.4, 1774.



Figura 9: Pátio Branco, Atetelco, Teotihuacan, 650-750 d.C. (reconstrução dos detalhes).



Figura 10: Argila cinzenta, concha e osso. Tolteca, 900-1250 d.C. Museu Nacional de Antropologia, México.



Figura 11: De mestizo y india nace coyote, Miguel Cabrera. Óleo sobre tela, 1763. Museo de Historia Mexicana.



DIÁSPORA QUEER: A FUGA DA HETERONORMATIVIDADE

Rita Westwood [Rita Sousa Mendes]¹

INTRODUÇÃO

O encontro entre os estudos sobre diáspora e os estudos *queer* tem dado origem a um campo frutífero de debate uma vez que questiona o modo de vida hegemónico. Ambos se inscrevem numa identidade móvel, rompendo e contestando a naturalização de conceitos pilares, porque, através do deslocamento geográfico, impõem uma deslocação material e imaterial no processo de globalização. O conceito de nação e heterossexualidade são postos em causa perante uma diáspora queer. Que identidades possíveis se podem vislumbrar no entrecruzamento destas duas áreas? O meu intuito com este ensaio é expor/questionar a afectação na maleabilidade de conceitos outrora tidos como fixos e imutáveis, como diáspora, nação, género e ritual. Assim, ponho em análise os seguintes campos de estudo que se interseccionam e se questionam: teoria *queer*, identidade e performatividade de género e diáspora.

DIÁSPORA, NAÇÃO E SUBJECTIVIDADE

Podem ser vários os pontos de vista para olhar para esta questão. De momento, vou considerar dois: não recusando, contudo, o aparecimento de mais, se assim for o caso. Os dois pontos de vista que quero realçar são antagónicos: um de quem olha de fora para dentro e um outro de quem olha no sentido oposto. Sendo o fora e dentro categorias *per se* bastante questionáveis. Os sentidos antagónicos a que me refiro prendem-se com o questionamento da dupla afectação na

¹ Estudante de 1º ano do mestrado Gender Studies RMA, na Universiteit Utrecht, ritaesousa@gmail.com. ORCID: 0000-0001-9607-6592.

identidade de género nos países de origem e de destino. Por um lado: “como as condições de mobilidade geográfica produzem novas experiências de entendimento sobre a identidade sexual e de género”, como Meg Weslim (2008, p. 30) enuncia; e por outro: “a necessidade urgente de problematizar e desnaturalizar a relação próxima entre heterossexualidade e nacionalismo”, como colocado por Gayatri Gopinath (2005, p. 11).

Começamos pelo conceito de diáspora, na sua origem etimológica, e, posteriormente, na sua apropriação ao longo dos tempos. Com origem nas palavras gregas *dia* (por meio de, através de) e *speiró* (dispersão, disseminar ou dispersar), tem como conotação primária a dispersão geográfica de um povo. O uso do termo diáspora foi durante muito tempo aplicado à diáspora judaica, tendo gradualmente começado a dilatar o seu uso referindo-se a “qualquer categoria de população nomeável que está de alguma forma dispersa no espaço.” (BRUBAKER, 2005, p. 3).

Na experiência diaspórica, há o confronto inegável de um corpo com outro sistema relacional (de afectos, político, social, epistemológico etc.) que é, quase sempre, fortemente identitário: a nação. O conceito de nação é um conceito relativamente recente e define-se como “uma unidade distinta, análoga e natural e [as nações] foram sendo definidas como resultados necessários do mercantilismo, da cultura científica e do progresso industrial que se deu na Europa.” (BASCH et al., 1992, p. 15).

O conceito de nação (refiro-me aos países do Norte Global) foi naturalizado e compreendido como hegemónico e, por isso, ocidental, heteronormativo, assente na meritocracia, industrializado, próspero e de “primeiro mundo”. Esta imposição hegemónica introduz várias questões e condicionantes a quem chega ao país de destino porque “mantida pela força, a ordem social é reforçada pelas práticas diárias, hábitos e senso comum através do qual os dominados vivem as suas vidas, sonham os seus sonhos e compreendem o mundo” (BASCH et al., 1992, p. 13). A relação de dominação que se estabelece tem como constrangimento último o apagamento da subjectividade através de um processo de

assimilação e imposição de um novo sujeito. Este processo faz com que o indivíduo se dilua num discurso vigente. É curioso, no entanto, que a nação enquanto identidade é, também ela, flutuante e “criada, re-encenada e reconstituída. Estas concepções e categorias são, em parte, internalizadas tanto pelos dominadores como pelos dominados e criam um senso de lealdade comum e legitimidade para com a classe dominante.” (BASCH at al., 1992, p. 13).

Qualquer que seja a diáspora, é importante ressaltar que subjacente ao movimento geográfico está o encontro com o outro, o espelho e o *si*. Ou seja, o sujeito diaspórico tem com ele uma duplicidade que muitas vezes se impõe como dual, na vivência da sua nova vida. O confronto cultural, espiritual, económico e epistemológico reforçam a experiência de um outro, e do *si* como outro. Tomemos como exemplo o romance de Chimamanda N’gozi Adichie *Americanah*, em que a personagem principal se percebe como negra pela primeira vez quando chega aos EUA porque no seu país de origem, a Nigéria, nunca tinha sido negra.

A adaptação a uma nova geografia implica, naturalmente, um confronto com uma realidade desconhecida e com o confronto de si mesma/e/o. Este movimento de chegada está carregado, *per se*, de vários preconceitos, e não obrigatoriamente pejorativos, sobre quem chega, mas também sobre quem acolhe.

O processo de adaptação – recorro ao conceito de adaptação e não integração, uma vez que a adaptação implica o agenciamento de quem chega, ao passo que a integração se aproxima do processo de assimilação que me parece uma visão redutora dos movimentos migratórios – pede à pessoa migrante uma revisitação dos conceitos e valores sobre a sua própria existência. Esta reavaliação de *si* faz-se em várias esferas da vida, nomeadamente, na religião, nos papéis laborais e na posição hierárquica que ocupa na sociedade. Tal como Basch at al. (1992, p. 4) referem: as/es/os “transmigrantes usam as suas relações sociais e as suas várias e múltiplas identidades geradas a partir do seu

posicionamento simultâneo em diversas localizações sociais tanto para acomodar e resistir às difíceis circunstâncias e à ideologia dominante que encontram nos campos transnacionais". Mas, há outros aspectos que normalmente não são tão explorados, ou destringidos, como os papéis sociais, a identidade de género e a própria sexualidade. A figura da/de/do transmigrante é, normalmente, heterossexual com um corpo facilmente reconhecido como binário. Estas estruturas pessoais parecem ser fixas e imutáveis, ou temos sido convencidos/as/os de que o são, mas, no confronto com outras formas de existência, há um processo de surpresa e/ou de estranhamento.

Ainda referente ao conceito de diáspora, assiste-se ao uso cada vez mais lato do termo podendo revestir-se de diferentes categorias:

[...] nome concreto 'diáspora' designando um colectivo; nomes abstractos designando uma condição (diasporicidade ou diasporismo); um processo (diasporização, de-diasporização e re-diasporização); um campo de investigação (diasporologia ou diasporística) [...]; como adjetivo diasporístico, designando uma posição num campo de debate ou de luta [...]; os adjectivos 'diaspórico' e 'diasporan' que designam um atributo ou modalidade - como cidadania, consciência, identidade, imaginação" (BRUBABKER, 2005, p. 4).

A maleabilidade que o conceito de diáspora abrange abriu possibilidades para que outros campos de estudo, talvez até insuspeitos, se pudessem entrecruzar.

TEORIA QUEER

Falemos agora da teoria *queer*. Se o termo diáspora tem contido em si a dispersão, a teoria *queer* por seu lado tem em si a diversidade. Aparece no encalce dos estudos feministas e dos estudos *gays* e *lésbicos*, distinguindo-se destes por ter um corpo de acção mais vasto e menos definido. Os estudos *queer* assumem-se mais como um projecto político do que um campo científico se propondo a:

[...] construir o espaço de desestabilização, subversão e emancipação para os fenómenos relacionados com sexualidade e género, não mais entendidos de forma linear e regular, mas antes instáveis, fluidos, tão reais quanto imaginados, e sempre politizados.” (SANTOS, 2006).

A teoria *queer* veio questionar vários pressupostos sobre “identidade”. Primeiro, assumindo-a como plural e constituída por diversas “‘componentes’ – classe, orientação sexual, género, idade, nacionalidade ou etnia”; depois, atribuindo-lhe um carácter instável e por isso flexível e impermanente, reconhecendo que a afirmação de um *eu sou*, mais do que permitir um reconhecimento de si, “obedece a imperativos estruturais de disciplina e regulação que visam confinar os comportamentos individuais, marginalizando outras formas de apresentar o ‘eu’, o corpo, as acções e as relações entre as pessoas” (SANTOS, 2006). Por isso, afasta-se da teoria *gay* e lésbica centrada na “homossexualidade reforçando a dicotomia hetero/homo”, estabelecendo-se como pedra angular da identidade sexual (SANTOS, 2006).

Tal como Simone de Beauvoir, na sua afirmação mais conhecida, postulou “on ne naît pas femme on le devient”², o género, não é outra coisa, se não um tornar-se, porque uma construção social repetida e reproduzida consecutivamente. E, por isso, nessa afirmação diária, torna-se uma performatividade. Para Butler (1999, p. XV),

[...] a performatividade não é um acto singular, mas uma repetição e um ritual, que atinge os seus efeitos através da naturalização no corpo enquanto contexto e aquilo que acreditamos como sendo uma essência interna de género, é manufacturado através de acções sustentadas e postuladas da estilização do género no corpo.

² Não se nasce mulher, torna-se – embora de tradução fácil, a opção de se manter no texto na versão original, prende-se com a aceitação de que uma tradução incorre sempre no risco de oferecer uma resposta menos adequada do que a versão original.

Esta essência é tão internalizada que é expressa, não só à nascença, mas ao longo de todo o processo de individuação: a própria expectativa informa sobre o fenómeno em que participa.

Butler introduz uma curiosa noção de ritual. Não a remete estritamente para um tempo e espaço específicos, como forma de celebração, adoração ou sacramento, de cerimónia ou como marca de passagem identitária. Antes, defende que a constante experiência do género é um ritual de presentificação da identidade, uma afirmação que é previamente imposta e se faz num processo de repetição e de aperfeiçoamento.

Interessa-me particularmente a linhagem de formulação e questionamento feminista para repensar a identidade de género, porque advoga não só a própria identidade, como as cosmologias dos corpos e também dos papéis sociais que lhes foram impostos, tal como descrito por Butler (2004, p. 798): “[...] ‘corpo ideal’, identidade e subjectividade são consistentemente articulados, e a sua consistência providencia legitimidade cultural – ou seja, permite o reconhecimento do que significa ser homem ou mulher na sociedade Ocidental contemporânea.”

A visão ocidental, ao impor ao resto do Mundo a sua lente heteronormativa, naturalmente, constrangeu e tem constrangido a aceitação de formas plurais de identidade de género – muitas delas ancestrais. A teoria *queer* vem trazer essa abertura e inclusão de outros corpos, desejos e formas de expressar a sexualidade.

Nas sociedades ocidentais, o encerramento dos corpos nas possibilidades de género conformes – mulher / homem – está aliado a uma longa tradição colonial-capitalista. O corpo feminino foi dotado de uma capacidade de reprodução biológica e o corpo masculino de força de trabalho e militarizado – ambos fundamentais para o funcionamento da máquina capitalista. Esta formulação binária é essencial para o conceito de família cada vez mais estrangulado em uma representação homem-pai/mulher-mãe e filhos, afastando-se de conceitos mais alargados de família comuns em agrupamentos sociais comunitários. Qualquer outra

forma de afirmação apresenta-se como uma ameaça à noção de família porque, se não estiver investida nos pressupostos de reprodução, pouco valor tem para o Estado e para a acumulação de capital.

A ideia globalizada de género – binário – reforça, nos países em que o pluralismo de género é aceite, a pressão de se tornar cada vez mais binário e, por isso, negar essa pluralidade para se tornarem aceites pela cultura hegemónica heteronormativa.

DIÁSPORA QUEER

Agora sim: sobre a diáspora *queer*. Na diáspora *queer*, o conceito de nação e heterossexualidade são postos em causa: a nação, através da introdução e actualização de dispositivos de reconhecimento de cidadania, alterações nas leis de matrimónio ou na regulamentação da imigração – desafiando o conceito de nação-família e da própria coerência nacional; a heterossexualidade, porque põe em confronto o aparecimento de corpos não conformes ao domínio heterossexual. Desta forma, o “*queer* perturba a normatividade de género, tal como, a globalização da noção de soberania nacional.” (WESLING, 2008, p. 31).

Para Gopinath, o estudo da diáspora *queer* insere-se num estudo da pós-modernidade em que as categorias de mobilidade geográfica e identidade se tornam indissociáveis. Gopinath (2005) quer resgatar um imaginário regional *queer*, abrindo espaços que designa como sub e supranacional. Põe em diálogo a formação destes espaços imaginários porque marginais da ideia hegemónica de sexualidade e género. Este imaginário local *queer* reclama corpos não conformes, mas também desejos e afiliações. Uma das especificidades da diáspora *queer* prende-se com a manutenção dessas mesmas particularidades numa aspiração de que o Outro deixe de ser considerado outro, e por isso marginalizado, e por isso estranho: que a sua especificidade (plural) faça parte de um discurso local dentro de um mundo global.

Acrescenta ainda a necessidade de um olhar *queer* sobre o mundo.

Uma lente *queer* que possibilite:

[...] desafiar as ideologias nacionalistas, restaurando o potencial impuro, inautêntico e improdutivo da noção de diáspora. Uma estrutura *queer* diaspórica explora produtivamente a relação análoga entre nação e diáspora, por um lado, e entre heterossexualidade e *queer*, por outro: por outras palavras, *queer* é para a heterossexualidade como a diáspora é para a nação. Se dentro da lógica heteronormativa, *queer* é vista como uma cópia degradada e inadequada da heterossexualidade, também a diáspora dentro da lógica nacionalista se posiciona como o Outro *queer* da nação, a sua imitação inautêntica. Uma diáspora *queer* permite uma crítica simultânea da heterossexualidade e da forma da nação enquanto explode as oposições binárias entre nação e diáspora, heterossexualidade e homossexualidade, original e cópia. (GOPINATH, 2005, p. 11).

Pensar no local dentro do global é de uma extrema pertinência porque é um movimento contrário à lógica vigente de globalização:

[...] uma cartografia de uma diáspora *queer* conta uma história diferente de como o capitalismo global tem impacto no local, articulando outras formas de subjectividade, cultura, afecto, parentesco e comunidade que podem não ser visíveis ou audíveis dentro do mapeamento-padrão de nação, diáspora ou globalização. O que emerge nesta cartografia alternativa são sujeitos, comunidades e práticas que têm pouca semelhança com a identidade "gay" universalizada imaginada dentro de um imaginário gay eurocêntrico. (GOPINATH, 2005, p. 12).

Neste sentido, o conceito "gay" e lésbica dentro de um pensamento *queer* diaspórico, não só perdem o seu valor porque ambos os conceitos se inscrevem numa visão ocidental da sexualidade e da identidade de género, como também reduz "outras" pluralidades de género à categoria de Outro (sendo o Outro do Outro). Tal como Gopinath (2005, p. 11) afirma:

[...] uma identidade "gay" que reproduz uma narrativa colonial de desenvolvimento e progresso, e que julga todas as "outras" culturas, comunidades e práticas sexuais a um modelo de identidade sexual euro-americana. Sinnot acrescenta ainda que os gays e a sua beleza estão associados às qualidades desejáveis do cosmopolitismo transnacional e do capital cultural. (SINNOT, 2010, p. 23).

Ou seja, esta cultura gay e lésbica só poderá existir dentro de um contexto urbano, onde é aceitável e reconhecido como uma possibilidade. Por isso, Gopinath reclama a importância do contexto local como espaço de subversão e de criação de identidades sub e supranacional.

Tal como a referência a um "terceiro" género é uma falácia quando pensado num contexto mais global, porque isso implica ter como parâmetro de comparação unicamente o binarismo mulher/homem que em muitas sociedades não é, nem nunca foi, o estritamente aceitável. A construção de um "terceiro" género é claramente uma marca colonial imposta pelos Estados-nação aos países do "Terceiro Mundo" considerando-os "como anteriores, pré-modernos e necessitados de desenvolvimento político ocidental - construções que são veiculadas pela política contemporânea transnacional gay e lésbica" (GOPINATH, 2005, p. 12). O grande perigo da utilização do "terceiro" género como opção manifesta de uma maior inclusão política "não desafia a lógica inerente ao binarismo sexual e de género, ou seja, a utilização de categorias universais, a-históricas e estagnadas." (MORAL, 2016, p. 788).

E tal como o título *O perigo de uma história única* de Chimamanda N'gozi Adichie sugere, o silenciamento e não visibilidade de um pluralismo de género têm duas consequências muito claras: por um lado, a manutenção de corpos não conformes ao género como corpos estranhos, outros, aberrações, e por isso alvo de marginalização; e por outro, a anulação de um imaginário da diferença e da experimentação dessa mesma diferença ao impor uma forma identitária sexual que tem sido inventada como a forma única.

Wesling questiona como “o estudo da globalização queer pode gerar novas formas de normatividade entre as comunidades diaspóricas, bem como, alterar o trabalho com base no género num modo de produção e acumulação pós-fordiano” (WESLING, 2008, p. 32). A relação íntima entre heteronormatividade e produção de capital é sobejamente sabida. Agora, impõe-se questionar quais os modelos políticos dos Estados-nação que mais ferozmente se opõem ao acolhimento de um outro que não se rege pelos mesmos princípios de papel sexual e identidade de género. Os movimentos *queer* e diaspóricos são manifestações claras de resistência aos limites e fronteiras impostas tanto físicas como ontológicas nas categorias de nacionalidade e cultura.

OUTRAS IDENTIDADES SEXUAIS

Para reflectir sobre a dupla afectação entre o *queer* e os movimentos diaspóricos, ponho em análise a pluralidade sexual na Ásia do Sul. A escolha desta geografia prende-se com a clara oposição do local de onde sou oriunda (Portugal, Europa).

A variedade de géneros em todo o mundo é pouco conhecida, assumindo-se as expressões gay, lésbica e *queer* como disruptores “modernos” das fixidez e estabilidade de uma sexualidade heteronormativa. Esta noção de que é algo moderno e de que o seu aparecimento tem pouco mais de 40 anos é profundamente errónea. A pluralidade de géneros sempre existiu na história da humanidade e, embora vagamente documentada, ela é bem presente em todo o mundo.

Apresento uma listagem de identidades de género conhecidas, algumas já extintas: Sekhet (África); Aranu'ti, Biza'ah, Kipijuituq, Lhamana, Muxe e Quariwarmi (América do Sul e Norte); Sistergirl e brotherboy, Yimpininni, Fa'afafine, Māhū e Akava'ine (Austrália e Oceania); Burrnesha e Femminiello (Europa); Gallae, Enarees e os seis

gêneros no Judaísmo clássico (em diferentes regiões do mundo); Hijra³, Bissu⁴, Mukhannathun⁵, Asog⁶, Kathoey⁷, Mutarajjulāt⁸ e Meti⁹ (Ásia).

Esta quase ausência de figuras não binárias na Europa não causa estranhamento, uma vez que a religião cristã é, desde há vários séculos, predominante neste espaço geográfico e símbolo dos valores de “família”, da heterossexualidade, de corpos masculinos e femininos claramente individualizados e definidos, cuja iconografia, não se resume, mas assenta na figura de um homem – Jesus Cristo – na cruz: homem branco com os genitais tapados. Já na manifestação politeísta da religião Hindu, são vários

³ Hijra são pessoas intersexo e/ou transexuais, do subcontinente indiano. A comunidade hijra estava associada a seres mitológicos que cantavam e dançavam. No Paquistão, são denominadas de Khawaja Sira, o equivalente a transgénero na língua urdu. Hijras têm uma história registada desde a antiguidade (estão referidas no Kama Sutra). Muitas vivem em comunidades bem definidas e organizadas; trabalham como trabalhadoras do sexo para sobreviver, pois são pessoas em situação de pobreza, que foram rejeitadas ou fugiram das suas famílias. Algumas hijras são submetidas a um rito de iniciação denominado nirvaan, que envolve a remoção do pénis, escroto e testículos. Desde o final do Séc. XX, activistas e ONG lutam pelo reconhecimento oficial de hijra como “terceiro” género, tendo-se concretizado no Nepal, Paquistão, Índia e Bangladesh.

⁴ Durante os últimos seis séculos, o povo Bugis da Indonésia dividiu a sua sociedade em cinco géneros distintos, coexistindo harmoniosamente: oroané (homens cisgéneros), makkunrai (mulheres cisgéneros), calabai (análogo às mulheres transgéneros), calalai (análogo aos homens transgéneros), e bissu (pessoas intersexo). Bissu, calabai, e calalai não têm qualquer restrição na ocupação do espaço público. Na cultura Bugis pré-islâmica, bissu eram vistos como intermediários entre o povo e os deuses. Até aos anos 40, eram centrais nos rituais dos antigos palácios, incluindo coroações de reis e rainhas. Após a independência a 1949, os reinos Bugis foram incorporados na nova república e os seus papéis tornaram-se cada vez mais marginalizados. Em 2019, o número de bissu diminuiu drasticamente após crescente perseguição.

⁵ Nos escritos árabes clássicos, as pessoas Mukhannathun eram análogas às mulheres transgénero, ou a homens homossexuais. O reconhecimento destas pessoas durou desde a era pré-islâmica até ao início do islamismo.

⁶ Nas Filipinas, babaylan, balian, ou katalonan foram grupos étnicos pré-coloniais que aceitavam as asog como entidades espirituais por terem nascido masculinos com uma expressão feminina. A perseguição de não cristãos, não muçulmanos, a imposição do patriarcado e do género binário levou à eliminação destes papéis sociais.

⁷ Na Tailândia, kathoey refere-se a uma variedade de pessoas LGBT, mais especificamente homens femininos, que podem procurar a transição física, não se considerando homens ou mulheres.

⁸ Mutarajjulāt eram mulheres que agiam ou se vestiam como homens (Séc. IX-XI). Segundo os escritos, foram amaldiçoadas pelo Profeta Maomé e em contos populares literários indicam que elas eram guerreiras.

⁹ Meti é um termo utilizado no Nepal para se referir às pessoas que combinam tanto características femininas como masculinas. Meti fazem parte de um grupo maior de indivíduos *queer* no Nepal referidos como anya. Meti são um “terceiro” género oficialmente reconhecido no Nepal desde 2007.

os exemplos presentes na iconografia de entidades que contêm em si mesmas a expressão de um corpo não conforme:

Shiva "pode ser representada de muitas formas, [mas] o mais popular ... [é] um lingam, um falo de pedra erecto dentro de uma yoni ou vulva, símbolo da união de Shiva com Sakti, a sua [consorte e] energia dinâmica" e que Shiva é caracterizado (e outras divindades hindus, como Vishnu) como andrógino, hermafrodita, bissexual, ambíguo ou ambivalente no que diz respeito ao sexo, género ou ambos. (PELETZ, 2009, p. 24).

A narrativa construída e que domina o imaginário que se tem desenhado no Ocidente, de que as culturas do Oriente são bastante conservadoras e restritivas do ponto de vista de expressão identitária de género, não passa disso mesmo, de uma construção. Relativamente a este ponto, Peletz afirma: "mesmo nas sociedades mais patriarcais e igualitárias da Ásia Oriental, as sexualidades do século XIX eram mais fluidas do que são actualmente." (PELETZ, 2009, p. 86).

Pegando no artigo *Home, Homo, Hybrid: Translating gender*, de Geeta Paetel, ponho em questão a dominação da sociedade hegemónica no imaginário futuro e da narrativa do passado. Geeta Paetel, ao participar numa conferência como oradora em que o seu tema era sobre hijras e os seus corpos híbridos, foi interpelada por uma aluna também de ascendência indiana e migrante nos EUA. Ambas falaram sobre as suas relações com hijras e de todos as histórias e contos que dominavam o seu imaginário de crianças como seres ambíguos, estranhos, figuras marginais que, embora não fizessem parte das suas famílias, estavam muito presentes nos casamentos e cerimónias. E que, acima de tudo, o que as dominava era o medo de se tornarem uma e as consequências que isso implicava. Além deste recordar junto, Paetel apercebeu-se quão facilmente tinha eliminado da sua memória estas pessoas não conformes. Esta constatação levou-a a questionar sobre "a produção de identidades diaspóricas no eixo poder/conhecimento, sob o pretexto de uma reorganização, que não deixa marca na memória." (PAETEL, 1997, p. 135).

Paetel acrescenta sobre a sua experiência pessoal:

[...] as minhas narrativas de género começaram a estar em conformidade com as narrativas à mão [dos EUA], deixando a performatividade de género das hijras fora do alcance do olhar. (...) No processo de produção das minhas narrativas sobre o género e a sexualidade, esqueci-me dos discursos de diferença que tinham inflectido os processos de identificação da minha infância. (PAETEL, 1997, p. 135).

Tal como Moral, Paetel alerta para o equívoco lançado pela teoria *queer* para o surgimento de um “terceiro” género, sendo esse outro um ser antropologizado. Ou seja, “terceiro” é uma categoria que serve às Ciências Sociais do ocidente. Neste sentido, para descolonizar uma figura como hijra, Paetel refere que é necessário à teoria *queer* tornar-se uma forma híbrida: “não só através das tecnologias particulares de tornar-se outro, mas que interroguem essas mesmas tecnologias e a sua implicação na produção da figura homo generalizada e única” (PAETEL, 1997, p. 139).

Este testemunho do apagamento da memória da história pessoal da Paetel é um símbolo de como a história pode ser extinta consoante as manifestações políticas, sociais e religiosas vigentes. Este ignorar por parte da Academia é também sintomático da dificuldade em aceitar a diferença sexual como uma característica identitária da condição de ser pessoa: “a circulação de hijras como hermafroditas nos EUA é contestada por especialistas em estudos indianos que lutam com a hinduização de hijras, por vezes recusando-lhes um espaço nas discussões sobre o sânscrito e a transexualidade, por vezes incluindo-as” (PAETEL, 1997, p. 141).

CONCLUSÃO

Regresso ao dentro e fora do início do ensaio. À construção da identidade está subjacente à incorporação de comportamentos, formas de ver o mundo que são determinadas pelo contexto em que estamos. Na transição e mobilidade de contexto, outras subjectividades são apresentadas ou eliminadas. A redução da pluralidade de subjectividades a

subjectividades conformes acentua a discriminação, o distanciamento e limita a capacidade da narrativa de imaginação fluida e aberta à potência criadora de um devir outres constante.

O habitar (dentro) uma sociedade ocidental e olhar (fora) sob uma perspectiva da diáspora *queer* implica uma reverência à compreensão da subjectividade porque dependente da vivência, da experiência e grau de conhecimento e de análise do que está do outro lado. Compreender também que o dentro e o fora são relações causais e, por isso, de permeabilidade e de afectação.

“O hibridismo traz consigo ambiguidade e, com essa possibilidade, ameaça a ordem da realidade esquematizada” (PAETEL, 1997, p. 136) e, por isso, tão necessário pensar-se a diáspora *queer* e tão necessário para se destruir falsas narrativas hegemónicas que não mais servem os corpos fluidos em migrações fluidas.

É preciso contar a História de outra forma. É urgente reajustar o olhar, e o olhar colonialista não pode continuar a prevalecer no imaginário, nos corpos, na vivência e expressão da sexualidade, do género e na aspiração de um ser mais livre. É urgente, na actual conjuntura política com a ascensão da extrema-direita no Ocidente. É urgente não voltar ao silêncio o que a história colonial há muito quis calar.

REFERÊNCIAS

BASCH, Linda; SCHILLER, Nina Glick; BLANC-SZANTON, Cristina. Transnacionalism: a New Analytic Framework for Understanding Migration. ***Annals New York Academy of Sciences***, vol. 654: 1-24, 1992.

BRUBAKER, Rogers. The ‘diaspora’ diáspora. ***Ethnic and Racial Studies***. 28 (1): 1-19, 2005.

BUTLER, Judith. ***Gender Trouble***. London: Routledge, 1990.

GOPINATH, Gayatri. ***Impossible Desires: Queer Diaspora and South Asian Public Cultures***. Durham and London: Duke University Press, 2005.

MORAL, Enrique. Qu(e)trying Sex and Gender in Archaeology: a Critique of the “Third” and Other Sexual Categories. ***Journal of Archaeological Method and Theory***, 23 (3): 788-809, 2016.

PATEL, Geeta, Home, Homo, Hybrid: Translating gender" *College Literature*, 24 (1), **Queer Utilities**: Textual Studies, Theory, Pedagogy, Praxis, 1997.

PELETZ, Michael. **Gender Pluralism**: Southeast Asia Since Early Modern Times. New York and London: Routledge, 2009

SANTOS, Ana Cristina. "Estudos queer: Identidades, contextos e acção colectiva". **Revista Crítica de Ciências Sociais**, vol. 76: 3-15, 2006 consultado em linha: <https://journals.openedition.org/rccs/813>. Acessado a 18 nov. 202.

SINNOT, Megan. Borders, diaspora, and Regional Conections Trends in Asian "Queer" Studies. **The Journal of Asian Studies**, February, 69 (1): 17-31, 2010.

WESLING, Meg. Why queer diaspora? **Feminist Review**, vol. 90: 30-47, 2008.

Informação sobre a pluralidade de géneros da Ásia do Sul, retirado de: https://nonbinary.wiki/wiki/Gender-variant_identities_worldwide

Mapa sobre a pluralidade de géneros em todo o mundo. "A map of gender-diverse cultures", pode ser consultado em: https://www.pbs.org/independentlens/content/two-spirits_map-html/

SOBRE AS PESSOAS AUTORAS

Carolina Klautau

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de São Paulo (ECA-USP). Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação na Contemporaneidade da Faculdade Cásper Líbero. Graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal do Pará. Docente do curso de Jornalismo na Universidade Anhembi-Morumbi. E-mail: carolklautau@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1888-6092>

lucas lins

graduande em Oceanologia pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG); e-mail: carneebatatas@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-8599-538X.

Marina Grilli

Mestra em Letras e Doutoranda em Educação pela USP, atualmente bolsista do CNPq. E-mail: marina@educacaolinguistica.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6324-7030>.

Natália Carlos Lima

Bacharelado em Letras pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP. E-mail: nataliacalima1@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0349-5761>.

Nathália Bonilha Borzilo

Mestranda do Programa de Mudança Social e Participação Política, da Escola de Artes Ciências e Humanidades (EACH/USP). E-mail: nbborzilo@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6720-8963>.

Nina Clarice

Mestranda do departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. E-mail: ninaclarice@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2930-9020>.

Rita Westwood [Rita Sousa Mendes]

Estudante de 1º ano do mestrado Gender Studies RMA, na Universiteit Utrecht, ritaesousa@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9607-6592>.

SOBRE AS PESSOAS ORGANIZADORAS

Carolina Klautau

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade de São Paulo (ECA-USP). Integrante do grupo de pesquisa "Epistemologia do Diálogo Social". Bolsista do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL) do Memorial da América Latina (2021). Mestra em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação na Contemporaneidade da Faculdade Cásper Líbero. Especialista em Comunicação Organizacional e Relações Públicas pela mesma Faculdade. Graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal do Pará. Docente do curso de Jornalismo na Universidade Anhembi-Morumbi. E-mail: carolina.klautau@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1888-6092>

Cyndel Nunes Augusto

Mestra na área Educação e Ciências Sociais: Desigualdades e Diferenças pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FE-USP). Graduada em Pedagogia na Faculdade de Educação da USP. Participou de um grupo de extensão intitulado *Educa*, com reflexões e atuação prática na esfera educacional quilombola de 2013 à 2017, e atua como pedagoga desde 2013. Desenvolveu iniciação científica na área de gênero e sexualidade nas políticas públicas de educação, por dois anos, com bolsa CNPq e FEUSP. Membro do Grupo de Pesquisa em Educação Física escolar da FEUSP (GPEF-FEUSP). Membro do Clube Literatura e Diversidade, projeto de pesquisa e extensão da FEUSP. E-mail: cyndel.augusto@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4824-6718>.

Fernanda Salgueiro

Doutoranda em Filosofia (FFLCH-USP) e monitora do Programa de Leitura e Escrita Acadêmica - PLEA (FFLCH-USP). Graduada em Direito (PUC-SP), graduada e licenciada em Filosofia (FFLCH-USP e FE-USP), mestra em História Social (FFLCH-USP). Integrante dos grupos de estudos *Res Publica* (USP e Unifesp) e *Matrizes do Republicanismo* (USP), bem como do Grupo de Pesquisa em Estudos Curriculares e Ensino - GPECE (IFSP-CNPq). Docente de Filosofia e Sociologia no Ensino Médio há dez anos. E-mail: fernanda.salgueiro@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1652-4354>.

João Bernardo Caldeira

Doutorando em Artes Cênicas pela Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP), é diretor, autor, produtor e professor teatral, além de jornalista cultural. Mestre em Artes da Cena, graduado em Comunicação e Direção Teatral, pela Escola de Comunicação da UFRJ (ECO-UFRJ). Especialização em Gestão e Políticas Culturais pelo Itaú Cultural/Universidade de Girona. Como integrante do Coletivo Cosmogônico, assinou direção e dramaturgia de peças como "Avenida Central" e "Eu Quem Eu Somos". Como jornalista cultural, é colaborador do jornal Valor Econômico, desde 2008. E-mail: joaobernardo@usp.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6737-3096>

Júlio César Suzuki

Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso (1992), em Letras pela Universidade Federal do Paraná (2004) e em Química pelo Instituto Federal de São Paulo (2021), com mestrado (1997), doutorado (2002) em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo e Livre-Docência em Fundamentos Econômicos, Sociais e Políticos da Geografia. Atualmente, é Professor Associado do Departamento de Geografia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e do Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (PROLAM/USP). Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana, atuando principalmente nos seguintes temas: Agricultura, Urbanização, Geografia e Literatura e Teoria e Método. E-mail: jcsuzuki@usp.br. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7499-3242>.

Matheus Campanello

Graduando em Filosofia pela FFLCH-USP. Membro do Grupo de Estudos sobre Política e Subjetividades, do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, que tem como objetivo realizar a leitura e discussão de textos de filosofia que possibilitam conectar os *vazios, as falhas, as ambiguidades e as subjetividades* para suspendê-las na evidência. Cativado pela Filosofia Política, Matheus também é pesquisador da ação política e atravessado pela vontade-da-possibilidade-de-compreensão da liberdade. Desenvolve iniciação científica na área da filosofia política, a partir do conceito de ação na obra de Hannah Arendt. E-mail: matheuscampanello@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7078-7652>.

Newton Branda

Doutorando em Filosofia pela FFLCH-USP, mestre em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP (2010), possui especialização em Educação pela PUC-SP (2018), cinco pós-graduações em Filosofia pela FFLCH-USP (2019/2020), pós-graduação em Redes Sociais pela ECA-USP (2019) e é bacharel em Comunicação Social / Jornalismo pela PUC-SP (1988). Membro do Grupo de Pesquisa NÓS, do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP,

que realiza leitura periódica de textos fundamentais sobre os feminismos, além de organizar eventos com essa temática. Membro do Grupo de Pesquisa Espinosanos, do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, que realiza leitura periódica de textos fundamentais sobre filosofia moderna e contemporânea. De 2009 a 2016, foi Gerente de Comunicação na área de Cultura Organizacional e na área de Comunicação Institucional da Natura. Em 2005, na DBM do Brasil, atuou como Ombudsman, Consultor e Diretor da área de Inteligência de Mercado. Foi editor das revistas *Vogue*, *A/Z*, *Gula*, *Vacances*, *Visão*, *Casa Vogue*, *Casa & Jardim* e *Forbes*. É professor de Produção Textual no cursinho popular Projeto Raiz desde 2016. E-mail: branda@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1804-5496>.

Renata Biagioni Wroblewski

Cursando doutorado (atual) em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Membro do Grupo de Pesquisa NÓS, do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. Possui graduação em Educação Artística pela Fundação Armando Álvares Penteado (2008) e em Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2009). Professora, com formação em Pedagogia pela Uninove (2020), é especialista em Linguagens da Arte (2009). É mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais, linha de pesquisa história, crítica e teoria de Arte, da Universidade de São Paulo (2013), onde atua como produtora audiovisual, além de curadoria e tradução. E-mail: renbiawro@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5698-0915>

Tessa Moura Lacerda

Tessa Moura Lacerda é professora de Filosofia na Universidade de São Paulo- USP, especialista em Filosofia Moderna, mas estudiosa também de outros temas, como a relação entre história, memória e testemunho (relacionada particularmente com a ditadura civil-militar brasileira de 1964-85); e as questões de gênero pensadas de um ponto de vista filosófico (feminismos, Transfeminismo, teoria queer). É autora de *A política da metafísica. Teoria e prática em Leibniz* (Humanitas, 2004), *As paixões* (Martins Fontes, 2013), além de inúmeros artigos principalmente sobre Filosofia Moderna e sobre os feminismos e sua relação com a proposta de reescritura do cânone filosófico. Editora da revista *Cadernos espinosanos. Estudos sobre o Pensamento do Século XVII*, da USP. Coordenadora do grupo NÓS - Grupo de estudos sobre feminismos da USP. É membro da Comissão de Defesa de Direitos Humanos da FFLCH-USP (comissão que atualmente preside). E-mail: tessalacerda@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4465-9371>.

Carolina Moura Klautau de Araújo Figueiredo

Mulheres em movimento: uma contribuição das teorias feministas decoloniais para refletir sobre a situação das mulheres em refúgio

Lucas Iins

y now frágil: exercícios de f(r)icções oceânicas

Marina Grilli

A linguagem neutra de gênero como recurso de resistência à colonialidade linguística

Natália Carlos Lima

A mulher só: análise das amigas femininas e da perda de si em *The bell jar* de Sylvia Plath

Nathália Bonilha Borzilo

Em busca da pessoa útil que há em mim: patriarcado, trabalho doméstico e exploração do corpo feminino

Nina C. Montoto

Sereias, bruxas e coyotas / sirenas, brujas y coyotas

Rita Westwood

Díaspóra *queer*: a fuga da heteronormatividade

