



## Para “abrir” gênero: raça, corporeidade e sexualidade como tensões teóricas e políticas produtivas para o feminismo

To "open" gender: race, corporeality and sexuality as theoretical tensions and productive policies for feminism

*Ana Carolina Ramos dos Santos<sup>(\*)</sup>*

### RESUMO

Feminismo tem sido foco de muito debate e controvérsias em um momento histórico em que as mulheres parecem construir um mundo público no qual suas vozes ecoam e transformam. Como forma de contribuir para a ampliação do debate, este trabalho objetiva apresentar o processo de “abertura” do chamado feminismo da segunda onda e dos estudos de gênero para as reivindicações das mulheres negras, lésbicas, transgêneros e outras identidades que extrapolam a dicotomia feminino e masculino centrada em uma determinada concepção de corpo. Nesse sentido, este artigo apresenta os traços gerais das questões e debates propostos pelo feminismo negro e pela teoria *Queer* e o cyberfeminismo (inspirado no Manifesto *Cyborg* de Donna Haraway) e explora as reflexões e controvérsias resultantes desse processo de abertura.

**PALAVRAS-CHAVE:** Feminismo. Feminismo Negro. Teoria *Queer*. Manifesto *Cyborg*.

### ABSTRACT

Feminism has been the focus of much debate and controversy at a historic moment when women seem to build a public world in which their voices echo and transform. As a way to contribute to the broader debate, this paper aims to present the process of "opening up" the so-called second wave feminism and gender studies to the demands of black, lesbian, transgender and other identities that extrapolate the female dichotomy and male centered on a particular body concept. In this sense, this article presents the general features of the issues and debates proposed by black feminism and Queer theory and cyberfeminism (inspired by Donna Haraway's *Cyborg Manifesto*) and explores the reflections and controversies resulting from this process of openness.

---

<sup>(\*)</sup> Doutora em Sociologia pela UNICAMP (2013); Mestre em Sociologia pela UNICAMP (2008) e bacharel e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (2003). Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Teoria Sociológica, Sociologia Ambiental, Pensamento Social Brasileiro e Sociologia Rural. Atualmente é Professora IFSP – São Paulo Pirituba.

**KEYWORDS:** Feminism. Black feminism. Queer Theory. Cyborg Manifesto.

O feminismo tem recebido imensa atenção no debate público nos últimos cinco anos devido ao que a opinião pública (jornais, programas de tv, redes sociais) tem chamado de “Primavera Feminista”<sup>1</sup> em alusão à massiva e ampla participação da perspectiva e atuação feminista no debate político. Como um primeiro (e necessário) movimento para compreensão da novidade, a História pode ser uma importante referência. Este artigo nasce a partir de uma questão recente (a “Primavera Feminista”) e tem como objetivo desenhar um panorama de um debate riquíssimo e pleno de controvérsias no interior do feminismo.

De forma específica, o objetivo deste breve artigo é abordar a “abertura” da categoria mulher como identidade referenciada pelo movimento e teoria feminista, principalmente aquele construído e pensado a partir da chamada 2ª onda do feminismo, o chamado “feminismo da diferença”. “Abertura”, neste artigo, faz referência às reflexões apresentadas no importante trabalho intitulado “Para Abrir as Ciências Sociais”, publicado em 1996 pela Comissão Gulbenkian. Inspirado por essa obra, este artigo aborda o feminismo a partir de suas potencialidades críticas e o encara como uma “pluralidade de mundividências” (COMISSÃO GULBENKIAN, 1996) pronta a ser desvelada e mobilizada como forma de ampliação de nossa capacidade de compreensão da realidade social ao incluir aquele Outro (neste caso, mulheres negras, lésbicas, transgêneros e toda a possibilidade possível das formas de ser a partir da referência da identidade) não apenas como objeto de estudo mas como *sujeito da ciência*.

Para desenhar uma visão ampla dessa “abertura”, são mobilizadas, neste trabalho, três contribuições: o feminismo negro (explorado a partir das contribuições de bell hooks, pouco conhecida e estudada no Brasil, mas cuja obra teve impacto tremendo nas ciências humanas e artes), a teoria *Queer* (cujo grande nome de referência é a obra de Judith Butler) e o Manifesto *Cyborg* de autoria de Donna Haraway, referência do chamado cyberfeminismo, pouco conhecido e debatido no Brasil. É importante ressaltar que este trabalho não tem como mote esgotar o debate acerca das contribuições citadas. Longe disso, gostaríamos de prover uma “paisagem teórica” a partir do qual aprofundamentos sobre cada uma dessas contribuições (assim como seus diálogos, possibilidades e limites) possam ser realizados.

---

<sup>1</sup> Em novembro de 2015, centenas de milhares de mulheres tomaram as ruas do país pela igualdade de gênero em luta contra a violência e a opressão; a este movimento se deu o nome de “Primavera das Mulheres”. Em outubro de 2017, Antônia Pellegrino e Isabel Nascimento da Silva lançaram o documentário “Primavera das Mulheres” que trata desse movimento importante da sociedade civil.

Neste trabalho, propomos que as feministas negras “abriram o feminismo” a partir da perspectiva da identidade racial: bell hooks, como demonstraremos, aponta a inadequação e injustiça social e racial que a “categoria-ônibus”<sup>2</sup> mulher, bandeira do feminismo da segunda onda, impinge às mulheres negras; o feminismo branco da classe média não fala pelas mulheres negras e pobres, argumentam as mulheres negras. Como ideologia libertária, o feminismo precisa atentar para as tensões em seu interior e se “abrir” para identidades periféricas e silenciadas historicamente.

De outro lado, lésbicas, transgêneros, bissexuais, *crossdressers*, intergêneros apontam para outra fissura da categoria-ônibus MULHER do feminismo. Desde fins da década de 1980, o feminismo e a ciência têm pensado a identidade feminina a partir da ruptura com uma noção unívoca de CORPO: se o corpo é cultura, construção histórica-social (contingência, portanto), as identidades feminina e masculina se deslocam da corporeidade como referência obrigatória, dito de outro modo, as características sexuais primárias e secundárias não são referência única das identidades feminina e masculina. As teorias *Queer* e *Cyborg* operam no sentido de questionamento da identidade substantiva do feminismo, a MULHER. As teorias *Queer* e *Cyborg* ampliam a “abertura do feminismo” ao construir possibilidades identitárias a partir da ideia de fluxo, ruptura e desvio. A Teoria *Queer* pensa as rupturas a partir do tema da SEXUALIDADE. O Manifesto *Cyborg*, por seu turno, pensa as rupturas a partir do reconhecimento das relações renovadas entre cultura e natureza dada às inovações da tecnologia e ciência. Abordaremos cada uma dessas contribuições nas seções seguintes.

### **Raça para “abrir” gênero**

O feminismo da chamada segunda onda<sup>3</sup> teve a diferença como grande bandeira: a diferença, assinalada pelos sexos, não poderia ser traduzida em desigualdade de direitos (tanto no acesso como no exercício). “Nós mulheres

---

<sup>2</sup> O conceito “categoria-ônibus” me foi apresentado em um artigo de Henyo Trindade Barreto Filho (2006) que trata da categoria “populações tradicionais”. O autor referencia tal conceito a um artigo de Neide Esterci intitulado “Pescadores e Ribeirinhos: questões acerca da organização e da representação” tornado público em 2001.

<sup>3</sup> A literatura identifica três grandes *ondas* do feminismo: a primeira fase chamada de *humanista* cuja bandeira de luta é a igualdade dada, prioritariamente (mas não exclusivamente: considerar o direito ao trabalho como uma reivindicação importante desta primeira geração de feministas), pelo direito ao voto nos séculos XVIII ao XIX. Podemos arriscar que “ter direito a ter direitos” é uma síntese apropriada para o reconhecimento da mulher enquanto sujeito de direitos; a segunda onda chamada *diferencialista*, que tem como contribuição pioneira as reflexões de Simone de Beauvoir em “O Segundo Sexo” desenhadas em meados do século XX, tem como bandeira a reivindicação da diferença como fulcro do reconhecimento de direitos, dito de outro modo, a diferença não poderia implicar acesso desigual a direitos. Uma síntese apropriada para tal onda é o dístico “ter direito a ser diferente”. A terceira onda chamada de *desconstrucionista* ou pós-moderna eleva a diferença à enésima potência: se pudermos usar a famosa formulação de Beauvoir para compreender tal contribuição, “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher”, podemos sugerir que, para além de pensar em como se tornar mulher, em nossa sociedade, algumas propostas de fins do século XX pensam exclusivamente o “torna-se” a partir da multiplicidade de identidades sexuais e de gênero.

somos diferentes dos homens e não há nenhum problema nisso”: esta era a ideia chave do feminismo em sua segunda onda que o distinguiu profundamente da primeira geração de feministas. É para esse feminismo que tem a diferença como força-motriz que as feministas negras apresentam sua experiência: “o feminismo não fala de nós ou por nós, mulheres negras” sintetiza as reivindicações das feministas negras que tensionam o feminismo “por dentro”.

Um conceito concretiza, de forma inequívoca, tal debate: *interseccionalidade*. A discussão sobre interseccionalidade tem ocupado um espaço importante nos estudos de gênero e no debate político mais amplo na medida em que o reconhecimento de que formas sexuais de injustiça são, por um lado, análogas e, por outro lado, empiricamente entrelaçadas com outras formas de injustiça — como as relacionadas à “raça”, à etnia e à religião — ganha atenção da ciência e da política: o reconhecimento de que gênero não é capaz de explicar, por si só, a condição de opressão e submissão a que as mulheres e meninas negras estão historicamente submetidas tem sido amplamente tratado. A experiência histórica da mulher negra precisa ser enfrentada de forma multifacetada de modo iluminar as opressões que reforçam a reprodução de desigualdades: esta é a grande contribuição do feminismo negro ao debate feminista.

Separados na prática e nas ideias, gênero e raça, no entanto, têm uma referência histórica comum: o movimento pelos direitos civis dos negros e o feminismo tomam forma na mesma ambiência política e cultural da contracultura em meados da década de 1960, nos EUA e Europa Ocidental. Interessante notar que o termo inglês “*sexism*” foi criado por analogia com o termo racismo na segunda metade dos anos 1960 como denota uma das primeiras ocorrências textuais do termo em um manifesto de 1969:

Os paralelos entre sexismo e racismo são nítidos e claros. Cada um deles incorpora falsas suposições sob a forma de mito. E, assim como o racista é aquele que proclama, justifica ou pressupõe a supremacia de uma raça sobre outra, da mesma forma, o sexista é aquele que proclama, justifica ou pressupõe a supremacia de um sexo (adivinha qual) sobre o outro (KERNER, 2012: p. 46).<sup>4</sup>

Apesar de podermos estabelecer semelhanças ou paralelos desse tipo entre racismo e sexismo, ainda falta muito para obtermos um quadro completo das relações entre ambos os fenômenos. Partindo da observação de que as figuras de referência do racismo eram quase sempre homens e que as figuras de referência do sexismo eram quase sempre mulheres brancas de classe média, as feministas negras foram convincentes ao mostrar que a força

---

<sup>4</sup> Trecho do Manifesto do Southern Student Organizing Committee, um grupo de ativismo político de Nashville, Tennessee, intitulado “Freedom for Movement Girls — Now”.

explicativa da criação de analogias é fraca em relação àquelas pessoas que sofrem com formas de racismo e sexismo *ao mesmo tempo*. Assim, racismo e sexismo não deveriam ser tratados como problemas análogos — o *foco da relação deveria estar antes em seus múltiplos entrelaçamentos e combinações*.

Embora o termo “interseccionalidade” tenha sido cunhado apenas em fins da década de 1980, a preocupação em entrelaçar distintas formas de diferenciações sociais (e de desigualdades) é bem anterior. No “feminismo da primeira onda”, em meados do século XIX, as inter-relações entre raça, gênero e classe datam das campanhas antiescravidão. Sojourner Truth, mulher escravizada, proferiu, em 1851, as seguintes palavras na Convenção dos Direitos das Mulheres realizada no estado americano de Ohio:

Aquele homem lá diz que uma mulher precisa ser ajudada a entrar em carruagens, e levantada sobre as valas, e ficar nos melhores lugares onde quer que vá. Ninguém me ajuda em lugar nenhum! *E eu não sou uma mulher?* Olhem para mim! Olhem para o meu braço. Eu arei, eu plantei e eu recolhi tudo para os celeiros. E nenhum homem pode me auxiliar. E eu não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem (...) e suportar o chicote tão bem quanto! E eu não sou uma mulher? Eu dei à luz a crianças e vi a maior parte delas ser vendida como escravas. E quando eu chorei com o sofrimento de uma mãe, ninguém além de Jesus me ouviu. *E eu não sou uma mulher?* [grifos meus] (apud HENNING, 2015: p. 104).

As palavras de Truth, proferidas em meados do século XIX, são testemunhos e reflexões da experiência da mulher negra que, indubitavelmente, se diferenciavam da experiência das sufragistas que compunham a maior audiência da referida convenção: enquanto as sufragistas lutavam pela ampliação da cidadania, as mulheres negras lutavam pelo reconhecimento de si como pessoas.

Houve descontinuidades no pensamento das mulheres afro-americanas que, às vezes, tiveram suas vozes ouvidas e em outros momentos foram silenciadas. Nos anos 1960 e 1970, assinalaram a conformação inequívoca do feminismo negro. Naquele período, as mulheres negras criticavam os movimentos feminista e dos direitos civis dos anos 1960 e 1970 por não trabalharem com as temáticas de raça e gênero respectivamente; tal tensão era tão profunda que, às mulheres negras, era colocado um dilema: a militância nas fileiras do movimento negro OU no movimento feminista tal como se fosse impossível pensar raça e gênero em sua articulação como forma de compreensão das opressões. Frustradas com o feminismo e com o movimento pelos direitos civis dos negros, as mulheres negras rompem o silêncio e começam a se organizar e a falar por si próprias – não sem muita resistência de ambas as inserções políticas (HENNING, 2015).

Na primeira metade da década de 1980, refletindo tais debates de ativistas e acadêmicas, Angela Davis (1981) e bell hooks (1981) publicam, respectivamente, *Women, Race and Class*, e *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*<sup>5</sup>, ambas apresentando suas contribuições e críticas acerca da problemática da estabilidade homogeneizante da categoria “mulher” e a necessidade de se atentar igualmente às formas combinadas de diferenciações das desigualdades como “raça” e classe social, entrecortando as experiências de mulheres.

Nascida Gloria Jean Watkins em 1952, mas conhecida por seu pseudônimo, *bell hooks* (grafado em letras minúsculas por referência à ancestralidade de sua vó), fez sua carreira acadêmica na literatura e teve protagonismo no movimento de “vocalização das experiências” do feminismo negro em meados da década de 1980. De forma sintética e, por vezes, injusta diante da riqueza e força das palavras e ideias da autora, podemos indicar duas principais contribuições de sua obra que caracterizam o feminismo negro de forma mais ampla: uma *crítica profunda a categoria-ônibus MULHER do feminismo* da segunda geração e a explicitação da *especificidade da experiência da mulher negra, o “lugar de fala”*.

hooks demonstra, de forma dolorosa e impactante, que o feminismo da segunda onda (o feminismo da diferença, portanto) não estava atento às diferenças em suas fileiras: o feminismo da década de 1960 e 1970 foi pensado a partir da experiência da mulher branca e de classe média. O embate com a obra de Betty Friedan, a referência incontestada do feminismo da segunda onda, demonstra as limitações daquele esforço:

Nos Estados Unidos, o feminismo não surgiu das mulheres que são mais vitimizadas pela opressão machista, das mulheres agredidas todos os dias, mental, física e espiritualmente – as que são impotentes para mudar sua condição na vida. Estas são a maioria silenciosa. Uma marca de sua condição de vítimas é que o fato de aceitarem sua sina na vida sem questionamento visível, sem protesto organizado, sem fúria ou raiva coletivas. ‘*The feminine mystique*’, de Betty Friedan, publicado em 1963, ainda é saudado como o livro que abriu caminho para o movimento feminista contemporâneo – *a obra foi escrita como se essas mulheres não existissem* [grifo meu] (hooks, 2015: p. 193).

São as questões que afligem as mulheres brancas em seu papel de “rainha do lar” que assumem a precedência do debate feminista: a experiência da mulher negra não foi iluminada e não referenciou a luta feminista nas décadas de 1960 e 1970:

---

<sup>5</sup> O título do livro de bell hooks faz referência ao impactante discurso de Sojourner Truth apresentado parágrafos acima.

Problemas e dilemas específicos de donas de casa brancas da classe privilegiada eram preocupações reais, merecedores de atenção e transformação, mas não eram preocupações políticas urgentes da maioria das mulheres, mais preocupadas com a sobrevivência econômica, a discriminação étnica e racial etc. Quando Friedan escreveu *A mística feminina*, mais de um terço de todas as mulheres estava na força de trabalho. Embora muitas desejassem ser donas de casa, apenas as que tinham tempo livre e dinheiro realmente podiam moldar suas identidades segundo o modelo da mística feminina (hooks, 2015: p. 194).

A experiência histórica da mulher negra só poderia ser vocalizada e tornada pública (e tornar-se, portanto, uma questão social) por elas mesmas: a especificidade da experiência de exclusão reforçada pela intersecção e articulação das dimensões de gênero, raça e classe demandava um sujeito específico para torná-la viva, candente e dolorosa, as mulheres negras. O sofrimento e a opressão vivenciados assumem um sentido renovado: elas moldam um sujeito que fala, um sujeito desejante de direitos, liberdade e dignidade cuja experiência social, histórica e cultural provê um olhar peculiar:

Como grupo, as mulheres negras estão em uma posição incomum nesta sociedade, pois não só estamos coletivamente na parte inferior da escada do trabalho, *mas nossa condição social geral é inferior à de qualquer outro grupo*. Ocupando essa posição, suportamos o fardo da opressão machista, racista e classista. Ao mesmo tempo, somos o grupo que não foi socializado para assumir o papel de explorador/opressor, no sentido de que *não nos permitem ter qualquer 'outro' não institucionalizado que possamos explorar ou oprimir* [grifos meus]. (hooks, 2015/1984).

É a experiência periférica que provê um ponto de vista privilegiado acerca das contradições sociais<sup>6</sup>: a medida que as mulheres negras se movimentam, movem toda a estrutura social marcada pelas opressões de raça, classe e gênero:

Nós, mulheres negras sem qualquer 'outro' institucionalizado que possamos discriminar, explorar ou oprimir, muitas vezes temos uma experiência de vida que desafia diretamente a

---

<sup>6</sup> Neste mesmo sentido, os estudos pós-coloniais chamam a atenção para a profusão de vozes localizadas na periferia do mundo ocidental que poderiam prover um olhar renovado acerca da História; podemos dizer que o termo "pós-colonial" passou a ser utilizado entre os teóricos anglo-saxões (as obras de Edward Said e Stuart Hall como destaques) e multiplicaram-se entre os intelectuais que tratavam da diáspora do colonialismo francês, holandês, português e espanhol. O que tão distintas e distantes formulações têm em comum é a percepção de que a posição periférica dos teóricos dos países não-centrais tem como resultado um ponto de vista crítico diante do pensamento e das categorias centrais do pensamento ocidental e, no limite, um questionamento dos fundamentos do pensamento ocidental bem como do lugar de onde o discurso ocidental é forjado.

estrutura social sexista, classista e racista vigente, e a ideologia concomitante a ela. Essa experiência pode moldar nossa consciência de tal maneira que nossa visão de mundo seja diferente da de quem tem um grau de privilégio (...). *É essencial para a continuação da luta feminista que as mulheres negras reconheçam o ponto de vista especial que nossa marginalidade nos dá e façam uso dessa perspectiva para criticar a hegemonia racista, classista e sexista dominante e vislumbrar e criar uma contra-hegemonia* [grifos meus] (hooks, 2015/1984).

A advogada norte-americana Kimberlé Crenshaw (2002) dá uma forma concreta a essa experiência por meio do conceito de *interseccionalidade*. Em meados da década de 1980, tal conceito, introduzido no debate sobre a teoria da diferença, objetiva explicar que, nas experiências de discriminação por qual passavam mulheres negras nos Estados Unidos, os fatores de discriminação sexista e de discriminação racista nem sempre eram distinguíveis. Crenshaw defendeu uma reforma do direito antidiscriminação norte-americano com base na percepção de que as opressões de gênero, classe e raça se entrecruzam e se reforçam na produção de desigualdades profundas que condenam grupos sociais a exclusão. Segundo seu diagnóstico, o direito antidiscriminação, em seu recorte unidimensional (classe OU raça OU gênero) lhe permitia apenas reagir a casos baseados em questões de gênero — em que a mulher branca era o padrão — ou a fatos racistas — e os homens eram a norma. Ao focalizar casos judiciais em que discriminações contra mulheres negras no mercado de trabalho não puderam ter acolhimento em razão dessa lógica, ela demonstra que as mulheres negras estavam ameaçadas de cair nas lacunas do direito antidiscriminação.

Um dos exemplos selecionados por Crenshaw é o caso *DeGaffenreid vs. General Motors (GM)* de 1976, que trata de demissões por razões operacionais. Antes de 1964, ano em que o *Civil Rights Act* entrou em vigor, a General Motors nunca tinha contratado mulheres negras. Todas aquelas contratadas a partir de 1964 perderam seus empregos em 1970 após uma onda de demissões levada a cabo segundo o princípio da senioridade: a despeito do uso de um critério supostamente neutro no que toca à questão racial e de gênero, as mulheres negras compunham a maioria dos demitidos. Em sua sentença, o tribunal decidiu que este não poderia ser declarado como caso de discriminação de gênero, uma vez que a GM já contratava mulheres (brancas) antes de 1964. A denúncia de discriminação racial, por seu turno, foi rejeitada com a sugestão de somá-la a outras queixas de racismo contra a GM. Não foi permitido às denunciantes entrar com uma ação antidiscriminação como *mulheres negras*, pois as dimensões de raça e gênero eram tomadas como homogêneas em si, dito de outro modo, o tribunal e a opinião pública norte-americana não perceberam que, no interior das categorias-ônibus “negros” e “mulheres”, persistia um amplo grupo social que



sentia, de forma única, a justaposição e reforço dessas dimensões na reprodução da desigualdade (HENNING, 2015).

Em um trabalho que trata de direitos humanos, Kimberlé Crenshaw (2002) apresenta os conceitos de superinclusão e subinclusão para compreensão da interseccionalidade. O conceito de superinclusão pretende dar conta da circunstância em que um problema ou condição imposta de forma específica ou desproporcional a um subgrupo de mulheres é simplesmente definido como um problema *de mulheres*. A superinclusão ocorre na medida em que os aspectos que o tornam um problema interseccional são absorvidos pela estrutura de gênero, sem qualquer tentativa de reconhecer o papel que o racismo ou alguma outra forma de discriminação possa ter exercido em tal circunstância. O discurso sobre o tráfico de mulheres é um exemplo emblemático. Quando se presta atenção em quais mulheres são traficadas, é óbvia a ligação com a sua marginalização racial e social. Contudo, o problema do tráfico é frequentemente absorvido pela perspectiva de gênero sem que se discuta raça e outras formas de subordinação que também estão em jogo. É preciso reconhecer que, muitas vezes, a raça ou formas correlatas de subordinação contribui para aumentar a probabilidade de que certas mulheres, ao invés de outras, estejam sujeitas a tais abusos.

O conceito de *subinclusão* faz referência a situações tais como quando um subconjunto de mulheres subordinadas enfrenta um problema, em parte por serem mulheres, mas isso não é percebido como um problema de gênero, porque não faz parte da experiência das mulheres dos grupos dominantes. Uma outra situação mais comum de subinclusão ocorre quando existem distinções de gênero entre homens e mulheres do mesmo grupo étnico ou racial. Com frequência, parece que, se uma condição ou problema é específico das mulheres do grupo étnico ou racial e, por sua natureza, é improvável que venha a atingir os homens, sua identificação como problema de subordinação racial ou étnica fica comprometida. Nesse caso, a dimensão de gênero de um problema o torna invisível enquanto uma questão de raça ou etnia. A esterilização de mulheres marginalizadas em todo o mundo é um exemplo. Nos Estados Unidos, por exemplo, porto-riquenhas e afro-americanas foram esterilizadas sem consentimento ao longo do século XX. Embora as mulheres porto-riquenhas e afro-americanas fossem, de forma desproporcional, as vítimas mais prováveis dessa negação dos direitos reprodutivos por causa da sua raça e classe, o ataque a esse direito humano fundamental raramente tem sido reconhecido como um dos exemplos mais flagrantes de discriminação racial: em geral, demonstra a autora, a esterilização forçada de mulheres em todo o mundo não tem sido tratada como uma questão racial.

É importante notar que “interseccionalidade” é um tema recente na literatura e tem recebido pouca atenção do *mainstream* das Ciências Sociais (embora seja foco de intenso debate na esfera pública). Pode-se sugerir duas abordagens principais do conceito: a primeira, aquela abordada neste artigo

e que se coloca como uma abordagem pioneira, a abordagem sistêmica/estrutural que tem a ambiência intelectual norte-americana como espaço privilegiado de debate. Kimberlé Crewshaw e Patricia Hill, expoentes dessa abordagem, chamam atenção para os impactos da estrutura social sobre a formação das identidades; nesse sentido, gênero, raça e classe são tomados como sistemas de dominação, opressão e marginalização que *determinam* ou *estruturam* a formação de identidades. Sob essa acepção, diferença implica necessariamente desigualdade e há pouco espaço para resistências individuais ou coletivas. As principais críticas que essa abordagem recebe são o demasiado destaque dado ao impacto do sistema ou da estrutura sobre a formação de identidades, a concepção de poder como uma propriedade de alguns em detrimento de outros e não como uma relação, tal como na acepção foucaultiana cara aos debates identitários e, finalmente, o sentido negativo dado à agência na medida em que os sujeitos aparecem constituídos por sistemas de dominação, subordinação, marginalização e carentes de agência (HENNING, 2015).

Uma segunda abordagem, que se constrói como uma postura crítica às propostas pioneiras encampadas por Crewshaw, recebeu a alcunha de construcionista e tem o contexto inglês como ambiência intelectual. A inglesa Avtar Brah é destaque na apropriação e desenvolvimento dessa abordagem que privilegia uma concepção de poder dinâmico e relacional, focalizando o indivíduo e sua capacidade de resistência. Sob essa perspectiva, diferença não implica necessariamente desigualdade, ou seja, a diferença nem sempre é um marcador de hierarquia nem de opressão: marcadores de diferença podem remeter à diversidade e à resistência num sentido que subverte a relação entre estrutura e agência. Tal abordagem privilegia uma visão de poder que considera os indivíduos como autores e coautores de suas vidas e toma os efeitos coercitivos das relações de poder através das conexões e articulações de opressões (raça, classe e gênero), mas ao mesmo tempo preocupa-se com os pontos de fuga, de resistência e agência que práticas interseccionais igualmente podem produzir. A principal crítica que tal abordagem recebe é seu possível microreducionismo, traduzido em uma incapacidade de refletir sobre questões mais amplas como as de “horizontes globais” (HENNING, 2015).

Embora a apresentação tenha sido sintética (lembramos que o objetivo era prover um panorama sobre o debate), é possível perceber que são abordagens com aproximações distintas, mas que guardam como ponto em comum a percepção da necessidade de uma mudança de perspectiva que focalize experiências e identidades apagadas e silenciadas na história, em especial tal como traduzidas na experiência de mulheres negras.

No mesmo sentido de “abertura” do feminismo e do conceito de gênero, a teoria *Queer* e o Manifesto *Cyborg* olham das margens para o centro para descortinar vozes e experiências veladas.

## Corporeidade e sexualidade para “abrir” gênero

Linda Nicholson (2000), em artigo importantíssimo para o apontamento dos limites do conceito de gênero, demonstra que, nas “vertentes clássicas” dos estudos de gênero (SANTOS, 2017), há dois desenvolvimentos implicados no modo como o conceito é mobilizado: gênero, como construto social e cultural, se opõe a natureza materializada no sexo enquanto algo que é biologicamente dado, e, gênero descreve construções sociais sobre feminino e masculino, inclusive as construções dos corpos femininos e masculinos. O desafio a que Nicholson se coloca é aprofundar os estudos de gênero ao tomar como objeto de reflexão aquilo que estava aprisionado no reino da imutável e intocável da natureza, o corpo.

Nicholson aponta, no entanto, tal exercício foi indicado no trabalho decisivo de Joan Scott:

gênero é a organização social da diferença sexual (...) o gênero é o conhecimento que estabelece significados para diferenças corporais. *Não podemos ver as diferenças sexuais a não ser como uma função de nosso conhecimento sobre o corpo* [grifo meu], e esse conhecimento não é puro, não pode ser isolado de sua implicação num amplo espectro de contextos discursivos (SCOTT, J. apud NICHOLSON, L., 2000: p.02).

A despeito do reconhecimento de que gênero descreve construções sociais sobre os CORPOS feminino e masculino, Gênero, tomado como o reino da CULTURA, é usado, no que chamei de “estudos clássicos sobre gênero”, em oposição a sexo, em contraposição à natureza, portanto. Nicholson demonstra que o sexo permanece na teoria feminista como aquilo que fica de fora da cultura e da história, sempre a enquadrar a diferença masculino/feminino.

Em fins da década de 1970, gênero não era visto como substituto para sexo, mas como meio de minar as pretensões de abrangência do “sexo”. O conceito de gênero foi introduzido para suplementar o de “sexo”, não para substituí-lo, pois sexo parecia essencial à elaboração do próprio conceito de gênero; lembremos do conceito “sistema sexo-gênero” de Gayle Rubin (1986) tomado como um conjunto de dispositivos por meio dos quais a sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana que estabelece uma articulação entre gênero e sexo.

No debate público, no entanto, temos essa referência clara: o “feminismo da diferença” tem como grande legado a denúncia do caráter biologizante das diferenças entre mulheres e homens expressa pelo conceito de sexo; sob essa perspectiva, sexo remete à imutabilidade da natureza e, portanto, à impossibilidade da mudança pelo engenho humano. As feministas apontam que o caráter humano, feminino ou masculino, é constituído por meio de um longo processo social e cultural: segundo o famoso trecho da obra “O Segundo

Sexo” de Simone de Beauvoir, “torna-se mulher, não se nasce mulher”. Toda a literatura sobre relações de gênero, bem como a militância política, o biológico – CORPO – é assumido como a base sobre a qual os significados culturais são construídos: no momento mesmo em que a influência do biológico está sendo minada, está sendo também invocada. Gênero e sexo, antes esferas de análise articuladas, são amplamente entendidas como “caixinhas” que se anulam mutuamente.

E por que o sexo permanece fora do mundo da cultura? Linda Nicholson (2000) aponta que o conceito de gênero tem suas raízes em duas ideias importantes do pensamento ocidental moderno: 1) a assunção de que o caráter humano é construído social e culturalmente e não é uma “dádiva da natureza” e 2) que o processo de constituição da identidade individual tem uma base material, o corpo. Nicholson (2000) aponta que, embora muitos/as estudiosos/as aceitem a ideia de que o gênero é socialmente formado, esses/as não necessariamente rejeitam a ideia de que a biologia é o lugar de formação do gênero, isto é, a diferença entre feminino e masculino é, a despeito do reconhecimento do caráter social do gênero, produzida pelo corpo e tem o corpo como referência incontornável. Sob esse ponto de vista, corpo produz diferença de gênero, isto é, o corpo é visto como uma espécie de manequim no qual são afixados e arranjados diferentes artefatos culturais que marcam e dinamizam as diferenças. O eu fisiológico, o corpo, é tomado como um “dado” no qual as características específicas são sobrepostas, um dado que fornece o lugar a partir do qual se estabelece o direcionamento das influências sociais; assim, argumenta Nicholson (2000), o corpo (natureza, portanto!) persiste como o substrato da produção de diferença entre feminino e masculino. Nicholson (2000) demonstra que o sexo ainda mantém um papel importante na teoria feminista: o de lugar a partir do qual o “gênero” é construído. Nesse sentido, feminino e masculino são construídos a partir de determinadas características corporais: a identidade sexual está vinculada a determinados corpos tomados como feminino e masculino.

*Se tudo o que há em comum entre as mulheres deve-se ao CORPO, qual o espaço para a DIFERENÇA?* Tal como as feministas negras apontam, quem somos enquanto mulheres não difere só em relação a qualidades sociais, difere também, num nível mais profundo, no modo como corpos são pensados, construídos e experienciados. Precisamos entender as variações sociais na distinção masculino/feminino como relacionadas a diferenças que vão “até o fundo”, diferenças não só ligadas aos estereótipos culturais de personalidade e comportamento, mas também formas culturalmente variadas de se entender e experienciar o corpo. Sob esse ponto de vista, o corpo não é uma constante, mas uma variável que ilumina de que modo as distinções entre masculino e feminino permanecem atuantes em uma determinada sociedade. A tendência a se pensar feminino/masculino como algo dado, básico e comum entre as culturas é muito poderosa. Ao percebermos a identidade sexual como

enraizada historicamente, como produto de um sistema de crenças específico de sociedades modernas ocidentais, podemos também apreciar a diversidade profunda das formas pelas quais a distinção masculino/feminino pôde e pode ser entendida.

Nicholson (2000) apresenta um processo histórico de conformação dessa distinção fundamental, natureza x cultura, centrada no corpo humano. No mundo moderno, séculos XVII e XVIII, o corpo surgia cada vez mais como fonte de conhecimento sobre o eu em contraste com noções teológicas anteriores. No século XVIII, o corpo é tomado como recurso para atestar a natureza diferenciada dos humanos. O uso amplo da ideia de raça, nesse período, aponta esta tendência: no século XVIII, na obra de Carolus Linnaeus, “*Natural Systems*”, as distinções raciais entre os seres humanos aparecem de forma indiscutível como sistemas classificatórios do humano.

A diferença entre seres humanos sempre foi percebida e tematizada: o conceito de raça, como exemplo, explica a diferença a partir de divisões naturais da população humana. Do mesmo modo que raça se torna fator explicativo da diferença humana, sexo, na modernidade, também toma o sentido de fator explicativo/causa da diferença entre os corpos que, cada vez mais, constituem-se como um binarismo entre feminino e masculino. Thomas Laqueur (2001) identifica a noção de *corpo unissexuado*, comum na literatura médica dos gregos até fins do século XVII, em oposição a *corpo bissexuado*, uma “invenção moderna”, como indicativo da mudança que se desenha nos processos de produção da identidade. Enquanto na noção anterior o corpo feminino era considerado uma versão inferior do corpo masculino, em um eixo vertical de infinitas gradações (diferença entre os sexos eram consideradas diferenças de grau), a noção bissexuada apresenta o corpo feminino como uma “criatura totalmente diferente” (as diferenças entre os sexos eram consideradas diferenças de tipo):

Aristóteles não precisou de fatos da diferença sexual para apoiar sua proposição de que a mulher era um ser inferior ao homem: ela era consequência da verdade apriorística segundo a qual a causa material é inferior a causa eficiente. É claro que homens e mulheres eram identificados no cotidiano por suas características corporais, mas a asserção de que na geração o homem era a causa eficiente e a mulher a causa material nem era, por princípio, fisicamente demonstrável; era em si mesma uma reafirmação do que *significava* ser masculino ou feminino. A natureza específica dos ovários ou do útero era, assim, apenas incidental na definição da diferença sexual. No século XVIII isso já não era mais válido. O ventre, antes uma espécie de falo negativo, tornou-se o útero — um órgão cujas fibras, nervos e sistema vascular fornecia uma explicação e uma justificativa natural para o status social das mulheres. (LAQUEUR apud NICHOLSON, L., 2000: p. 13).

O conceito de corpo unissexuado indica que os órgãos femininos eram vistos como menos desenvolvimentos do que os masculinos: a vagina e o colo do útero não eram algo distinto do pênis, antes constituíam um pênis menos desenvolvido. A menstruação não caracterizava uma especificidade feminina, mas era simplesmente mais um exemplo da tendência dos corpos humanos ao sangramento, sendo o orifício por onde o sangue é expelido como não muito significativo. Em sentido oposto, a noção moderna de corpo bissexuado indica um processo profundo de produção de diferenças que se constituem em binarismo; a nomenclatura dos órgãos é um sinal nesse sentido: os órgãos, que antes compartilhavam um nome (ovários e testículos) eram agora linguisticamente distintos; por outro lado, órgãos que não eram antes diferenciados por um nome específico (a vagina, por exemplo) recebiam um nome para dar conta de sua especificidade (o órgão feminino *per se*, indicador indiscutível do feminino). Um índice que aponta a constituição do binarismo sexual marcado nos corpos é o tratamento que o chamado intersexo, aqueles indivíduos que possuem variações congênitas de anatomia sexual e/ou reprodutiva, passou a ter na medicina moderna:

Teorias biológicas da sexualidade, concepções jurídicas do indivíduo e formas de controle administrativo em nações modernas levaram aos poucos a *rejeição da ideia de uma mistura de dois sexos num único corpo, e conseqüentemente à limitação da livre escolha de indivíduos indeterminados [grifo meu]* (...) Do ponto de vista médico, isso significou que, quando confrontado com um hermafrodita, o médico não estaria mais preocupado em reconhecer a presença dos dois sexos, justapostos ou misturados, nem com saber qual dos dois prevalecia sobre o outro; antes, com decifrar o verdadeiro sexo escondido sob aparências ambíguas (Nicholson, L., 2000: p. 12).

Para além da tendência de ver as diferenças físicas que separam mulheres de homens em termos cada vez mais binários, aparecia também a nova tendência a ver tais diferenças físicas como *causa da distinção masculino/feminino*. Na medida em que o corpo passou a ser percebido como representante da natureza, ele assumiu o papel de voz da natureza: se existia uma necessidade percebida de que a distinção masculino/feminino fosse constituída em termos binários, o corpo tinha que “relatar” essa distinção de forma binária. A consequência é nossa ideia de identidade sexual marcada pelo binarismo entre um eu masculino ou feminino diferenciado e profundamente enraizado em um corpo diferenciado.

Qual é, então, a mulher, sujeito do feminismo? De quais usos e sentidos do corpo se trata? Apesar dos avanços sinalizados pelo emprego do conceito de gênero, ainda se mantém a ideia de que há alguns “dados” fisiológicos que são usados de forma semelhante em todas as culturas para distinguir mulheres

de homens, e responsáveis por certos aspectos comuns nas normas de personalidade e comportamento que afetam mulheres e homens em muitas sociedades. Quando falamos de FEMININOS, falamos de formas diversas de vivência e sentidos do CORPO. CORPO não é apenas natureza: CORPO É CULTURA.

Podemos, então, nos referir a uma “essência feminina”? Na teoria feminista, especialmente para alguns recortes da teoria do patriarcado (NICHOLSON, 2000, para alguns exemplos), há leituras que indicam que há algo dos corpos das mulheres (sua capacidade reprodutiva, especialmente) que torna possível um certo conjunto de reações masculinas, que ultrapassa as peculiaridades culturais. O corpo feminino desperta comportamentos transculturais, centrados em algo como uma natureza universal masculina, que assinalam uma persistência de uma essência masculina e feminina, resistentes à diversidade cultural, centrada na diferenciação corporal.

Para algumas teóricas feministas (Nicholson [2000] dá como exemplo expoentes do chamado feminismo radical), todas as mulheres diferem em certos aspectos importantes de todos os homens; essa diferença explica-se não pela biologia, mas porque a posse de um determinado tipo de genitália (entendida como feminina) gera determinados tipos de reação diferentes dos tipos de reação gerados pela posse da genitália masculina. Essas autoras não propõem que a biologia produza consequências específicas, mas, em seus argumentos, a variabilidade de um amplo espectro de sociedades torna-se tão sutil que a própria cultura começa a desaparecer como variável:

O homem andrógino e a feminista lésbica transexualmente construída enganam as mulheres praticamente da mesma forma, porque levam as mulheres a acreditar que são verdadeiramente como nós- não só em termos de comportamento, mas também em espírito e em convicção (...) Sabemos que somos mulheres que nascemos com cromossomos e anatomia femininos, e que, tenhamos ou não sido socializadas para sermos consideradas ‘mulheres normais’, o patriarcado nos tratou e nos trata como mulheres. Os transexuais não tiveram a mesma história. Nenhum homem pode ter história de ter nascido e se colocado nessa cultura como mulher. Ele pode ter história de ter desejado ser mulher e de ter agido como mulher, mas essa experiência de gênero é própria a um transexual, não a uma mulher (RAYMOND, JANICE apud NICHOLSON, L., 2000: p. 17).

Embora muitas sociedades possuam algum tipo de distinção masculino/feminino e relacione essa distinção ao corpo, diferenças sutis na forma como o próprio corpo é pensado podem ter implicações para o sentido do que é ser homem ou mulher e representar diferenças importantes no grau e modo como o sexismo opera. Como aponta Nicholson (2000), é por causa de uma desvinculação prévia entre biologia e cultura que muitas de nós somos

as mulheres que desejamos ser. Como uma lente que ilumina só alguns aspectos do que vemos, deixando os outros na sombra, a neutralidade do corpo, como pressuposto de algumas teorias feministas, deixa de lado muitas possibilidades nos quais mulheres e homens desviam-se da norma para se tornar o que é. Neste sentido, podemos fazer coro com Linda Nicholson (2000) e indagar se o “feminismo da diferença” não implica o “feminismo da uniformidade”. Não é surpresa que, ao longo dos anos 1980, as mulheres negras, lésbicas e trabalhadoras, que não viam suas experiências refletidas nas histórias contadas pelas feministas, colocaram-se publicamente clamando por serem vistas e ouvidas.

Como, então, olhar e perceber as fissuras nas identidades sexuais? Como podemos gerar renovadas noções de gênero que retenham o que foi positivo no “feminismo da diferença” e eliminem o que foi negativo? Este parece ser o desafio para a política e teoria feminista para o qual a teoria *Queer* busca saídas.

### **Teoria *Queer***

Teoria *Queer* diz respeito a um conjunto de reflexões que emergiu nos Estados Unidos em fins da década de 1980, em oposição crítica aos estudos sociológicos sobre minorias sexuais e gênero. Surgida em departamentos normalmente não associados às investigações sociais – como os de Filosofia e crítica literária – essa corrente teórica ganhou reconhecimento a partir de algumas conferências em Universidades da Ivy League, nas quais foi exposto seu objeto de análise: a dinâmica da sexualidade e do desejo na organização das relações sociais (MISKOLCI, 2009).

O estranhamento *queer* com relação à teoria social derivava do fato de que, ao menos até a década de 1990, as ciências sociais tratavam a ordem social como sinônimo de heterossexualidade. O pressuposto heterossexista do pensamento sociológico era patente até nas investigações sobre homossexualidade: a despeito do efeito positivo em desvelar o que sempre esteve “dentro do armário”, os estudos sobre minorias sexuais terminavam por manter e naturalizar a heterossexualidade como norma e a homossexualidade como desvio. O primeiro efeito das primeiras contribuições dos teóricos *queer* é a rejeição da lógica minorizante dos estudos socioantropológicos em favor de uma teoria que questionasse os pressupostos normalizadores da sexualidade que marcavam profundamente a Sociologia.

A escolha do termo *queer* para se autodenominar (um xingamento que denotava anormalidade, perversão e desvio) servia para destacar o compromisso em desenvolver uma análise da normalização que, naquele momento, era focada na sexualidade. Como a sexualidade, especialmente o registro binário, tornou-se norma? Esta parece ser uma das perguntas que guia os estudos *queer*. Teórica e metodologicamente, os estudos *queer* surgiram do encontro entre uma corrente da Filosofia e dos Estudos Culturais



norte-americanos com o pós-estruturalismo francês, que problematizou concepções clássicas de sujeito, identidade, agência e identificação. Central foi o rompimento com a concepção cartesiana do sujeito como base de uma ontologia e de uma epistemologia: ainda que existam variações entre os diversos autores, é possível afirmar que o sujeito no pós-estruturalismo é sempre encarado como provisório, circunstancial e cindido. Há duas importantes referências para os estudos *queer*: Michel Foucault e Jacques Derrida.

Na perspectiva de Foucault, o poder não é apenas exercido pelo Estado ou pelo modo de produção capitalista, mas pode ser localizado em qualquer nível da sociedade: o poder, para Foucault, está em todo lugar e vem de todo lugar. O poder, sob esse ponto de vista, não é uma coisa que pode ser mobilizada por outrem, mas se refere à capacidade de exercer uma ação que afeta outros; poder, portanto, é uma relação estabelecida entre dominância e resistência que produzem e reproduzem dispositivos e discursos que tendem a reforçar a relação de dominância.

Foucault, em sua importante obra “História da Sexualidade”, entende a sexualidade como um dispositivo histórico do poder. Um dispositivo é um conjunto heterogêneo de discursos e práticas sociais, uma rede que se estabelece entre elementos tão diversos como a literatura, enunciados científicos, instituições e proposições morais. O filósofo afirmou que a sexualidade não é proibida ou reprimida, como algumas leituras psicanalíticas entendem, mas é produzida por meio de discursos. Ao expor e analisar a invenção do homossexual enquanto sujeito, Foucault demonstrou que identidades sociais são efeitos da forma como o conhecimento é organizado e que tal produção social de identidades é “naturalizada” nos saberes dominantes. A sexualidade tornou-se objeto de estudo de sexólogos, psiquiatras, psicanalistas, educadores. Assim, esses saberes se constituem como autoridades, na Idade Moderna, acerca da sexualidade. Ao mesmo tempo que definem a homossexualidade, tais saberes regulam e normalizam as formas de sexualidade em aceitáveis (heterossexualidade) e em perversas (homossexualidade).

A contribuição de Jacques Derrida poder ser sintetizada pela mobilização de dois conceitos, complementaridade e desconstrução. A complementaridade como postura analítica demonstra que significados são organizados por meio de diferenças em uma dinâmica de presença e ausência, ou seja, o que parece estar fora de um sistema já está implícito a ele e o que parece natural é histórico. Assim, a heterossexualidade precisa da homossexualidade para sua própria definição, de forma que um homem homofóbico pode-se definir apenas em oposição àquilo que ele não é, um homem gay. A desconstrução, por seu turno, é o procedimento analítico que mostra o implícito dentro de uma oposição binária; desconstruir é explicitar o jogo entre presença e ausência, de forma que estamos sempre dentro de uma lógica binária que, toda vez que

tentamos quebrar, terminamos por reinscrever em suas próprias bases. Desconstruir, ao contrário do que se propaga no debate público, não é “jogar fora” padrões ou normas, mas perceber como os sujeitos são escritos pelas normas, pois, tal como propõe Judith Butler, jamais poder haver libertação total do poder: pode haver resistência.

Foucault e Derrida são diálogos importantes mobilizados por Judith Butler, a grande referência da teoria *queer*. Filósofa norte-americana, Butler retoma a proposta foucaultiana ao tomar a sexualidade como um dispositivo histórico do poder que marca as sociedades ocidentais modernas e se caracteriza pela inserção do sexo em sistemas de unidade e regulação social. Nesse afã, Butler empenha-se em desvelar os mecanismos sociais relacionados à operação do binarismo hetero/homossexual para a organização da vida social contemporânea, dando maior atenção a uma política da *produção da diferença*. Butler entende que o corpo é a principal arena de conformação do poder e, por isso, examina, em sua importante obra “Problema de Gênero” (2003), os mecanismos de construção sociocultural do corpo como feminino e masculino.

Butler (2003) elabora um sentido original para o conceito de gênero ao entendê-lo como fruto de discursos: *gênero é performance*, isto é, trata-se de uma construção que alcança forma e intelegibilidade no momento que a designamos, damos um nome a ela. Em um sentido oposto daquele mobilizado pelo o que chamei de “abordagens clássicas do conceito de gênero”, Butler (2003) entende que não há conformação de um gênero natural ou pré-discursivo, ou seja, o corpo não cria o gênero, mas o gênero elabora o corpo, cria e estrutura a linguagem que dá sentido ao corpo. O sujeito existe graças a um nome que damos a ele: quando nomeados, “dizemos o que é e o que não é”, inserimos realidades indeterminadas em lógicas culturais, simbólicas, econômicas e políticas muito concretas. Essas lógicas se superpõem e constroem uma hegemonia, um processo de repetição de práticas sociais que reforçam determinadas normas e representações sociais sobre como se organiza a vida, o trabalho, a reprodução, a economia, a ciência, a identidade e a sexualidade que identificam *o normal e o desvio*. Butler (2003) argumenta que esse processo de normalização exclui toda forma de subjetividade que questione a validade da ordem social hegemônica. As identidades periféricas, especialmente aquelas relacionadas à sexualidade, são questionadoras do poder hegemônico, dito de outra forma, o desvio coloca a norma à prova.

É este olhar “desde as margens” que encaminha o questionamento de Butler acerca do essencialismo na categoria mulheres, identidade mobilizadora do movimento feminista, ampliando o questionamento iniciado pelas feministas negras acerca das contradições na elaboração desta “categoria ônibus”:

se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é (...) o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas (...) [e] se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (BUTLER, J., 2003: p. 34).

Butler advoga pela proliferação de novas identidades que permitam criar uma brecha na conformação das realidades fixas, imutáveis, claramente estabelecidas como normas. Trata-se de desfazer o gênero, “desnormalizar” e apostar no desvio de modo a desfazer categorias e impor resistências ao poder. Ao apostar no desvio, Butler promove uma crítica profunda ao “feminismo da diferença”. O movimento feminista, argumenta Butler, opera a partir das representações sociais vigentes e expressa a demanda de sujeitos por reconhecimento. Ora, se a proposta é subversão do poder, a aderência ao discurso do reconhecimento (e, portanto, da normalização) representa um obstáculo à luta feminista: Butler (2003), ao apontar as fraturas nos sujeitos, seu caráter efêmero e contextual, ilumina as fissuras do poder que alicerça a política do reconhecimento, base do “feminismo da diferença”. Entendemos, no entanto, que a leitura de Butler não tem como proposta desqualificar os movimentos identitários, mas apontar as armadilhas da norma e da hegemonia em que se inserem e permitir alianças estratégicas entre os movimentos que apontem como objetivo comum a crítica e contestação dos regimes normalizadores que criam tanto as identidades quanto sua posição subordinada no social.

Nós nos debruçaremos, na próxima seção, nas contribuições de Donna Haraway que pensa a implosão das normas a partir de um exercício reflexivo muito original.

### **Manifesto Cyborg de Donna Haraway e o cyberfeminismo**

Donna Haraway publica, em 1985, o “Manifesto Cyborg: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”, referência do *cyberfeminismo*, um movimento político, intelectual e estético que se propõe a promover uma aliança entre as mulheres, a maquinaria e as novas tecnologias por meio do reconhecimento das possibilidades renovadas da relação entre a tecnologia da informação e a libertação das mulheres em uma sociedade em que a tecnologia se coloca como central.

O ponto de partida das reflexões de Haraway (2009) é a constatação de que o avanço da tecnologia em suas mais variadas vertentes (biotecnologia, nanotecnologia, tecnologias da informação e ciências cognitivas) colocou em suspeição a noção cartesiana de corpo e identidade. Se já somos “meio máquina, meio humano”, se não somos mais substância, mas *fluxo*, como

podermos pensar o processo de construção de nossas identidades enquanto seres meio máquinas, meio humanos?

Haraway (2009) tem uma leitura crítica do modo como a identidade política tem sido construída e mobilizada pelas diversas modalidades de movimento social. No que toca ao feminismo, Haraway focaliza a insuficiência da categoria "mulher" como forma de mobilizar identidade política. Em um mundo no qual o corpo humano não guarda mais o sentido de natureza, seria necessário romper com a noção da categoria mulher centrada no corpo como referência essencial. A identidade, nos tempos do cyborg, precisa ser entendida como coalizão política baseada na *afinidade* e não em uma identificação concebida como "natural".

“Prefiro ser uma cyborg a ser uma deusa” desafia Haraway (2009): o ciborgue, um personagem recorrente na ficção científica contemporânea, é utilizado como metáfora para a crítica da identidade em favor das diferenças e para reivindicar as possibilidades de uma apropriação politicamente responsável da ciência e da tecnologia. O cyborg é um organismo híbrido, o encontro entre humano e máquina como chave de uma nova cultura, na qual todos/as somos interconectados, sem divisão sexual ou entre real e virtual:

Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo. Os movimentos internacionais de mulheres têm construído aquilo que se pode chamar de “experiência das mulheres”. Essa experiência é tanto uma ficção quanto um fato do tipo mais crucial, mais político. A libertação depende da construção da consciência da opressão, depende de sua imaginativa apreensão e, portanto, da consciência e da apreensão da possibilidade. O ciborgue é uma matéria de ficção e também de experiência vivida – uma experiência que muda aquilo que conta como experiência feminina no final do século XX. Trata-se de uma luta de vida e morte, mas a fronteira entre a ficção científica e a realidade social é uma ilusão ótica (HARAWAY, D., 2009: p.36).

Tal como Butler (2003), Haraway (2009) pensa a identidade como possibilidade, em um constante processo de dissolução e acoplamento que possibilitaria a emergência de novas identidades deslocalizadas, não hierarquizadas, inclusivas e militantes. Tal como propõe Butler (2003), o olhar deveria ser deslocado para as margens, para aquelas que tiveram suas vozes e corpos silenciados e apagados. Neste sentido, a experiência da mulher negra é paradigmática:

Carby mostrou como no Novo Mundo, e particularmente nos Estados Unidos, as mulheres negras não foram constituídas

como ‘mulher’, como o foram as mulheres brancas. As mulheres negras foram simultaneamente constituídas, racial e sexualmente – como fêmea marcada (animal, sexualizada, e sem direitos), mas não como mulher (humana, esposa potencial, conduto para o nome do pai) – numa instituição específica, a escravidão, que as excluía da ‘cultura’ definida como a circulação de signos através do sistema de casamento. Se o parentesco investia os homens com direitos sobre as mulheres que elas próprias não detinham sobre si mesmas, a escravidão aboliu o parentesco para um grupo num discurso legal que produziu grupos inteiros de pessoas como propriedade alienável (...) No patriarcado branco norte-americano, as mulheres livres eram trocadas num sistema que as oprimia, mas as mulheres brancas herdavam mulheres e homens negros. Como Hurtado observou, no século dezenove as feministas brancas notáveis eram casadas com homens brancos, enquanto as feministas negras eram propriedade dos homens brancos. Num patriarcado racista, a ‘necessidade’ de filhos racialmente puros, por parte dos homens brancos, colocava as mulheres livres e as não livres em espaços incompatíveis, simbólica e socialmente assimétricos. (HARAWAY, D., 2004: 240).

A citação é longa mas deixa claro a contribuição importante de Haraway: olhar das margens para o centro de modo a desestabilizar o centro. A “abertura” da categoria mulher, proposta por Haraway, eleva a diferença a enésima potência e ilumina identidades subsumidas pela categoria “ônibus” mulher.

## Considerações finais

A importante obra que inspirou a elaboração deste trabalho nos apresenta a seguinte reflexão: “Quais as possibilidades de experimentações criativas?” (Comissão Gulbenkian, 1996). Este trabalho parte da sugestão de tal obra e a extrapola para refletir acerca dos processos de produção da identidade, especialmente no que toca às identidades de gênero, raça e sexualidade e corporeidade. As contribuições do feminismo negro, da teoria *queer* e do *cyberfeminismo* ampliam a capacidade reflexiva e política do movimento feminista: identidades são desveladas, normas são colocadas à prova e as possibilidades do ser se multiplicam e os horizontes da liberdade se ampliam do ponto de vista do sujeito. Embora analisadas de forma separadas pela literatura, a experiência das mulheres negras e de todas as identidades de gênero, sexualidades e formas distintas de se entender e vivenciar os corpos entrelaçam-se de forma a promover pontos de vista ricos e distintos sobre quem somos e das possibilidades de ser marcadas pela liberdade e dignidade.

## Referências

- BARRETO FILHO, Henyo T. Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, Cristina et ali. *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.
- BUTLER, Judith. Regulações de gênero. *Cadernos Pagu*, n.42, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- COMISSÃO GULBENKIAN. *Para abrir as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 1996.
- CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, n.171, 2002.
- DIAZ, Daniel P. Poder teoria queer y cuerpo Cyborg. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.5, 2016.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, T. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- \_\_\_\_\_. Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, n.22, 2004.
- HENNING, C. Interseccionalidade e Pensamento Feminista: As contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença. *Mediações*, v.20, n.2, 2015.
- HOOKS, b. Mulheres Negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.16, 2015.
- KERNER, I. Tudo é interseccional? Sobre a relação entre racismo e sexismo. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n.93, 2012.
- LAQUEUR, Thomas. *Invenção do Sexo*. Corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relum Dumará, 2001.
- MISKOLCI, Richard. A teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, ano 11, n.21, 2009.
- NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Revista Estudos Feministas*, v.8,n.2, 2000.
- RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo. *Nueva Antropología*, vol. VIII, n. 30, nov.1986.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação&Realidade*, 20(2), jul/dez 1995.

Texto recebido em: 26/03/2018

Texto aprovado em: 20/06/2018