DONNA HARAWAY

O humano numa paisagem pós-humanista[1]

[1] A publicação deste artigo em português foi autorizada graciosamente pela autora e pela editora Routledge, Chapman & Hall. Seu original em inglês, intitulado Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Innapropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape, foi editado por Joan Scott e Judith Butler na coletânea *Feminists Theorize the Political*. Nova Iorque, 1992.

Quero focalizar aqui os discursos de sofrimento e desmembramento. E tomar os desarticulados corpos de história como figuras de possíveis ligação e responsabilização. A teoria feminista avança por figuração exatamente nos momentos em que suas próprias narrativas históricas estão em crise. Hoje as narrativas históricas estão em crise, por todo o espectro político, em todo o mundo. São momentos em que algo poderoso - e perigoso - ocorre. Figuração é rearrumar o palco para possíveis passados e futuros. Figuração é o modo de teoria em que as retóricas mais "normais" de análise crítica sistemática parecem apenas repetir e manter nosso aprisionamento nas histórias das desordens estabelecidas. Humanidade é uma figura modernista; e essa humanidade tem uma face genérica, uma forma universal. A face da humanidade tem sido a do homem. A humanidade feminista precisa ter outra forma, outros gestos; mas, creio, precisamos ter figuras feministas de humanidade. Não podem ser homem ou mulher; tampouco o ser humano como a narrativa histórica apresentou esse universal genérico. As figuras feministas, finalmente, não podem ter nome; não podem ser nativas. A humanidade feminista deve, de algum modo, resistir à representação, à figuração literal, e também explodir em poderosos novos tropos, novas figuras de discurso, novas viradas de possibilidade histórica. Para esse processo, no ponto crítico de inflexão em que todos os tropos dão outra virada, precisamos de oradores extáticos. Este ensaio conta a história de um orador assim, que pode figurar a condição autocontraditória e necessária de uma humanidade não genérica.

Quero deixar de lado aqui as figuras iluministas de individualidade coerente e dominante, pessoas com

direitos, detentores de propriedade em si, filhos legítimos com acesso à linguagem e o poder de representar, indivíduos dotados de coerência e clareza racional internas, senhores da teoria, fundadores de estados e pais de famílias, de bombas e teorias científicas - em suma, o Homem, como viemos a conhecê-lo e amá-lo nas críticas da morte do indivíduo. Em vez disso, atentemos para outro veio crucial do humanismo ocidental posto em crise no fim do século XX. Meu foco é a figura de uma humanidade partida e sofredora, significando - em ambigüidade, contradição, simbolismo usurpado e infindáveis cadeias de tradução não inocente - uma esperança possível. Mas também significando uma interminável série de fatos miméticos e falsos, envolvidos nos grandes genocídios e holocaustos da História antiga e moderna. Contudo, é a própria ausência de originalidade, a mimese, escárnio e fragmentação que me atraem para essa figura e seus mutantes. Este ensaio é o início de um projeto sobre figurações que têm aparecido numa série de textos internacionais, científicos e feministas, que desejo examinar em busca de suas formas contrastantes, modernistas, pós-modernistas e "amodernistas" de construir "o humano", após a Segunda Guerra Mundial. Aqui, começo pela leitura de Jesus e Sojourner Truth como figuras mistificadoras ocidentais numa rica, perigosa, antiga e constantemente renovada tradição judeu-cristã de humanismo, e termino perguntando como a recente teoria feminista multicultural e intercultural constrói possíveis figuras pós-coloniais, não genéricas e irremediavelmente específicas, figuras de individualidade crítica, consciência e humanidade - não na sagrada imagem do igual, mas na prática autocrítica da "diferença", do eu e nós que nunca é/são idênticos a si mesmos, e por isso têm esperança de ligação com outros.

O projeto maior que este ensaio inicia montará um diálogo entre três grupos de textos poderosamente universalizados:

1) duas versões de discursos das Nações Unidas sobre direitos humanos (as declarações da UNESCO em 1950 e 1951 sobre raça humana e os documentos e eventos da Década da Mulher, da ONU, de 1975-85);

2) recentes reconstruções físico-antropológicas modernistas da poderosa ficção de ciência, a espécie homem, e sua variante de ficção científica, o homem fêmea (com permissão de Joanna Russ) (i.e., o Homem Caçador das Décadas de 50 e 60 e a Mulher Coletora das de 70 e 80); e

3) o aparelho pós-modernista transnacional, altamente automatizado, multibilionário - uma

tecnologia de linguagem, literalmente - para produção do que contará como "o humano" (i.e., o Projeto Genoma Humano, com todo o seu atordoante poder de recuperar, das infindáveis variações de fragmentos de código, a singular, a sagrada imagem do igual, o único homem verdadeiro, o padrão - com direitos autorais, catalogado e bancado).

Toda essa história pode se combinar pelo menos tão bem quanto algum dia o fez a trama do humanismo iluminista, mas espero que o faça diferentemente, negativamente, se quiserem. Sugiro que a única via para uma humanidade não genérica, para a qual a especificidade - mas não, decididamente, a originalidade - é a chave de ligação, passa pelo nominalismo radical. Devemos levar nomes e essências suficientemente a sério para adotar uma posição ascética sobre o que fomos e ainda podemos ser. Minhas paradas são altas; acho que "nós" - esta crucial construção retórica e material de política e história - precisamos de uma coisa chamada humanidade. É uma daquelas coisas que Gayatri Spivak chamava de "aquilo que não podemos não querer". Também sabemos agora, a partir de nossas perspectivas no ventre rasgado do monstro chamado História, que não podemos nomear e possuir essa coisa que não podemos não desejar. A humanidade, toda ou parte, não é autóctone. Ninguém se faz a si mesmo, menos que tudo o homem. Este é o sentido espiritual e político do pós-estruturalismo e pós-modernismo, para mim. "Nós", nesses mundos discursivos muito particulares, não temos outras vias para a ligação e para a totalidade não-original, não genérica e não cósmica, senão através do des-membramento e des-locamento de nossos nomes e corpos. Assim, como pode a humanidade ter uma figura fora das narrativas de humanismo? Que língua tal figura falaria?

Ecce Homo! O servo sofredor como uma figura de humanidade[2]

[2] Meus agradecimentos a Gary Lease pela orientação bíblica.

Isaías 52.13-14:

Eis que o meu servo obrará com prudência: será exaltado, e elevado, e mui sublime. Como pasmaram muitos à vista dele - seu parecer estava tão desfigurado mais do que o de outro qualquer, e a sua figura mais do que **a** dos **outros** filhos dos homens - assim borrifará muitas nações.

Isaías 53.2-4

Não tinha parecer nem formosura; e, olhando nós para ele, não havia aparência **nele**, para que o

desejássemos. **Era** desprezado, e o mais indigno entre os homens, homem de dores, e experimentado nos trabalhos; e como um de quem os homens escondiam o rosto **era** desprezado, e não fizemos dele caso algum. Verdadeiramente ele tomou sobre si as nossas enfermidades, e as nossas dores levou sobre si; e nós o *reputávamos por aflito*, ferido de Deus, e oprimido. Porém ele **foi** ferido pelas nossas transgressões, **e** moído pelas nossas iniqüidades: o castigo que nos traz a paz **estava** sobre ele, e pelas suas pisaduras fomos sarados.

Isaías 54.1:

Porque mais são os filhos da solitária, do que os filhos da casada, diz o Senhor. ("Isto é uma ameaça ou uma promessa?" perguntam as duas mulheres, olhando-se hesitantes uma para a outra, após uma longa separação.)

João 18.37-38:

Disse-lhe pois Pilatos: Logo tu és rei? Jesus respondeu: Tu dizes que eu sou rei. Eu para isso nasci, e para isso vim ao mundo, para dar testemunho à verdade. Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz. Disse-lhe Pilatos: Que é a verdade?

João 19.1-6:

Pilatos pois tomou então a Jesus e **o** açoitou. E os soldados, tecendo uma coroa de espinhos, **lh'a** puseram sobre a cabeça, e lhe vestiram uma veste de púrpura. E diziam: Salve, Rei dos Judeus. E davam-lhe bofetadas. Então Pilatos saiu outra vez para fora, e disse-lhes: Eis aqui vo-lo trago fora, para que saibais que não acho nele crime algum. Saiu pois Jesus fora, levando a coroa de espinhos e o vestido de púrpura. E disse-lhes Pilatos: Eis aqui o homem. Vendo-o, pois, os principais dos sacerdotes e os servos clamaram, dizendo: Crucifica-**o**, crucifica-**o**. Disse-lhes Pilatos: Tomai-o vós, e crucificai-**o**; porque eu nenhum crime acho nele[3].

João mostrou o julgamento perante Pilatos nos termos dos trechos de Isaías sobre o sofredor-servo. Os acontecimentos do julgamento de Jesus nesse evangelho não sinóptico provavelmente não são históricos, mas teatrais no sentido estrito: desde o início, eles **encenam** a história da salvação, que se tornou depois o modelo para a história mundial nas heresias seculares dos séculos de colonialismo europeu com suas missões civilizadoras e discursos genocidas sobre humanidade comum. Pilatos provavelmente falava em público grego ou latim, línguas que se tornaram o padrão de humanismo erudito "universal" europeu, e suas palavras foram traduzidas por seus funcionários para o aramaico, língua dos habitantes da Palestina. O hebraico já era

[3] A tradução dos textos bíblicos para o português é a do Pe. João Ferreira d'Almeida. - N.T.

em grande parte uma linguagem cerimonial, não entendida nem mesmo pela maioria dos judeus na sinagoga. Os mais antigos textos que temos do evangelho de João são em grego, língua provável de sua composição (o *koiné*, o grego comum, falado e compreendido por todo o Império Romano, nos primeiros séculos da era cristã). Não temos as primeiras versões, se algum dia houve coisas assim; temos infindáveis transcrições e traduções cheias de lacunas e sobrepostas que serviram de base para o vasto aparato de conhecimento lingüístico e textual bíblico - essa pedra angular do humanismo erudito moderno, hermenêutica e semiologia, e das ciências humanas em geral, com toda certeza incluindo a antropologia e a etnografia. Somos, na verdade, povos da Bíblia, empenhados numa prática de leitura e escrita derrideana desde os primeiros gritos de profecia e codificações da história da salvação.

Desde o início estamos no meio de múltiplas traduções e encenações de uma figura de humanidade sofredora não contida dentro das culturas da origem das histórias. As narrativas cristãs do Filho do Homem circularam rapidamente pelo Mediterrâneo no primeiro século da era atual. As versões judaicas do servo sofredor informam algumas das mais poderosas advertências éticas em mundos de tecnociência transnacional faustiana. A apresentação ao povo do Filho do Homem como um servo sofredor, exibido zombeteira e mimeticamente em seu autêntico traje de rei e figura de salvação, tornou-se uma poderosa imagem para os humanistas cristãos. A figura do servo sofredor foi fundamental na teologia da libertação e no marxismo cristão do século XX. Os disfarces do servo sofredor não cessam nunca. Mesmo em Isaías, está envolto nas ambigüidades da profecia. Sua mais perfeita falsificação, historicamente, foi o próprio Jesus, quando João se apropriou de Isaías num teatro de *história da salvação que acusaria os judeus de exigir a* morte de seu rei e salvador na narrativa básica do anti-semitismo cristão. O "Ecce homo!" foi padronizado na vulgata latina após passar por muitas línguas, transcrições e codificações dos evangelhos. Jesus aparece como mímico em muitos níveis; coroado com espinhos e com um manto púrpura, veste zombeteiro traje de rei antes de sua injusta execução como criminoso. Como criminoso, é falsificado como um bode expiatório, na verdade o bode expiatório da história da salvação. Já como carpinteiro, estava disfarçado.

Essa figura da Encarnação jamais pode ser outra coisa que não um embusteiro, uma contenção às arrogâncias de uma razão que descobriria todos os

disfarces e forçaria uma visão correta de uma natureza recalcitrante em seus mais secretos planos. O servo sofredor é uma contenção ao homem; o servo é a figura ligada à promessa de que a mulher solitária terá mais filhos que a casada, a figura que perturba a claridade da metafísica da luz, da qual João Evangelista também estava tão enamorado. Filho de mãe, sem pai, mas Filho do Homem reivindicando o Pai, Jesus é um verme potencial na psicanálise de representação edipiana; ele ameaça estragar a história, apesar de, ou por causa de, sua estranha filiação e ainda mais estranho parentesco, por causa de seus disfarces e seus hábitos de mudança de forma. Jesus faz do homem uma promissoríssima zombaria, mas uma zombaria que não pode fugir da terrível história do corpo partido. A História tem de ser constantemente protegida contra a heresia, de ser mantida a força na tradição patriarcal da civilização cristã, de ser protegida de demasiada atenção às economias da mímica e às calamidades do sofrimento.

Jesus veio a figurar para os cristãos a união de humanidade e divindade numa narrativa de salvação universal. Mas a figura é complexa e ambígua desde o início, envolta em tradução, encenação, mímica, disfarces e evasões. O "Ecce homo!" pode - na verdade tem de - ser lido ironicamente pelos "pós-cristãos" e outros pós-humanistas como "Eis o homem, a figura de humanidade (latim), o símbolo do igual (os tons gregos de homo-), de fato, a Sagrada Imagem do igual, mas também o mímico original, o ator de uma história que zomba sobretudo das narrativas recorrentes a insistirem em que `o homem se faz a si mesmo' no mortalmente onanístico sonho noturno de inteireza coerente e visão correta."

Mas, "E eu num sô uma mulé?"

"Bem, meus fio, onde tem tanto baruio tem de tê quarqué coisa fora dos trio. Eu acho qui no meiu dos nêgo do Su e das mulé do Norte tudo falano dus direito, os branco já já vai se vê aperreado. Mas qui é essa cunversa toda aí? Aquele home acolá diz qui as mulé pricisa ser ajudada a subi nas carruage, e alevantada pra passá nas vala, e ficá cum os mió lugá - e eu num sô mulé? óia pra mim! óia pru meu braço!... eu arei e plantei e ajuntei as safra dentro dos celêro, e home nium num mi passava na frente - e eu num sô mulé? Eu pudia trabaiá qui nem quarqué home (quando tinha trabáio), e puxá a corrêa qui nem ele - e eu num sô mulé? Butei cinco fio no mundo e vi a maioria sê vendi-

do pra escravidão, e quando eu gritei cum a dô de mãe, ninguém, só Jesus ouve - e eu num sô mulé?"[4].

Sojourner Truth talvez esteja menos distante da arrepiante profecia de Isaías do que estava Jesus. Como poderia um João ou Joana modernos apresentar sua alegação de ser - como negra, mãe, e ex-escrava - o Filho do Homem, a realização da promessa de unir todo o povo sob um símbolo comum? Que tipo de símbolo é Sojourner Truth - transportada a força, sem lar, sem nome próprio, não incorporada nos discursos da condição feminina (branca), estuprada pelo feitor, juntada a força com outro escravo, roubada dos filhos, e posta em dúvida até mesmo na anatomia de seu corpo? Voz poderosa em defesa do feminismo e do abolicionismo, as famosas frases do discurso de Sojourner Truth em 1851, em Akron, Ohio, evocam os temas do servo sofredor para reivindicar o status de humanidade para a figura chocantemente imprópria/inapropriada[5] da condição feminina negra no Novo Mundo, portadora da promessa de humanidade também para os homens. Chamada por uma visão religiosa, a mulher recebeu seus nomes finais diretamente de seu Deus quando abandonou o lar, na cidade de Nova Iorque, em 1843, pela estrada, para pregar seu evangelho peculiar. Nascida escrava por volta de 1797, no Condado de Ulster, Nova Iorque, seu dono holandês batizou-a de Isabella Baumfree. "Quando eu saí da casa do cativeiro, deixei tudo pra trás. Num ia levá nada du Igito em riba de mim, e pur isso falei cum o Sinhô e pidi pra ele mi dá um nome novo"[6]. E Sojourner Truth emergiu de seu segundo nascimento como profeta e flagelo.

Sojourner Truth falou repetidas vezes em comícios abolicionistas e de reivindicação de voto para as mulheres ao longo da última metade do século XIX. Fez seu mais famoso discurso na convenção dos direitos da mulher em Ohio, em 1851, em resposta a provocadores masculinos brancos anti-sufrágio, que ameaçavam dissolver o encontro. Em outra troca de palavras, abordou o problema do gênero de Jesus - cuja condição masculina fora usada por um importuno, um pastor protestante, como argumento contra os direitos femininos. Sojourner Truth observou sucintamente que o homem nada tinha a ver com Jesus; nascera de Deus e de uma mulher. Pilatos não era aquele juiz indeciso e evasivo do pregador errante: mas outro homem autorizado pelos poderes hegemônicos de sua civilização para substituí-lo. Esse homem branco e livre agiu muito mais assertivamente que o burocrata colonial do Império Romano, que os sonhos da esposa haviam atormentado sobre seu estranho prisioneiro[7]. O disposto

[4] Citado em bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (Num sô uma mulé: negras e feminismo). Boston, Mass.: South End Press, 1981, p. 160.

[5] Tomo de empréstimo o poderoso símbolo de Trinh, uma figura impossível, o *inappropriate/d* outro. Trinh Minh-ha, "She, the Inappropriate/d Other", *Discourse*, 8, 1986-87.

[6] LERNER, Gerda (ed.). *Black Women in White America: A Documentary History*. Nova Iorque: Random House, 1973, p. 370-75.

[7] Mateus 27.19.

substituto de Pilatos, um irado médico branco, falava em protesto contra o discurso dela, e exigiu que ela provasse que era mulher, mostrando os selos às **mulheres** da platéia. A diferença (entendida como as marcas divisórias de autenticidade) reduziu-se à anatomia[8]; mas ainda mais objetivamente, a exigência do médico articulava a lógica racista/sexista que tornava a própria carne da pessoa negra no Novo Mundo indecifrável, duvidosa, deslocada, confusa - agramatical[9]. Lembrem-se que Trinh Minh-ha, de uma diáspora diferente mais de uma centena de anos mais tarde, escreveu: "Talvez, para aqueles entre nós que nunca souberam o que é/foi a vida numa cultura vernacular e não podem imaginar o que ela pode ser/podia ter sido, o gênero simplesmente não existe, a não ser gramaticalmente na língua"[10]. O discurso de Truth era deslocado, duplamente dúbio; ela era fêmea e negra; não, está errado - era uma fêmea negra, uma mulher negra, não uma substância coerente com dois ou mais atributos, mas uma singularidade oximórica, que representava toda uma humanidade excluída e perigosamente promissora. A linguagem do corpo de Sojourner Truth era tão eletrizante quanto a de seu discurso. E ambas se entrelaçavam em cascatas de questões de origens, autenticidade e generalidade ou universalidade. Essa Truth é uma figura de não originalidade, mas ela/ele não é derrideana. Ela/ele é trinhiana, ou talvez wittigiana, e a diferença importa[11].

Quando comecei a traçar os esboços deste ensaio, procurei versões da história de Sojourner Truth, e encontrei-as escritas e reescritas numa longa lista de textos feministas do século XIX e contemporâneos[12]. Seu famoso discurso, transcrito por uma abolicionista branca - *Ain't I Woman? [E eu num sô uma mulé?]* - enfeita cartazes nos escritórios de estudos da mulher e centros de mulheres por todos os Estados Unidos. Essas frases parecem representar alguma coisa que unifica as "mulheres", mas o quê, exatamente, sobretudo em vista da escavação feminista do terrível edifício da "mulher" na linguagem patriarcal e nos sistemas de representação ocidentais - o único que nunca pode ser um indivíduo, que é espaço de trama, matriz, terreno, tela para o ato do homem? Por que, 150 anos depois, sua **pergunta** tem mais força para a teoria feminista do que quaisquer frases afirmativas e declarativas? Que existe em relação a essa figura, cujo difícil nome[13] significa alguém que jamais poderia ficar em casa, para quem a verdade era o deslocamento do lar, alguém que compele a recontar e reouvir sua história? Que tipo de história poderia habitar Sojourner Truth?

[8] MINH-HA, Trinh T.. *Woman, Native, Other: Writing, Postcoloniality, and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

[9] SPILLERS, Hortense. Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. *Diacritics*, 17, 2 (1987), p. 65-81.

[10] MINH-HA, Trinh T.. op. cit., p. 114.

[11] Uso "importa" na forma sugerida por Judith Butler em sua obra em andamento, *Bodies That Matter*. Ver também WITTIG, Monique, *The Lesbian Body*, traduzido por David LeVay. Nova Iorque: Avon, 1975. Os corpos marcados e temas teorizados por Trinh, Butler, e Wittig liberam precisamente o binário racista e heterossexista idealismo-materialismo que governou na genérica tradição filosófica ocidental. As teóricas feministas poderiam reivindicar um parentesco com Derrida aqui, mas não uma relação de derivação ou identidade.

[12] Uma amostragem: bell hooks, *Ain't I a Woman*; MINH-HA, Trinh T., *Woman, Native, Other*; DAVIS, Angela, *Women, Race, and Class*. Nova Iorque: Random House, 1981; LERNER, Gerda, *Black Women*. Nova Iorque: Random House, 1973, p. 370-75; GIDDINGS, Paula, *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America*. Nova Iorque: Bantam Books, 1984; APTHEKER, Bettina, *Woman's Legacy: Essays on Race, Sex, and Class in American History*. Amherst:

Para mim, uma das respostas a esta pergunta está na força de Sojourner Truth para figurar uma humanidade coletiva sem construir o enclausuramento cósmico da categoria não marcada. Muito pelo contrário, seu corpo, nomes e discurso - suas formas, conteúdos e articulações - podem ser entendidos como contendo a promessa de um universo nunca marcado, uma linguagem comum que faz exigências irresistíveis em cada um de nós, coletiva e individualmente, precisamente por sua radical especificidade, em outras palavras, pelos deslocamentos e resistências à identidade não marcada exatamente como meio de reivindicar o status de "humano". A Truth essencial jamais se assentaria; essa **era** sua especificidade. Ela/ele não era uma pessoa qualquer; ela/ele era imprópria/inapropriada. Esta é uma leitura "pós-moderna" sob certos pontos de vista, e certamente não a única possível de sua história. Mas é, espero convencer o leitor, uma leitura que está no âmago da teoria feminista inter e multicultural de nosso tempo. Nas palavras de Teresa de Lauretis, esta leitura não é tanto pós-moderna ou pós-estruturalista quanto especificamente habilitada pela teoria feminista:

"É precisamente aí, eu afirmo, que reside o particular caráter discursivo e epistemológico da teoria feminista: no fato de estar dentro de suas próprias determinações sociais e discursivas e ainda assim fora e excedendo-as. Este reconhecimento assinala mais um momento na teoria feminista, seu estágio atual de reconceitualização e elaborações de novos termos; uma reconceitualização do indivíduo como em mudança e multiplamente organizado através de variáveis eixos de diferença; um repensamento das relações entre formas de opressão e modos de resistência e ação, e entre práticas de escrita e modos de entendimento formal - de fazer teoria; uma emergente redefinição de marginalidade como locação, de identidade como 'desidentificação' ...Usarei o termo teoria feminista e as palavras consciência ou indivíduo, no singular, como referentes a um processo de entendimento que está pressuposto na especificidade histórica e na presença simultânea, embora muitas vezes contraditória, dessas diferenças em cada um de seus exemplos e práticas..."[14]

Vamos olhar os mecanismos das exclusões, por Sojourner Truth, dos espaços não marcados universalmente (i.e., exclusão do "humano") no discurso patriarcal branco moderno, para melhor ver como ela se apoderou de seu corpo e discurso para transformar a "diferença" num *organon* para colocar as dolorosas realidades e práticas de des-construção,

University of Massachusetts Press, 1982; GILBERT, Olive, *Narrative of Sojourner Truth, a Nothern Slave*. Battle Creek, Mich.: Review and Herald Office, 1884/Nova Iorque: Arno Press, 1968; CARTER, Harriet, Sojourner Truth, *Chautauquan*, 7, Maio 1889; WYMAN, Lillie B., Sojourner Truth, *New England Magazine*, Março 1901; FLEXNER, Eleanor, *Century of Struggle: The Woman's Rights Movement in the United States*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959; BLICKSILVER, Edith. Speech of Woman's Suffrage, in: *The Ethnic American Woman*. Dubuque, Iowa: Kendall/Hunt, 1978, p. 335; PAULI, Hertha, *Her Name Was Sojourner Truth*. Nova Iorque: Appleton-Century-Crofts, 1962.

[13] Sojourner Truth pode ser traduzido como a Hóspede Verdade. - N.T.

[14] LAURETIS, Teresa de, Eccentric Subjects [Indivíduos excêntricos]. *Feminist Studies*, 16 (primavera de 1990), p. 116.

des-identificação, e des-membramento a serviço de uma humanidade recém-articulada. O acesso a essa humanidade será afirmado numa disciplina à qual Trinh faz alusão:

"As dificuldades só parecem talvez menos superáveis quando Eu/eu consigo fazer uma distinção entre diferença reduzida a identidade-autenticidade e diferença entendida também como diferença crítica de mim mesma... A diferença num contexto tão insituável é **aquela que solapa a verdadeira idéia de identidade**, adiando ao infinito as camadas cuja totalidade forma 'Eu'... Se o feminismo é apresentado como uma força desmistificadora, terá de questionar inteiramente a crença em sua própria identidade"[15].

Hazel Carby esclareceu que, no Novo Mundo, e especificamente nos Estados Unidos, as negras não eram chamadas de "mulheres", como as brancas[16]. Ao contrário, as negras eram nomeadas tanto racial como sexualmente - como fêmea marcada (animal, sexualizada e sem direitos), mas não como mulher (humana, esposa potencial, canal para o nome do pai) - numa instituição específica, a escravidão, que as excluía da "cultura" definida como a circulação de símbolos através do sistema de casamento. Se o parentesco deu ao homem direitos sobre as mulheres que eles não tinham em si, a escravidão aboliu o parentesco para um grupo num discurso legal que produziu grupos inteiros de pessoas como propriedade alienável[17]. MacKinnon definiu a mulher como uma figura imaginária, objeto de desejo do outro, tornado real[18]. As figuras "imaginárias" tornadas reais no discurso escravocrata eram objetos em outro sentido, que as fazia diferentes tanto da figura marxista do operário alienado quanto da "imodificada" figura feminista do objeto de desejo. As mulheres livres no patriarcado branco dos EUA eram trocadas num sistema que as oprimia, mas as brancas **herdavam** negros e negras. Como observou Hurtado, no século XIX destacadas feministas eram **casadas** com homens brancos, enquanto as feministas negras eram **propriedade** de homens brancos. Num patriarcado racista, a "necessidade" dos homens brancos de descendência racialmente "pura" colocava as mulheres livres e não livres em espaços sociais e simbólicos assimétricos e incompatíveis[19].

A escrava fêmea era marcada com essas diferenças de um modo bastante literal - a carne era virada às avessas, "acrescenta(ndo) uma dimensão léxica às narrativas da mulher na cultura e sociedade"[20]. Essas diferenças não acabaram com a emancipação formal; têm tido conseqüências definitivas até fins do século XX,

[15] MINH-HA, Trinh T., *Woman, Native, Other*, op. cit., p. 89, 96.

[16] CARBY, Hazel V., *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist* [Reconstruindo a condição de mulher: o surgimento da romancista afro-americana]. Nova Iorque: Oxford University Press, 1987.

[17] SPILLERS, Hortense, op. cit..

[18] MACKINNON, Catharine. Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory. *Signs*, 7, 3 (1982), p. 515-44.

[19] HURTADO, Aida. Relating to Privilege: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color [Relação com o privilégio: sedução e rejeição na subordinação de brancas e mulheres de cor]. *Signs*, 14(4), 1989, p. 833-55, 841.

[20] SPILLERS, Hortense, op. cit., p. 67-68.

e continuarão a ter até o desaparecimento do racismo como instituição fundadora do Novo Mundo. Spillers chamou essas relações pioneiras de cativeiro e mutilação literal de "uma gramática americana" (p.68). Nas condições da conquista do Novo Mundo, de escravidão e de suas conseqüências até o presente, "os léxicos de reprodução, desejo, denominação, ser mãe, pai etc. (são) todos lançados em extrema crise" (p. 76). "A atribuição de gênero, em sua coeva referência às afro-americanas, **insinua** um enigma implícito e não resolvido tanto dentro do discurso feminista atual **quanto** dentro das comunidades discursivas que investigam as problemáticas culturais" (p. 78).

Spillers salientou a questão de que os homens e mulheres livres herdavam o **nome** do pai, que por sua vez tinha sobre os filhos menores e sobre a esposa direitos que não tinha em si, mas não era dono deles no sentido pleno de propriedade alienável. Homens e mulheres não livres herdavam sua **condição** das mães, que por sua vez não controlavam especificamente os filhos. Não tinham **nome algum** no sentido teorizado por Lévi-Strauss ou Lacan. Mães escravas não podiam transmitir um nome; nem ser esposas; estavam fora do sistema de troca do casamento. Os escravos não tinham posição, fixação, num sistema de nomes; eram, especificamente, deslocados e portanto disponíveis. Nessas estruturas discursivas, as brancas não eram legal ou simbolicamente humanas de todo; as escravas não o eram em **absoluto**. "Nessa ausência de posição de indivíduo, as sexualidades capturadas fornecem uma expressão biológica e física de 'diversidade'" (p. 67). Gerar (não livremente) os herdeiros da propriedade não é a mesma coisa que gerar (não livremente) a propriedade[21].

[21] CARBY, Hazel V, op. cit., p. 53.

Esta pequena diferença é parte do motivo pelo qual os "direitos de reprodução" para mulheres de cor nos Estados Unidos giram destacadamente em torno do abrangente controle dos filhos - por exemplo, a liberdade de não serem destruídos por linchamento, prisão, mortalidade infantil, gravidez forçada, esterilização obrigatória, moradia inadequada, educação racista, vício de drogas, guerras de narcotráfico e guerras militares[22]. Para as brancas americanas, o conceito de propriedade em si, a posse do próprio corpo, em relação à liberdade reprodutora, concentrou-se mais prontamente no campo dos acontecimentos em torno da concepção, gravidez, aborto e nascimento, porque o sistema do patriarcado branco girava em torno do controle de filhos legítimos e da consequente classificação de fêmeas brancas como mulheres. Ter ou não ter filhos torna-se assim uma opção definidora de

[22] HURTADO, Aida, op. cit., p. 853.

indivíduo para essas mulheres. As negras especificamente - e as mulheres sujeitas à conquista do Novo Mundo em geral - viam-se diante de um campo social mais amplo de falta de liberdade reprodutiva, em que seus filhos não herdavam a condição de ser humano nos discursos hegemônicos de fundação da sociedade americana. O problema da mãe negra nesse contexto não é simplesmente seu status como indivíduo, mas também o status de seus filhos e parceiros sexuais, homens e mulheres. Não admira que a imagem de elevação da raça e a recusa da separação categórica de homens e mulheres - sem se esquivar de uma análise da opressão sexista de cor e branca - tenham sido destacadas no discurso feminista negro no Novo Mundo[23].

As colocações das afro-americanas não são as mesmas das de outras mulheres de cor; cada condição de opressão exige análise específica, que recuse as separações e insista nas não identidades de raça, sexo, sexualidade e classe. Essas questões deixam brutalmente claro porque uma teoria feminista de gênero correta deve ser **simultaneamente** uma teoria de diferença racial e sexual em condições históricas de produção e reprodução. Também deixam claro porque uma teoria e prática de irmandade não pode basear-se em colocações partilhadas num sistema de gênero e no antagonismo estrutural de culturas entrecruzadas chamadas mulheres e homens. Finalmente, deixam claro porque a teoria feminista produzida por mulheres de cor construiu discursos alternativos de condição feminina que perturbam os humanismos de muitas tradições discursivas ocidentais. "É nossa tarefa criar um lugar para esse indivíduo social diferente. Ao fazermos isso, estamos menos interessadas em juntar-nos às fileiras da femealidade do gênero do que em conquistar o terreno **insurgente** como indivíduo social fêmea. Na verdade, **reivindicar** a monstruosidade da fêmea com o potencial de `nomear'... `Sapphire' pode reescrever afinal um texto radicalmente diferente do ganho de poder feminino"[24]. E, talvez, do ganho de poder da problemática categoria "humanidade".

Enquanto contribui fundamentalmente para a dissolução de uma locação de indivíduo dominante, a política de "diferença" que surge desta e de outras complexas reconstruções de conceitos de individualidade social e das práticas textuais a elas associadas sofrem profunda oposição de relativismos niveladores. A teoria pós-estruturalista não feminista nas ciências humanas tende a identificar a dissolução da individualidade "coerente" ou dominante como a "morte do indivíduo". Como outros em novas posições

[23] CARBY, Hazel V.. *Reconstructing Womanhood* [Reconstruindo a condição da mulher], p. 6-7, bell hooks, *Ain't I a Woman* [Num sô uma mulé?]; bell hooks, *Feminist Theory. From Margin to Center* [Teoria feminista: da margem para o centro]. Boston, Mass.: South End Press, 1984.

[24] SPILLERS, Hortense. op. cit., p. 80.

instavelmente subjugadas, muitas feministas resistem a essa formulação do projeto e questionam seu surgimento exatamente no momento em que oradores racial e sexualmente colonizados começam "pela primeira vez" a reivindicar, ou seja, com uma autoridade "original", a representação de si mesmos em práticas editoriais institucionalizadas e outros tipos de prática autoclassificadoras. As desconstruções feministas do "indivíduo" têm sido fundamentais, e não se mostram nostálgicas de coerência dominante. Ao contrário, versões necessariamente políticas de incorporações construídas, como as teorias feministas de individualidades raciais de gênero, têm de levar em conta, afirmativa **e** criticamente, individualidades sociais emergentes, diferenciadoras, auto-representativas, contraditórias, com suas reivindicações de ação, conhecimento e crença. A questão envolve o compromisso com a mudança social transformadora, o momento de esperança incrustado nas teorias de gênero feministas e outros discursos emergentes sobre a dissolução do individualismo dominante e a emergência de outros impróprios/inapropriados.

É justo de "alteridade" e "diferença" que se trata "gramaticalmente", um fato que constitui o feminismo como uma política definida pelos seus campos de contestação e suas repetidas recusas de teorias dominantes. O "gênero" foi desenvolvido como categoria para explorar o que conta como "mulher", para problematizar o que antes se tomava por certo, para reconstituir o que conta como "humano". Se resultaram da tese de Simone de Beauvoir, de que não se nasce mulher, teorias feministas de gênero, com todas as consequências dessa constatação, à luz do marxismo e da Psicanálise (e críticas do discurso racista e colonial), para compreender que qualquer indivíduo definitivamente coerente é uma fantasia, e que a personalidade pessoal e coletiva é precária e constantemente reconstituída em termos sociais[25], então o título do provocativo livro de bell hooks em 1981, ecoando o *Ain't I a Woman* de Sojourner Truth, está eriçado de ironia, uma vez que a identidade de "mulher" é reivindicada e desconstruída simultaneamente. Esta é uma mulher digna da profecia de Isaías, ligeiramente revisada:

"Ele/ela era desprezado, e o mais indigno entre os mulheres/homens, homem/mulher de dores; e como um/uma de quem os homens escondiam o rosto ele/ela **era** desprezado, e não fizemos dele/dela caso algum... Como pasmaram muitos à vista dele/dela, de que o seu parecer estava tão desfigurado mais do que o de outro/a qualquer, e a sua figura mais do que **a** dos/as **outros**/

[25] COWARD, Rosalind. *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations* [Precedentes patriarcais: sexualidade e relações sexuais]. Londres: Routledge and Keagan Paul, 1983, p. 265.

as filhos/as dos homens... assim ele/ela borrifará muitas nações."

Essa Truth decididamente não feminina tem uma oportunidade de refigurar uma humanidade não genérica, não original, após a dissolução dos discursos do humanismo eurocêntrico.

Contudo, não podemos deixar a história de Sojourner Truth sem olhar mais de perto a transcrição do famoso discurso *Ain't I a Woman* feito em Akron em 1851. Esse texto escrito mostra a fala de Truth no idioleto do Escravo imaginado pelo abolicionista branco, o supostamente arquetípico escravo negro de fazenda do Sul. A transcrição não oferece um inglês afro-americano sulista que algum lingüista, quanto mais alguém que de fato fala, reivindique. Mas **é** a linguagem falsamente específica, imaginada, que representava a linguagem "universal" dos escravos para o público abolicionista letrado, e essa é a linguagem que nos chegou como as palavras "autênticas" de Sojourner Truth. Essa linguagem falsa, indiferenciada nos muitos ingleses falados no Novo Mundo, lembra-nos uma idéia hostil de diferença, uma idéia que introduz as categorias não marcadas dominantes pela porta dos fundos, sob o **disfarce** do específico, visto não como perturbador ou *desconstrutivo, mas típico. O escravo negro indiferen*ciado pode parecer para o discurso abolicionista humanista, e seus descendentes nas paredes dos gabinetes de estudos feministas, um tipo ideal, uma vítima (herói), uma espécie de espaço de trama para as ações abolicionistas, um ser humano especial, não um que possa unir todo o povo por sua implacável figuração de diferença crítica - ou seja, não um agente rebelde pregando seu próprio evangelho único de deslocamento como base de ligação.

Para reforçar esse ponto, essa ex-escrava em particular não era sulista. Nasceu em Nova Iorque e era propriedade de um holandês. Quando jovem, foi vendida junto com algumas ovelhas a um fazendeiro ianque, que a espancava porque ela não sabia inglês[26]. Como adulta, Sojourner Truth quase certamente falava um inglês afro-holandês peculiar à região que foi outrora Nova Amsterdã. "Ela ditou sua autobiografia a uma amiga branca que vivia de vendê-la em conferências"[27]. Outras transcrições existentes de suas falas são impressas no inglês americano padrão de fins do século XX; talvez essa linguagem pareça menos racista, mais "normal" a ouvintes que queiram esquecer as diásporas que povoaram o Novo Mundo, *transfor*mando ao mesmo tempo uma de suas figuras num herói "típico". Uma transcrição/invenção moderna das falas de Sojourner Truth as põe em inglês afro-holandês; sua

[26] LERNER, Gerda. *Black Women* [Negras], op. cit., p. 371.

[27] Ibidem, p. 372: GILBERT, Olive, *Narrative of Sojourner.*

famosa pergunta reperturba o ouvido: "Ar'n't I a woman?" A mudança na forma das palavras faz-nos repensar sua história, a gramática de seu corpo e vida. A diferença conta. Um repórter simpático do século XIX decidiu que não podia pôr as palavras de Truth por escrito: "Ela só falou alguns minutos. Seria impossível reproduzir suas palavras. Como tentar reproduzir os sete trovões apocalípticos?"[28]. Na verdade ele transcreveu/reconstruiu a apresentação dela, que inclui estas frases freqüentemente citadas:

"Quando eu era escrava lá embaixo em Nova Iorque [Nova Iorque ficava **lá embaixo** para Sojourner Truth?!], sempre que tinha um trabalho muito difícil, com toda certeza uma mulher de cor era chamada pra fazer. Ouvi um homem falando lá quase uma hora toda, disse pra mim mesma: está aí na certa um servicinho pro pessoal de cor limpar depois"[29].

Talvez o que mais precise de limpeza aqui seja a incapacidade de ouvir a linguagem de Sojourner Truth, enfrentar sua especificidade, reconhecê-la, mas **não** como a voz dos sete trovões apocalípticos. Ao contrário, talvez precisemos vê-la como a pregadora itinerante do Novo Mundo afro-holandês, cuja prática perturbadora e arriscada a levou a "deixar a casa do cativeiro", deixar a dinâmica criadora de indivíduo (e humanista) de senhor e escravo, e buscar novos nomes num mundo perigoso. A verdade dessa hóspede temporária oferece uma resposta inerentemente inacabada mas poderosa à cética pergunta de Pilatos - "Que é a verdade?" Ela é uma das *mestizas*[30] de Gloria Anzaldúa, falando as irreconhecidas linguagens hifenizadas, vivendo nas fronteiras da história e da consciência, onde jamais as travessias são seguras nem os nomes originais.

Prometi ler Sojourner Truth, como Jesus, como uma figura mistificadora, uma mutante, que poderia perturbar nossas idéias - todas elas: clássicas, bíblicas, científicas, modernistas, pós-modernistas e feministas - sobre "o humano", fazendo-nos ao mesmo tempo lembrar porque não podemos deixar de querer esse universal problemático. As palavras de Pilatos passaram por cascatas de transformações, invenções e traduções. O "Ecce homo!" provavelmente jamais foi dito. Mas, independentemente de como se tenham originado, essas linhas numa peça sobre o que conta como humanidade, sobre as possíveis histórias da humanidade, estiveram desde o início envolvidas em permanente tradução e reinvenção. O mesmo se aplica à pergunta afirmativa de Sojourner Truth: "Ain't/Ar'n't I a (wo)man?" Eles eram embusteiros, forçando com seus constantes deslocamentos uma reconstrução das

[28] BLICKSILVER, Edith. Speech [Fala].

[29] Citado em APTHEKER, Bettina, *Woman's Legacy* [Legado da mulher], p. 34.

[30] Ibidem, p. 34.

histórias pioneiras, de qualquer lar possível. "Nós, lésbicas, *mestizas*, impróprias/inapropriadas outras somos todas termos para essa posição crítica excessiva que tentei provocar e rearticular a partir de vários textos do feminismo contemporâneo: uma posição alcançada com práticas de deslocamento político e pessoal através de fronteiras entre identidades e comunidades sexuais, entre corpos e discursos, pelo que gosto de chamar de 'indivíduo excêntrico'"[31]. Essas figuras excessivas e móveis jamais podem embasar o que se chamava de "uma comunidade plenamente humana". Essa comunidade mostrou pertencer apenas aos senhores. Contudo, esses indivíduos excêntricos podem convocar-nos a explicar nossa imaginada humanidade, cujas partes sempre se articulam pela tradução. A História pode ter outra forma, articulada através de diferenças que importem.

[31] ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Spinsters, 1987.

TRADUÇÃO DE MARCOS SANTARRITA