

Situando o Sujeito do Feminismo: O lugar da Teoria, as Margens e a Teoria do Lugar*

Claudia de Lima Costa
UFSC

*I am a turtle, wherever I go
I carry "home" on my back.*

Gloria Anzaldúa (*Borderlands/La Frontera*)

O crepúsculo do sujeito

Há exatamente doze anos, Catherine Belsey já reconhecia que uma das preocupações centrais para o feminismo era a construção cultural da subjetividade.¹ Ao enfatizar a questão da constituição da subjetividade (e conseqüentemente da identidade) na ideologia e nos discursos,

poderíamos, de acordo com essa autora, explicar dentre outras coisas as razões que levaram o projeto feminista de um *global sisterhood* à falência. Para Chris Weedon, a tentativa de evitar as armadilhas das concepções humanistas e globalizantes do sujeito pediria de nossa parte uma análise minuciosa da “relação entre subjetividade e significado, significado e valor social, o conjunto de posições de sujeito disponíveis às mulheres e o poder investido (ou não) nessas posições de sujeito”.²

Contudo, a preocupação com a questão do sujeito, tanto nas teorias sociais quanto nas teorias feministas, tem uma história relativamente longa, história essa que está vinculada às transformações dramáticas ocorridas no cerne das formações culturais da modernidade.³ É com a emergência das sociedades modernas—caracterizadas por mudanças freqüentes e rápidas gerando, por um lado, a desintegração dos sistemas filosóficos tradicionais e essencialistas e, por outro, a perda de qualquer sentido de continuidade entre passado, presente e futuro—que o sujeito começa a experimentar uma angústia existencial seguida de profunda crise de identidade. O sujeito enraizado, centrado (e masculino)—quando deslocado de seu lugar fixo no *cogito* de Descartes, no ego transcendental de Kant e de Husserl, e no conceito Iluminista da Razão⁴—torna-se fragmentado, aberto, plural, à medida em que sua identidade é atravessada por diferentes divisões e (novos) antagonismos sociais.⁵ De maneira extraordinariamente intensa, tomamos consciência tanto da precariedade e da contingência dos pilares sobre os quais nossas identidades estão alicerçadas, quanto “dos mecanismos complexos através dos quais identidades (e realidades sociais) são construídas”.⁶ O deslocamento da categoria do indivíduo permanece como uma das conseqüências mais devastadoras de nossa passagem pela modernidade.

Stuart Hall, em abordagem concisa e abrangente sobre a

questão da identidade cultural, enumera cinco momentos-chave, na teoria social e nas ciências humanas, que contribuíram para o descentramento do sujeito (masculino) do Iluminismo. Resumindo brevemente, poderíamos citar (1) a afirmação de Marx de que o homem [sic] faz a história, mas nem sempre nas condições de sua escolha, portanto sujeitando o ator às mais variadas forças históricas; (2) a teoria de Freud sobre o inconsciente, cuja lógica difere da lógica da Razão, causando assim uma brecha no sujeito Cartesiano; (3) a lingüística estrutural de Saussure, que des-(autor)izou o sujeito dos significados articulados na linguagem; (4) a genealogia de Foucault, que nos revelou que o sujeito unitário e racional não passava de um efeito de tecnologias e práticas específicas; e, finalmente, (5) a contribuição do feminismo como movimento político e teórico na medida em que ele desafiou as dicotomias fundacionais do pensamento Iluminista, desmascarou a homocentricidade do conhecimento Ocidental e, ao colocar em primeiro plano a questão da diferença sexual, questionou o gênero masculino do sujeito do humanismo.⁷ As teorias feministas também desenvolveram categorias e instrumentos analíticos que permitiram repensar e politizar ainda mais as relações entre linguagem, experiência, poder e resistência na constituição de sujeitos sempre já *engendrados [gendered]* em contextos específicos. O propósito deste ensaio é, utilizando-me do tropo “*locus* de enunciação”, mapear o percurso desse sujeito nos trabalhos de várias teóricas feministas, desde o momento de seu descentramento a partir do eixo do gênero até seu re-surgimento (em forma híbrida e inaugurando novos signos de identidade) nas brechas e nas fronteiras—enfim, nas margens—dos discursos canônicos.

O sujeito do feminismo

Não nos surpreende mais ver como certos intelectuais, seguindo uma lógica “feminocêntrica”,⁸ têm-se utilizado da figura

da Mulher—como princípio da negatividade, da ausência e da falta—para deslocar suas subjetividades das definições logocêntricas da identidade.⁹ O feminino vem sendo concebido simplesmente como figura textual (Derrida), como um corpo de prazeres difusos (Foucault), como superfícies investidas de libido (Lyotard), ou como o lugar-corpo das afetividades não-diferenciadas, portanto livre tanto da auto-representação quanto dos limites da identidade (Deleuze). Teresa de Lauretis acusa tais autores de estarem “reposicionando a subjetividade feminina no sujeito masculino,” posto que

somente através da negação da diferença sexual (e o gênero) como componentes da subjetividade em mulheres reais, conseqüentemente negando a história da opressão e da resistência política das mulheres, bem como a contribuição epistemológica do feminismo para a redefinição da subjetividade e socialidade, é que os filósofos podem ver nas “mulheres” o repositório privilegiado do “futuro da humanidade”.¹⁰

Argumento similar também faz Elspeth Probyn quando, em sua discussão reveladora do papel da experiência “engendrada” na crítica cultural, afirma que um dos efeitos mais prejudiciais de tais (ab)usos da figura do feminino—apesar da boa intenção desses franceses—foi a re-inscrição da mulher como “a Outra”.¹¹ Dadas as conotações históricas do feminino (“Até que ponto podemos falar da mulher *sem* invocar o feminino biológico?”)¹², sua utilização

cannot disturb the basis upon which men have historically spoken. The figure of the feminine silences women as it gives men even more to say and a comfortable place from which to speak. (...) In none of these ways does the feminine actually allow feminists to articulate historical and material experiences

of women as discursive points of departure.¹³

Visto que, para Paul Smith, é exatamente essa articulação que permite ao sujeito algum espaço para agenciamento/resistência, ele elegerá o feminismo hoje como “o único (...) discurso e a única prática contestatórios na teoria social”.¹⁴ Smith argumenta que ao articular simultaneamente a heterogeneidade e a singularidade, o feminismo foi capaz de “produzir oposição em comum acordo com opressões materiais bem definidas”.¹⁵ Mas a ironia reside no fato de que o feminismo alcançou tal objetivo não através da constituição de um sujeito a partir da lógica da negação, como Smith defende; muito pelo contrário, o sucesso que esse crítico literário atribui com razão ao feminismo como projeto inovador de intervenção política, social e cultural se deve, primeiro, ao fato de que ele foi capaz de construir positivities para seus sujeitos a partir da materialidade das experiências sociais das mulheres e, segundo, aos usos teóricos dados a tais experiências. Creio ser extremamente importante enfatizar que tais positivities, enquanto base da construção do sujeito do feminismo, resultam tanto da importância dada à questão da experiência específica desses sujeitos quanto da articulação política de tais experiências com a heterogeneidade das posições de sujeito existentes no feminismo. Gostaria aqui de lembrar as palavras introdutórias de de Lauretis, em um volume por ela organizado sobre os estudos feministas:

we have written about silence and madness, marginality and invisibility, negativity and difference. But we have also written of femininity and feminine writing, of identities, differences, and commonalities, affirming what Audre Lorde has called “the interdependency of different strengths” in feminism.¹⁶

O feminismo, nessa virada do século, incorpora um amplo

espectro de discursos diversificados e mutuamente implicados sobre as relações de poder a partir das vertentes da diferença (sexual, de gênero, de raça, de classe, de etnia, de idade e assim por diante). Estas, por sua vez, dão forma a uma variedade de feminismos “hifenados,” freqüentemente contraditórios e antagônicos, e que não podem ser cristalizados em uma única posição—feminismo cultural, humanista, marxista, socialista, pós-estruturalista, psicanalítico, radical, lésbico, negro, ecológico etc. Tal heterogeneidade interna ou “interdependência de diferentes forças”¹⁷—dada a percepção de algum nível de cumplicidade com as estruturas de opressão—não chegou, contudo, a fraturar nem a enfraquecer a importância política desses feminismos no que tange a crítica da dominação. Pelo contrário, em resposta à necessidade histórica de tecer articulações entre as múltiplas posições de sujeito visando distintos efeitos políticos, o feminismo, enquanto movimento social e corpo teórico, constituiu-se desde sua inepção em plena diversidade, e é nela que reside seu maior potencial.

Por exemplo, ao estabelecer e validar a categoria “mulher” (tanto como sujeito quanto como signo), as teóricas feministas não estão re-inscrevendo outra essência porque ao signo Mulher jamais foi concedido o estatuto de sujeito. Justamente por isso afirmar a positividade da identidade “mulher” já constitui uma forma de transgressão. Além disso, tal invocação também produz uma contradição na medida em que a posição de sujeito da Mulher— a qual só pode ser representada dentro da economia simbólica dominante—foi definida como o lugar do Outro (melhor dito, da Outra). Em outras palavras, ela é “irrepresentável exceto enquanto representação”, permanecendo em um constante deslocamento entre Mulher como signo e mulheres como sujeitos em toda sua concretude.¹⁸ É exatamente aqui que temos a visão dupla do feminismo. Seu sujeito, longe de ser apenas uma metáfora ou o significante da diferença pura, existe tanto dentro *quanto*

fora da ideologia do gênero, em um espaço que, usando a terminologia do cinema, de Lauretis chamará de *space-off*. Isso não quer dizer que a mulher exista em relação de exterioridade à representação e ao discurso; mais propriamente, ela se situa nesse espaço *off* que é invisível porém inferível a partir daquilo que está visível. Esse movimento para dentro e para fora da representação e do discurso

é um movimento entre o espaço discursivo (representado) das posições proporcionadas pelos discursos hegemônicos e o *space-off*, o outro lugar, desses discursos: esses outros espaços tanto sociais quanto discursivos, que existem, já que as práticas feministas os (re)construíram, nas margens (ou “nas entrelinhas,” ou “ao revés”) dos discursos hegemônicos e nos interstícios das instituições, nas contrapráticas e novas formas de comunidade. Esses dois tipos de espaço não se opõem um ao outro, nem se seguem numa corrente de significação, mas coexistem concorrentemente e em contradição. O movimento entre eles, portanto, não é o de uma dialética, integração, combinatória, ou o da *différance*, mas sim a tensão da contradição, da multiplicidade, da heteronomia.¹⁹

É bom lembrar que esse movimento não gera negatividade mas uma positividade que, além de contribuir para a construção de esferas públicas alternativas (*counterpublic spheres*),²⁰ permitirá ao sujeito certos investimentos (materiais, emocionais, libidinais) nas posições discursivas disponíveis no campo social e face às relações de poder cada vez mais atravessadas por outros vetores da diferença.

Sobre o investimento do sujeito

Creio ser indispensável abordar a questão do investimento que o sujeito tem em determinadas posições discursivas se quisermos evitar sua total dispersão na diáspora da linguagem. Ao tentar responder a pergunta sobre o que faz com que uma pessoa assuma uma certa posição dentre muitas—isto é, o que motiva alguém a construir para si uma (ou várias) identidade(s) e afirmar uma (ou várias) subjetividade(s)—Wendy Hollway e Ed Cohen nos direcionam a uma área que ainda requer maior teorização: o lugar que as emoções, os sentimentos, os desejos, as gratificações etc, ocupam na estrutura das ações dos sujeitos.²¹ Para apreendermos a força das (e)moções—ou, na expressão de Michelle Rosaldo, dos pensamentos encorpados (*embodied thoughts*)²²—na formação de subjetividades, faz-se necessário referirmo-nos não unicamente aos discursos sociais disponíveis aos sujeitos, mas aos percursos particulares desses sujeitos, as suas *lignes d'erreur*, por assim dizer. Cohen enfatiza isso com contundência quando, ao criticar como os sujeitos pós-lacanianos foram reduzidos ao discurso e esvaziados de qualquer materialidade somática, diz que

how individuals come together to act for change, how these actors are changed by their activities, and how these acts and actors crystallize as movements cannot be adequately imagined if the powerful effects felt by acting subjects are “theoretically” disappeared.

(...) We must begin to take seriously the notion that political movements cohere only to the extent that they express and make meaningful the shared *feeling and knowledge* that things ought to and can become different than they are—i.e., to the extent that they touch and move people who touch and move each other.²³

Considerar o investimento, particularmente as emoções, não significa aderir a uma concepção privada ou essencialista dos sentimentos. Pelo contrário, como Catherine Lutz observou em relação ao uso do conceito de cultura de James Clifford, sentimentos são “contestáveis, temporais e emergentes”, isto é, são social e discursivamente produzidos.²⁴ Encontrando-se estruturados preeminentemente por sistemas culturais, os significados das emoções e de outros investimentos devem, por conseguinte, ser concebidos como uma forma de discurso que dá contorno às interpretações das pessoas sobre suas experiências, e não como algo a ser (des)coberto. O potencial transformador da análise feminista do sujeito reside tanto no reconhecimento do papel central que as emoções e os sentimentos têm na configuração da experiência, quanto nas maneiras como tais sentimentos participam da construção da subjetividade; por outro lado, as teóricas feministas sempre reconheceram que a esfera das emoções, para citar Foucault, constitui “o lugar onde a prática social mais momentânea e local está conectada à organização do poder em grande escala”.²⁵ A expressão feminista antiga e desgastada de que “o privado (pessoal) é público (político),” se não for interpretada de forma simplista, faz referência a isso.

Para concluir essa parte da discussão, a vitalidade atribuída por Smith às teorias feministas deve-se, na perspectiva de de Lauretis, à posição peculiar que elas ocupam, ao mesmo tempo dentro dos discursos estabelecidos e fora deles ou em excesso, falando a partir do lugar de enunciação da Mulher tanto como essencial quanto como radicalmente outra.²⁶ A percepção desse fato—algo que emerge das práticas cotidianas pessoais e políticas das mulheres—permite ao sujeito, então, uma visão ex/cêntrica, menos pura, menos unificada (porém com mais afinidades). Essa visão, por um lado, entende a identidade como

“locus de posições variáveis e múltiplas”, presentes no terreno social, e concebe a experiência, por outro lado, como “resultado de um conjunto complexo de determinações e lutas, um processo de renegociação contínua entre pressões externas e resistências internas”.²⁷ Como argumentarei a seguir mais detalhadamente, o feminismo, ao ancorar sua análise na especificidade histórica das práticas e das pequenas resistências cotidianas das mulheres, conseguiu continuar falando em nome da categoria mulher sem cair em uma postura nominalista.²⁸ O forjar identidades fixas (“essencialismo estratégico” ou “idealização mínima”) representa somente um momento crucial—apesar de insuficiente, problemático, contestado—de um projeto mais amplo. Assim que o sujeito se solidifica em uma posição, ele é questionado pelas próprias demandas do campo social no qual está inserido. No entanto, a insistência em uma especificidade feminina, de acordo com Naomi Schor, permanece uma tática contra a dispersão da mulher na (in)diferença de alguns pensadores (homens) pós-estruturalistas. Nas palavras dessa autora,

The most active site of the feminine resistance to the discourse of indifference is a certain insistence on doubling, which may well be the feminine mode of subverting the unitary subject: mimeticism (Irigaray and Kolodny), the double and even double double identification of the female film spectator (Mulvey, Doane, de Lauretis), women’s writing as palimpsest (Gilbert and Gubar), female fetishism (Kofman, Berg, Schor), the foregrounding of the “other woman” (Gallop), and the elaboration of a “double strategy” of deconstruction and construction (Martin) are some of the varied forms this insistence on doubling has taken and is taking.²⁹

Na verdade, essa estratégia constitui a condição *sine-qua-non* do feminismo. Para ilustrar como identidades podem ser

moldadas positivamente nas margens, nos *spaces-off* e nos interstícios das estruturas e dos discursos dominantes, volto-me a seguir para alguns exemplos na literatura feminista. Estes enfatizam que estar (des)locado nas margens pede ao sujeito um despojamento das várias categorias epistemológicas que até então lhe davam certo abrigo—como noções essencialistas de lugar, domicílio, comunidade, linguagem, experiência (para citar somente algumas)—a fim de que possa forjar outra(s) identidade(s) e outra(s) práticas política(s) que visa(m) a construção de afinidades e contigüidades, ao invés de unidades, através de uma epistemologia do momento, da memória e de uma outra idéia de lugar da enunciação, mais poroso, mais indefinido e indefinível.

Subjetividades alternativas: a contribuição das margens

Lytard argumenta que a pós-modernidade se caracteriza pela perda de legitimidade e poder por parte das grandes narrativas emancipatórias do Iluminismo, bem como pela substituição dessas narrativas por outras mais locais e de menor alcance.³⁰ Contudo, a história que o próprio Lyotard nos tece sobre o crepúsculo das metanarrativas do Ocidente deixa muito a desejar. Como argumenta Edward Said, o que para Lyotard é a causa de tal ordem de eventos—os *grand récit* simplesmente perderam o poder que tinham diante da crise da modernidade—não passa de um sintoma de acontecimentos mais profundos: a hegemonia que o Ocidente conquistara frente às colônias debilita-se ostensivamente diante da emergência perturbadora na Europa das várias alteridades provenientes dos domínios imperiais.³¹ A partir desse momento de ruptura política e epistemológica, os sujeitos ex/cêntricos (a mulher do terceiro-mundo, o estrangeiro, o exilado, o nômade, a lésbica,

os nativos etc.), em uma crítica ao projeto colonizador, irrompem no cenário europeu e desafiam “os modos de pensar, as formas e as histórias metropolitanas”.³²

Creio que paralelo semelhante poderia ser traçado em relação às narrativas da teoria feminista ocidental. As vozes e as lutas daquelas outras, subalternas, (in)apropriadas,³³ que ficaram do outro lado da divisão do Império, soaram, no contexto pós-colonial, alto o suficiente para subverter e fragmentar a hegemonia de um tipo de narrativa feminista que, tal qual o discurso orientalista analisado por Said, construiu imagens universais da “outra” enquanto legitimava o exercício de “um tipo específico de poder em definir, codificar e manter conexões existentes entre o primeiro e o terceiro mundo”.³⁴ Com o pós-colonialismo, uma heteroglossia de linguagens e uma multiplicidade de representações (e auto-representações) proliferaram dentro das teorias feministas juntamente com o surgimento, a nível político, de vários novos movimentos sociais interrogando, entre outras coisas, os paradigmas epistemológicos ocidentais. Dos fragmentos das metanarrativas surgem outros conhecimentos (parciais, situados) apoiados nas diversas condições de determinação que estruturam diferentes experiências (de raça, de gênero, de classe, de orientação sexual, de geração, de etnia etc.) para diferentes sujeitos em conjunturas históricas, materiais e libidinais variadas e díspares. Estes irão, por sua vez, moldar consciências e visões de mundo, isto é, unidades-na-diferença. Para que a teoria possa intervir na realidade—isto é, no mundo das lutas cotidianas—precisamos, como já nos havia dito Cherríe Moraga, “teorizar na carne” rumo à articulação tanto de um outro “inconsciente político” quanto de uma outra visão de história.

Na literatura produzida por “sujeitos limiares” temos uma profusão de relatos de experiências/autobiografias que tematizam,

em toda sua concretude, a construção da subjetividade e de uma visão de mundo específicas a partir dos posicionamentos conflituosos desses sujeitos nas estruturas de opressão.

Como procurei mostrar anteriormente, visto que o campo de forças de qualquer formação social está estruturado por grande variedade de sistemas de diferenciação, os quais não podem ser reduzidos a um eixo único e privilegiado da opressão (o gênero, a raça, ou a classe), debater sobre a identidade invariavelmente nos leva a polêmicas sobre o próprio significado da diferença. O ponto crucial é como conceitualizar a diferença—juntamente com a questão das identidades ou das posições de sujeito alternativas—de forma que possamos evitar tanto a armadilha da lógica hierárquica binária (por exemplo, a controvérsia sobre essencialismo e anti-essencialismo), quanto as seduções pós-modernas da fragmentação e da dispersão totais que caracterizam a maior parte das perspectivas neo-relativistas atuais. Para nos precavermos desses perigos, torna-se necessário delinear epistemologias da diferença “cujas geometrias, paradigmas, e lógicas”—para citar Donna Haraway—”nos libertem de binarismos, dialéticas e modelos de natureza e cultura de quaisquer tipos”.³⁵ Só assim conseguimos fazer com que tais diferenças tenham um significado político que vá além da celebração da diferença pela diferença numa típica indiferença pós-moderna. É nesse espírito que R. Radhakrishnan alerta sobre a necessidade de se traçar uma distinção entre heterogeneidade como anarquismo e indiferença política, e heterogeneidade como destino político:

deconstruction's espousal of "pure difference" denies difference to the very ingredients that constitute "Difference". (...) [S]pecific differences such as, the feminist difference, the ethnic difference, the Third-

World difference, and so on, remain subtended, dematerialized and frozen under the mastery of Difference.³⁶

Teresa de Lauretis discute que uma das formas de se realizar historicamente a ruptura com quaisquer modelos dicotômicos tem sido um cuidadoso delineamento crítico das várias camadas de opressão que configuram o campo social, organizadas em eixos paralelos da diferença.³⁷ Entretanto, ausente de tais discursos estavam análises das interações e das mútuas imbricações entre esses vetores da identidade (por exemplo, entre gênero, raça e classe, ou entre gênero, etnia e sexualidade, etc., em combinações infindáveis), incluindo a articulação simultânea dos efeitos que cada categoria exerce sobre as outras (levando em consideração os privilégios e as privações associados a elas) em contextos geográficos, históricos, e discursivos específicos. Tal análise nos possibilitaria expandir o conceito de gênero para além da economia do masculino/feminino a ponto de podermos elaborar novas agendas políticas e teóricas. Judith Butler habilmente resume essa posição:

If one "is" a woman, that is surely not all one is; the term fails to be exhaustive, not because a pregendered "person" transcends the specific paraphernalia of its gender, but because gender is not always constituted coherently or consistently in different historical contexts, and because gender intersects with racial, class, ethnic, sexual, and regional modalities of discursively constituted identities. As a result, it becomes impossible to separate out "gender" from the political and cultural intersections in which it is invariably produced and maintained.³⁸

Conseqüentemente, ao invés de colocarmos uma categoria ao lado das outras na elaboração de cartografias dos

sujeitos, estaremos mais bem situadas se imaginarmos esse sujeito como ponto nodal provisório na interseção de várias linhas de força ou de vertentes da diferença que se deslocam, justapondo-se constantemente umas às outras, abrindo brechas ou espaços intersticiais. Para Homi Bhabha, assim como para de Lauretis, o sujeito habitando o mundo moderno nesse final de século é sempre já o excesso da soma das “partes” da diferença.³⁹ Pedindo que abandonemos de vez as singularidades de classe ou de gênero como categorias analíticas primárias, Bhabha nos convida a pensar

beyond narratives of originary and initial subjectivities and to focus on those moments or processes that are produced in the articulation of cultural differences. These “in-between” spaces provide the terrain for elaborating strategies of selfhood—singular, communal—that initiate new signs of identity, and innovative sites of collaboration, and contestation, in the act of defining the idea of society itself.⁴⁰

Re-pensando o lugar da teoria e a teoria do lugar: breves anotações

O desafio que a teorização da emergência do interstício nos coloca (ou dos espaços *in-between* alojando formas híbridas de identidade cultural) reside na busca de uma linguagem ou de tropos discursivos capazes de representar e simbolizar as inúmeras, conflituosas, mutáveis posicionalidades e experiências do sujeito ex/cêntrico. Bhabha utiliza o termo “terceiro espaço” para se referir àquele lugar produtivo ou àquela situação de limiaridade onde a cultura como diferença incomensurável (porém sempre negociável) se constrói de forma a eludir qualquer política da polaridade.⁴¹ Nesse “terceiro espaço” sujeitos constituem não identidades, mas identificações—isto é, o sujeito, ao se identificar com, e através de, outro objeto, um objeto da alteridade, “torna-

se sempre ambivalente devido à intervenção daquela alteridade.”⁴²

Renato Rosaldo, escrevendo a partir do campo antropológico, usa a metáfora da fronteira para se referir àquelas zonas de invisibilidade—cultural, social, racial, étnica, de classe, de gênero, de orientação sexual etc.—geralmente suprimidas mas que sempre permeiam qualquer tipo de experiência do cotidiano. Fazendo uma crítica à visão uniforme e estática de cultura nos escritos canônicos antropológicos, Rosaldo nos mostra essas fronteiras presentes em qualquer formação cultural, não como espaços vazios, mas como zonas heterogêneas e fluidas de produção criativa e de troca, e pelas quais os sujeitos transitam incessantemente em desafio às rígidas dicotomias que tentam organizar a experiência social e seus significados. Partindo do conceito de “sujeito posicionado”, Rosaldo articula uma noção de “saber relacional” onde os objetos da análise social são também sujeitos que analisam e cujas percepções devem ser levadas a sério. A atenção ao lugar de enunciação desse sujeito-objeto do olhar antropológico permitirá, para esse autor, subverter e fragmentar a (autor)idade da disciplina. A antropologia abandona sua imagem de museu de arte e passa a assemelhar-se a uma venda de garagem [*garage sale*]. Relatando a reação de uma antropóloga às novas experimentações com a forma etnográfica (onde os “objetos” de análise tornam-se sujeitos, co-autores ou até autores dos textos antropológicos polifônicos), Rosaldo escreve:

“At a conference in 1980 on the crisis in anthropology, Cora Du Bois, a retired Harvard professor, spoke of the distance she felt from the ‘complexity and disarray of what I once found a justifiable and challenging discipline. (...) It has been like moving from a distinguished art museum into a garage sale’”. The

images of the museum, for the classic period, and the garage sale, for the present, strike me as being quite apt, but I evaluate them rather differently than Du Bois. She feels nostalgia for the distinguished art museum with everything in its place, and I see it as a relic from the colonial past. She detests the chaos of the garage sale, and I find it provides a precise image for the postcolonial situation where cultural artifacts flow between unlikely places, and nothing is sacred, permanent, or sealed off.⁴³

A importância de se pensar a sobre o lugar da enunciação (e, certamente, sobre o lugar da teoria) não é recente nem nas epistemologias feministas, nem tampouco nas várias tradições hermenêuticas, seja nas humanidades, seja nas ciências sociais.⁴⁴ Mas é no âmbito das teorias feministas, no entanto, que a questão do lugar torna-se fundamental, não para avaliar unicamente suas categorias analíticas, mas também—e principalmente—para medir seu alcance político, isto é, as maneiras como elas intervêm nas estruturas de desigualdade social.

O apelo para “teorizar na carne” feito por Moraga representa, a meu ver, uma das muitas tentativas recentes de contenção de uma espécie de euforia pluralista pós-moderna, presente em algumas correntes do feminismo e da teoria cultural. Para aquelas teóricas mais cautelosas quanto às seduções do projeto pós-moderno, o discurso da multiplicidade e da heteroglossia radical tem obscurecido o fato de que o poder ainda está organizado hierarquicamente e quem nem todas participamos igualmente do livre jogo da diversidade.⁴⁵ Sempre situadas diferentemente nos sistemas de dominação, de privilégio e de exclusão, narramos a partir de um lugar (tanto no sentido literal quanto no metafórico, quero dizer, como imaginado, político, mental etc.). Procurar entender esse lugar em todas as suas dimensões nos leva à necessidade de

historicizá-lo e de politizá-lo, permitindo, então, uma avaliação mais crítica da construção e de institucionalização das diferenças (e das práticas políticas que as articulam).

Não obstante, gostaria de fazer três observações sobre o conceito de lugar como categoria analítica e política. Primeiramente, esse lugar não pode ser entendido como algo reificado ou ancorado em categorias ontológicas (o fato de sermos mulheres não nos transforma naturalmente em aliadas ou em *sisters in struggle*). Pelo contrário, a consciência do lugar de enunciação emerge a partir das seguintes articulações: a experiência concreta, situada em determinado espaço na textualidade do social, configura-se como ponto de partida teórico para uma estratégia visando a desconstrução das categorias da identidade e de seus usos hegemônicos. O problema dessa formulação reside no conceito de experiência quando contemplado através de uma ótica empirista. Com a morte do sujeito perpetrada pelo estruturalismo (que o substituiu por estruturas imanentes e a-históricas alojadas na mente humana), a “experiência” deixou de ser um conceito transparente e fundamental para adquirir existência somente nas, e através das, categorias classificatórias culturais.⁴⁶ Em outras palavras, a experiência não constitui a instância primeira de nossos sistemas conceituais; pelo contrário, através de uma transposição metaléptica, ela se revela como “efeito” de tais sistemas. A tarefa lingüística impossível e irrealizável proposta pelos empiristas—traduzir sem nenhuma perda a realidade para a linguagem—deparou-se com a diferença perturbadora que a própria linguagem apresenta. De acordo com Derrida, ao invés de aceitar a transparência ou a presença da experiência—ou de recusá-la totalmente (afinal de contas, não podemos eliminá-la)—devemos, sim, usá-la “sob rasura”.⁴⁷ Jonathan Culler, a partir do campo da crítica literária, elucida a posição de Derrida

ao falar sobre a experiência do leitor colidindo com o ato da leitura: “‘experience’ always has this divided, duplicitous character: it has always already occurred and yet is still to be produced—an indispensable point of reference, yet never simply there”.⁴⁸

Tal qual a experiência, o conceito de lugar não pode ser reificado (essencializado) nem totalmente abstraído de qualquer materialidade. Contudo, apesar de sua aparente concretude, o lugar também é construído através de narrativas e desejos e é apreendido como história, não simplesmente como um espaço já dado, contornado por fronteiras naturais onde repousamos nostalgicamente nossas identidades devidamente autenticadas.⁴⁹

Segunda observação. Qualquer lugar ou local se encontra pontilhado e fraturado por diferenças e tensões, por circuitos e fronteiras que não podem ser representadas por, nem contidas em, nenhum modelo binário das relações de poder. Como Arjun Appadurai explica, o estudo da relação entre o global e o local pede um modelo que enfatize tanto as conexões quanto as disjunções, os interstícios, entre movimentos transnacionais de pessoas, de tecnologias, de bens culturais e de um capital cada vez mais heterogloto, considerando seus diferentes efeitos e transformações em vários níveis do local.⁵⁰ Assim, a especificidade de um lugar não é singular, mas múltipla, pois como Doreen Massey argumenta, ela se constrói justamente a partir da presença, no interior desse lugar, de tudo o que lhe é exterior, isto é, das interrelações desse lugar com outros lugares.⁵¹ O escritor Guillermo Gomez-Peña, nascido na Cidade do México, sintetiza toda a complexidade dessa noção mais fraturada de lugar quando, buscando definir-se, diz que

Hoy, ocho años de mi partida, cuando me preguntan por mi nacionalidad o identidad étnica, no puedo responder con una palabra, pues mi ‘identidad’ ya posee

repertórios múltiplos: soy mexicano pero tambien soy chicano y latinoamericano. En la frontera me dicen 'chilango' o 'mexiquillo'; en la capital 'pocho' o 'norteño' y en España 'sudaca'. (...) Mi compañera Emilia es angloitaliana pero habla español con acento argentino; y juntos caminamos entre los escombros de la torre de Babel de nuestra posmodernidad americana.⁵²

A Babel americana pós-moderna a que Gomez-Peña se refere em muito difere daquele lugar da heterogeneidade radical ou do pluralismo relativista tão em voga em alguns círculos pós-modernos. Pelo contrário, as palavras de Gomez-Peña revelam que o espaço do sujeito (diria nesse caso, o sujeito "ex/cêntrico") é sempre produto de mais de um processo e ocupa mais de um lugar simultaneamente em um incessante movimento através de fronteiras. Contudo, é bom enfatizar que esse é um movimento por definição politizado.

Sobre esse último ponto, gostaria de ressaltar que há uma diferença crucial entre uma *política* e uma *poética* do lugar. O exílio (o lugar do não-lugar) e a fronteira são poderosos tropos discursivos que tentam captar a condição do sujeito pós-moderno: nômade, estrangeiro, deslocado, descentrado. Porém, visto que o lugar é produto tanto de tais tropos quanto das práticas cotidianas das pessoas e de suas relações sociais, o conceito de fronteira como metáfora da diferença necessita de certa dose de materialidade.

Refletir sobre a emergência dos interstícios ou desses espaços *in-between*, como a fronteira—abrigoando novas formas de identidades híbridas e fluidas—resulta em um grande desafio, precisamente quando nos faltam metáforas apropriadas para simbolizá-los. Em relação, então, a esse "terceiro espaço," Bhabha assinala que ele deve ser entendido *mais* como

resultado de lutas materiais (pobreza, racismo, sexismo, homofobia etc.) e *menos* como consequência dos investimentos psíquicos ou do deslocamentos intermináveis dos significantes (cujo ponto final é nada menos que um espaço esvaziado).⁵³

Escrevendo a margem: (auto/bio)grafias das fronteiras

As tentativas mais bem sucedidas de reflexão sobre como identidades são construídas através das diferenças e em resposta às exclusões específicas podem ser encontradas nos escritos daqueles/as que estão ou inseridos/as nas várias fronteiras (geográficas, culturais, econômicas, políticas, raciais, étnicas, linguísticas, sexuais, libidinais etc.), ou atravessam continuamente tais divisas (entendidas como lugares de regulamentação e coação) rumo aos outros territórios da diferença e da alteridade.⁵⁴ Esses escritos conseguem expandir e inventar novas categorias de análise capazes de apreender as experiências fluidas e dispersas daqueles sujeitos situados nas margens (desterritorializadas) das narrativas culturais dominantes.

Yvonne Yarbro-Bejarano, analisando a produção literária de Gloria Anzaldúa, uma chicana “lésbica feminista terceiro-mundista com tendências marxistas e místicas”⁵⁵, encontra nessa autora a teorização de uma política da diferença através da figura da nova *mestiza*. Sem necessariamente seguir uma ordem cronológica ou privilegiar um gênero literário específico, Anzaldúa justapõe autobiografia com contos, mitos, fantasias, poemas, ensaios, observações escritas em diários, assim subvertendo as tradições e convenções do gênero autobiográfico⁵⁶.

As a *mestiza* I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all

races because there is the queer of me in all races). I am cultureless because, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-drive beliefs of Indo-Hispanics and Anglos; yet, I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet. *Soy un amasamiento*, I am an act of kneading, of uniting and joining that not only has produced both a creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark and gives them new meanings.⁵⁷

É importante enfatizar que a invocação da *mestiza* por Anzaldúa não repousa sobre uma romantização do indigenismo ancorando uma identidade essencial de chicano. Pelo contrário, Yarbrow-Bejarano argumenta que “a teoria da consciência *mestiza* depende do reconhecimento de que posições do sujeito (...) subvertem qualquer conceito unitário ou essencial do “eu””.⁵⁸ A *mestiza* em Anzaldúa é o resultado da mistura da multiplicidade (do hibridismo) na produção do “terceiro termo” impuro e não-homogêneo que, justaposto sobre o “outro” indígena, simboliza somente um dos componentes de uma ficção racial chicana. Amy Kaminsky elucida que

the Chicanas who claim a revindicated Malinche as mother have also claimed themselves as *mestiza*. Standing in contrast to the Anglo colonizer, the colonized *mestiza* occupies the position of indigenous other, which is already, but only, one of her components. In Mexico, postcolonial *mestizaje* is the creation of a new race on which to found new nations. Functioning as a dominant discourse of national identity, the invocation of *mestizaje* often threatens indigenous cultures. In Mexico, “Indian” stands in opposition and resistance to *mestizo*. In the United

States, in contrast, *mestizo* is an oppositional racial fiction, barely recognized by the dominant culture, for whom mixed ancestry originating elsewhere resolves into simple “otherness”. Meanwhile, for the classes of people who invoke it for its oppositional value, *mestizaje* risks absorption into a form of indigenouslyness.⁵⁹

A *mestiza* de Anzaldúa, constantemente caminhando transversalmente às culturas (espanhola, índia, africana), às linguagens (espanhol e inglês), aos gêneros (à união do masculino e do feminismo no moldar do *queer*), desloca definições naturalizadas tanto de raça quanto de gênero, invocando as dimensões políticas e subjetivas destas, assim como suas facetas múltiplas. A *queer*, a lésbica, como nem uma nem outra, torna-se um terceiro gênero ou um “sujeito ex/cêntrico.” Posicionada em relação de exterioridade aos sistemas conceituais como um todo (através de práticas políticas e pessoais de deslocamento), ela “excede os termos de seu horizonte conceitual-lingüístico” em direção à construção tanto do sujeito não-unitário quanto de contigüidades transpessoais a partir de contingências materiais e discursivas.⁶⁰

Outro exemplo da desconstrução e da desestabilização das categorias identitárias (revelando seu caráter fictício, resultado de exclusões) é o já canonizado ensaio autobiográfico de Minnie Bruce Pratt.⁶¹ De acordo com incisiva leitura deste feita por Bidy Martin e Chandra Mohanty, à medida em que narra sua trajetória de vida, Pratt vai desconstruindo concepções unitárias de raça, comunidade, e residência que, por sua vez, foram constitutivas de sua identidade de judia norte-americana, heterossexual, e de classe média.⁶² Partindo do âmbito do pessoal, sem porém aí permanecer, na medida em que Pratt abandona seu lar e seu casamento e se torna lésbica, o texto vai tecendo uma relação complexa entre essas categorias sociais e os privilégios que as mantêm (seu

lesbianismo sendo não unicamente produto de uma experiência pessoal, mas também de um posicionamento político), revelando a permanente impossibilidade de especificação de um lugar do sujeito ex/cêntrico (em todos os sentidos do termo). As palavras de bell hooks ecoam essa visão da margem que, apesar de significar um espaço de abertura radical, jamais será um “lugar seguro,” pois sempre trará as marcas da privação e do silêncio.⁶³ No entanto, Stuart Hall lembra que há o lado produtivo da margem: “ela também permitiu e marcou a fala das pessoas que estão se tornando presentes na representação dessas margens. Em outras palavras, há um tipo complexo de relação entre nós e essas diferentes identidades e formas de marginalidade.”⁶⁴

Marcar o lugar da enunciação e do enunciado, tentando acentuar algumas das complexidades aludidas acima por Stuart Hall, faz parte do projeto estético e crítico de Clarice Lispector—reconhecidamente “a maior escritora brasileira”—em sua narrativa ficcional *A Hora da Estrela*.⁶⁵ Através da construção de uma voz testemunhal, Rodrigo S. M. (ou Clarice travestida), que se propõe a relatar as “fracas aventuras” de uma moça nordestina pobre, Macabéa, “numa cidade toda feita contra ela,” a autora traz para primeiro plano as contradições de classe, gênero e lugar (entre outras) que estruturam a produção da narrativa. Clarice pergunta-se, diante do projeto de escrever um texto fictício sobre uma pequena mulher muito pobre e que nada mais conseguiu comer na vida além de pão com salsicha, como iria ela (Clarice), tendo já comido lagosta, falar de Macabéa? Entre lagosta e salsicha, ou seja, entre as fraturas inerentes à condição da mulher (metaforizada nas figuras de Clarice—travestida em Rodrigo S.M., o narrador—e Macabéa), existe uma incomensurabilidade que, como Gayatri Spivak afirma, estrutura um espaço de silêncio e salienta a (im)possibilidade da representação diante da distância entre o lugar

da escritora e o da mulher subalterna.⁶⁶ Como o próprio narrador (Rodrigo S. M.) admite, “este livro é um silêncio, este livro é uma pergunta.”⁶⁷ Para Jean Franco,

La pregunta es el reconocimiento de la ignorancia, de que existe algo fuera de la esfera del conocimiento del interlocutor, un algo que marca la diferencia— diferencia de género sexual (...), diferencia de clase y etnia (...), diferencia entre metrópolis y periferia— entre el yo narradora y el yo lectora de estos textos.⁶⁸

Para entender como diferenças são geradas a partir das exigências do campo social, precisamos, portanto, como Clarice, estar atentas aos vários lugares que ocupamos nas diversas economias materiais-discursivas (política, sexual, cultural, institucional etc.), bem como às nossas cumplicidades com esses lugares. Refiro-me aqui à necessidade de “desaprendermos nosso privilégio” quando nos engajamos na tarefa de tradução cultural.⁶⁹ De forma figurativa, é isso que Rodrigo S. M. faz quando escreve que

para falar da moça [Macabéa] tenho que não fazer a barba durante dias e adquirir olheiras escuras por dormir pouco, só cochilar de pura exaustão, sou um trabalhador manual. Além de vestir-me com roupa velha rasgada. Tudo isso para me pôr no nível da nordestina. Sabendo no entanto que talvez eu tivesse que me apresentar de modo mais convincente às sociedades que muito reclamam de quem está neste instante mesmo batendo à máquina.⁷⁰

Considerando a prática estética e crítica dos textos aqui brevemente comentados, vemos que a política do lugar (conseqüentemente da posicionalidade) se torna uma das maneiras com que as teorias feministas têm historicamente marcado sua inserção nos debates sobre temas contemporâneos, como a questão das fronteiras (epistemológicas, geográficas,

sociais, econômicas, institucionais, culturais, lingüísticas, libidinais etc), nas discussões sobre a construção/desconstrução do sujeito. O que dizemos—afinal, o dito—está tão marcado pelo não dito quanto pelos lugares (nos sentidos literal e metafórico) onde é dito. Para lembrar as palavras Hall, o que dizemos está sempre em contexto. Esse é o predicamento do feminismo.

Viajar pelo mundo: o crítico nas fronteiras da modernidade e da pós- modernidade

A “comunidade imaginada” do feminismo do “terceiro-mundo”—resultado de alianças, muitas vezes conflituosas entre si—não se situa, portanto, em nenhuma noção fixa de cor, etnia, gênero e cultura, mas nos elos políticos forjados dentro de, e entre, os diferentes e divergentes espaços sociais constitutivos dessas categorias. Procurei argumentar neste ensaio que pensar sobre tais espaços nos permite subverter e deslocar categorias unitárias da identidade através do trabalho *político* de coalizão. Mohanty ressalta que as comunidades imaginadas formadas a partir das lutas de oposição no terceiro mundo são “imaginadas”

not because it is not “real” but because it suggests potential alliances and collaborations across divisive boundaries, and “community” because in spite of internal hierarchies within third world contexts, it nevertheless suggests a significant, deep commitment to what Benedict Anderson, in referring to the idea of the nation, calls “horizontal comradeship.”

The idea of imagined community is useful because it leads us away from essentialist notions of third world feminist struggles, suggesting political rather than biological or cultural bases for alliance. Thus, it is not

color or sex which constructs the ground for these struggles. Rather, it is the *way* we think about race, class, and gender—the political links we choose to make among and between struggles. Thus, potentially, women of all colors (including white women) can align themselves with and participate in these imagined communities. However, clearly our relation to and centrality in particular struggles depend on our different, often conflictual, locations and histories.⁷¹

Gostaria de concluir relatando um encontro que tive há alguns anos com um grupo de estudantes canadenses de visita a várias universidades brasileiras. Tendo sido convidada para falar a respeito de minha pesquisa sobre histórias de vida junto a um grupo de mulheres pertencentes ao Movimento Sem-Teto local, escolhi abordar o tema da relação de poder que inevitavelmente permeia qualquer encontro entre pesquisadora e narradora na obtenção de depoimentos/testemunhos, bem como o subsequente problema de representar/escrever sobre a “outra” no espaço acadêmico. Já suficientemente sensibilizada sobre os problemas epistemológicos e políticos de tal empreitada, disse em um determinado momento de minha comunicação que, diante da impossibilidade de falar pela “outra” (no meu exemplo, uma entrevistada negra) por ocuparmos lugares tão distintos na hierarquia racial, social, cultural etc., e diante do risco de que, caso o fizesse, (eu, branca, acadêmica, classe média) acabaria apropriando-me de sua voz, decidi então pelo silêncio. Nesse momento, uma canadense negra do grupo retrucou prontamente dizendo que “*my silence represented a very easy way out.*”

Creio que só consegui entender realmente a resposta daquela aluna anos depois, quando li uma entrevista com Spivak, onde ela narra caso semelhante ocorrido no contexto da sala de aula de uma universidade norte-americana. Nesse caso,

entretanto, é a própria Spivak que contesta, com a veemência verbal que lhe é característica, a atitude de um aluno branco, politicamente correto, que se cala diante do texto da “outra.” Em suas palavras,

“Why not develop a certain degree of rage against the history that has written such an abject script for you that you are silenced?” Then you begin to investigate what it is that silences you, rather than take this very deterministic position—since my skin color is this, since my sex is this, I cannot speak. I call these things, as you know, somewhat derisively, chromatism: basing everything on skin color—“I am white, I can’t speak”—and genitalism: depending on what kind of genitals you have, you can or cannot speak in certain situations. From this position, then, I say you will of course not speak in the same way about the Third World material, but if you make it your task not only to learn what is going on there through language, through specific programmes of study, but also at the same time through a *historical* critique of your position as the investigating person, then you will see that you have earned the right to criticize, and you be heard.⁷²

O projeto de “desaprender nosso privilégio” proposto por Spivak pede, portanto, primeiro, uma crítica às estruturas de privilégio/exclusão em que nos situamos e as quais também nos silenciam; segundo, o reconhecimento de que o lugar do sujeito dentro da teoria pode ser potencialmente poderoso se desejarmos realmente aprender a língua do outro/a e escutar o que ele/ela tem a nos dizer. Não estou me referindo àquele projeto colonialista-paternalista (há muito falido) de “dar a voz” ao subalterno, mas sim à tarefa política de transformar contingências em contigüidades a partir da desconstrução tanto de nossa posição de enunciação quanto do próprio enunciado. Em *The Politics of Translation*,

Spivak adverte que a solidariedade, resultante da necessidade de se aprender a língua do/a outro/a para a tradução cultural, é fruto de uma posição teórica, não de afinidades naturais entre, por exemplo, as mulheres. Conforme essa autora,

Rather than imagining that women automatically have something identifiable in common, why not say, humbly and practically, my first obligation in understanding solidarity is to learn her mother-tongue. You will see immediately what the differences are. You will also feel the solidarity every day as you make the attempt to learn the language in which the other woman learnt to recognize reality at her mother's knee. This is preparation for the intimacy of cultural translation. (...) I am uncomfortable with notions of feminist solidarity which are celebrated when everybody involved is similarly produced. There are countless languages in which women all over the world have grown up and been female or feminist, and yet the languages we keep on learning by rote are powerful European ones, sometimes the powerful Asian ones, least often the chief African ones. The 'other' languages are learnt only by anthropologists who *must* produce knowledge across epistemic divide.⁷³

Spivak conclui que é através desse aprendizado que realmente conseguimos captar os significados e as diferenças contidas no signo “mulher”. Porém, em relação à mulher subalterna e a seu lugar de enunciação, existe sempre um elemento de opacidade (de diferença essencial) que torna a experiência dela até certo ponto intraduzível, marcando assim um silêncio. Em seu ensaio provocativo *Can the Subaltern Speak?*, Spivak responde negativamente à pergunta que ela mesma se coloca no título—não porque a mulher ou o nativo não tenham voz—mas porque o próprio ato da enunciação pertence a um regime discursivo dominante que se impôs historicamente a partir de exclusões múltiplas. Assim

sendo, como argumenta Rey Chow, para que a experiência subalterna possa ser traduzida,

the “native” cannot simply “speak” but must also provide the justice/justification for her speech, a justice/justification that has been destroyed in the encounter with the imperialist. (...) Rather than saying that the native has already spoken because the dominant hegemonic discourse is split/hybrid/different from itself, and rather than restoring her to her “authentic” context, we should argue that it is the native’s silence which is the most important clue to her displacement.⁷⁴

María Lugones, uma feminista argentina residindo nos Estados Unidos, fala da prática crítica como uma espécie de *world-travelling* (viajar pelo mundo): “um processo contínuo e simultâneo de situar-se e deslocar-se a partir do reconhecimento de que lugares são sempre múltiplos”.⁷⁵ A posição de Lugones não é a do turista à procura do outro-exótico, nem tampouco a do eterno nômade pós-moderno cruzando fronteiras fragmentadas, mas sim a do crítico engajado articulando coalizões entre os diferentes sujeitos a partir das especificidades materiais e históricas dos lugares que ocupamos. *World-travelling* como prática crítica constitui, portanto, um método de articular uma política cultural da diferença através de reflexão tanto sobre o lugar da teoria como sobre a teoria do lugar na construção de posições provisórias de sujeito, as quais estão constantemente se transformando e se refazendo dentro de um campo coletivo e diferencial. *World-travelling* permite, colocando de forma sucinta, pensar “os limites da modernidade sem sobrevalorizar as possibilidades da pós-modernidade.”⁷⁶

* Gostaria de agradecer imensamente a Luiz Felipe Guimarães Soares pela paciência e dedicação durante o processo fatigante de revisão e edição de todos os ensaios aqui reunidos, incluindo o presente artigo. Estendo também agradecimentos àquelas várias pessoas do Curso de Pós-Graduação em Literatura, particularmente a Tânia de Oliveira Ramos, Simone Pereira Schmidt e Ana Luíza Andrade, que, ainda que nos bastidores (*hors-texte*), colaboraram, não unicamente com sugestões valiosas e revisões de última hora, mas com o imprescindível apoio material-institucional. A Sonia E. Alvarez, devo conselhos estratégicos e apoio emocional, ainda que via internet, o que complica muito mais a questão da enunciação.

NOTAS

1. C. Belsey, "Constructing the Subject: Deconstructing the Text". In: Judith Newton and Deborah Rosenfeld (orgs.), *Feminist Criticism and Social Change*. New York: Methuen, 1985.
2. C. Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. New York: Basil Blackwell, 1987.
3. Para um detalhamento de tais transformações, ver Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990; David Harvey, *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Oxford University Press, 1989; e Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso, 1990, principalmente seu uso dos conceitos de deslocamento e de diferença em relação às formações sociais contemporâneas.
4. D. Kellner, *Cultural Studies, Identity and Politics: Between the Modern and the Postmodern*. New York: Routledge, 1995.
5. Ernesto Laclau, *New Reflections*, op. cit., 1990
6. E. Laclau, "Introduction". In: *The Making of Political Identities*. London: Verso, 1994.
7. S. Hall, "The Question of Cultural Identity". In: S. Hall, David Held, and Tony McGrew (orgs.), *Modernity and Its Futures* (Book Four). Cambridge: Polity Press, 1994,
8. A. Jardine, *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*. Ithaca: Cornell University Press, 1988, p. 184.
9. Elspeth Probyn, *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies*. New York: Routledge, 1993. Alice Jardine (op. cit., p. 183) nos dá um exemplo que seria esclarecedor. Escrevendo sobre o lugar que a figura do feminino

ocupa nos textos filosóficos masculinos franceses (Lacan, Derrida, Deleuze), ela afirma que “[f]or Derrida the question of how women might accede to subjecthood, write surviving texts, or acquire a signature of their own, are the wrong questions—eminently phallogocentric questions. Rather, it is *woman* that must be released from her metaphysical bondage and it is writing, as ‘feminine operation’, that can and does subvert the history of that metaphysics. The attributes of writing are the attributes of ‘woman’—that which disturbs the Subject, Dialectic, and Truth is feminine in its essence. (...) [W]oman is always, via Derrida, that which calls out to Man, that which puts him into question”.

10. T. de Lauretis, “A Tecnologia do Gênero” (tradução Susana Funck). In: Heloisa Buarque de Hollanda (org.), *Tendências e Impasses: O Feminismo como Crítica da Cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 235.

11. E. Probyn, op. cit. Apesar das apropriações da figura do feminino pelos filósofos franceses mencionados acima, não podemos ignorar, é claro, as contribuições que eles fizeram para as teorias feministas. Leslie Rabine observa que várias feministas se utilizam da desconstrução para examinar questões como a escrita, a identidade e as dicotomias entre masculino/feminino. O problema está no fato de que nas intuições acadêmicas norte-americanas, que tanto valorizam os aportes teóricos desses pensadores pós-estruturalistas, as contribuições paralelas das teorias feministas não têm recebido tratamento similar (“A Feminist Politics of Non-Identity”. *Feminist Studies*, 14/1, 1988).

12. A. Jardine, op. cit., p. 43.

13. E. Probyn, op. cit., p. 51.

14. P. Smith, *Discerning the Subject*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, p. 154.

15. Idem, *ibid.*

16. de Lauretis (org.), *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press, 1986, p. 4.

17. Audre Lorde. In: de Lauretis, op. cit., p. 4

18. de Lauretis, op. cit., 1994, p. 237.

19. Idem, *ibid.*, p. 238.

20. Sobre essas esferas públicas alternativas, ver o artigo virtuoso de Nancy Fraser, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. In: Bruce Robbins (org.), *The Phantom Public Sphere*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

21. W. Hollway, "Gender Difference and the Production of Subjectivity". In: J. Henriques, W. Hollway, C. Urwin, C. Venn, e V. Walkerdine (orgs.), *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*. London: Methuen, 1984; Ed Cohen, "Who Are 'We'? Gay 'Identity' as Political (E)motion: A Theoretical Ruminaton". In: Diana Fuss (org.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. New York: Routledge, 1991.
22. M. Rosaldo, "Toward an Anthropology of Self and Feeling". In: Richard Shweder e Robert LeVine (org.), *Cultural Theory*. New York: Cambridge University Press, 1984, p. 143.
23. E. Cohen, op. cit., p. 84. Continuando em seu debate sobre a questão da política da identidade, Cohen no mesmo parágrafo escreve: "Ironically, for identity politics, these shared feelings often frustrate the crystallization of an 'identity' that is sometimes thought to be its precondition precisely because they provide the possibility for experiencing one's "own" body not as the site of (self-)differentiation but as the medium for creating transpersonal contiguities" (pp.84-5).
24. C. Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, p. 5.
25. Foucault, em Lutz, *ibid.*, p. 7.
26. de Lauretis, "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness". *Feminist Studies*, 19/1, 1990.
27. Idem, *ibid.*, p. 137.
28. Nominalismo refere-se à concepção de que a categoria "mulher" é uma ficção, sendo a tarefa da crítica feminista revelar tal ficção. Nas palavras de Derrida, a mulher é uma "não-identidade, uma não-figura, um simulacro" (*Spurs/Éperons*. Chicago: University of Chicago Press, 1979, p. 49). Ver as respostas a essa posição nominalista em Linda Alcoff ("Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory". *Signs*, 13/3, 1988) e em Teresa de Lauretis ("The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S., and Britain". *Differences*, 1/1, 1989).
29. Naomi Schor, "Dreaming Dissymetry: Barthes, Foucault, and Sexual Difference". In: Alice Jardine and Paul Smith (orgs.), *Men in Feminism*. London: Methuen, 1987, p. 110.
30. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

31. E. Said, "Representing the Colonized". *Critical Inquiry*, 15/2, 1989.
32. Idem, *ibid*, p. 223.
33. Termo utilizado por Trinh Minh-ha, *Woman, Native, Other: Writing, Postcoloniality, and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
34. C. Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". In: C. Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres (orgs.), *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991, p. 73.
35. D. Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, 14, 1988, p. 583. Ver a tradução ao português desse artigo em *Cadernos Pagu* (Unicamp), 5, 1995.
36. R. Radhakrishnan "Feminist Historiography and Post-Structuralist Thought: Intersections and Departures". In: Elizabeth Meese e Alice Parker (orgs.), *The Difference Within: Feminism and Critical Theory*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Co., 1989, p. 193.
37. de Lauretis, "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness". *Feminist Studies*, 16/1, 1990.
38. J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990, p. 3. Para uma ótima ilustração das dificuldades presentes nas análises que tentam traçar convergências entre as várias categorias da diferença, ver a conversa entre Mary Childers e bell hooks sobre raça e classe. Como Childers afirma, "pervasive images of white women as the standard of beauty have posed a threat to black women who see not the white men designing and buying the billboards but the faces of white women. (...) Few white women are aware of how images of their sexuality are designed in opposition to images (and uses) of black women's sexuality; some buy the myth that black women are more sexually free than themselves, sort of like upper-class feminists in England in the 1890s envying working-class women their liberty to work". In: Marianne Hirsch e Evelyn Fox Keller (orgs.), *Conflicts in Feminism*. New York: Routledge, 1990, p. 37.
39. H. Bhabha, *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
40. Idem, *ibid*, pp. 1-2
41. H. Bhabha, "The Third Space" (Interview). In: Jonathan Rutherford (org.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990.

42. Idem, *ibid.*, p. 211

43. R. Rosaldo, "The Erosion of Classic Norms" (1º capítulo). In: *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press, 1989, p. 44. Ver também sobre esse tema Néstor García Canclini, "Museos, Aeropuertos y Ventas de Garage". In: Cláudia Fonseca (org.), *Fronteiras da Cultura: Horizontes e Territórios da Antropologia na América Latina*. Porto Alegre: UFRGS, 1996.

44. Nas Humanidades, posso citar as teorias da recepção sendo utilizadas pela crítica literária e pela comunicação, onde o lugar do receptor/leitor é imprescindível para análise da decodificação textual. Na antropologia já temos uma abundância de trabalhos que examinam e desconstruem o lugar do olhar etnográfico sobre o nativo a fim de entender o processo de produção de saber e poder sobre o outro, presentes sobretudo naqueles estudos que seguem uma vertente pós-estruturalista (ver o artigo de Valter Sinder nesta edição).

45. Susan Bordo, "Feminism, Postmodernism, and Gender Skepticism". In: Linda Nicholson (org.), *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990. Para aprofundamento no debate sobre a relação entre lugar e experiência, ver Chandra Mohanty, "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience". *Copyright*, 1, 1987.

46. S. Hall, "Recent Developments in Theories of Language and Ideology". In: S. Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, and Paul Willis (orgs.), *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson, 1980.

47. A. Jardine, *op. cit.* O termo utilizado em inglês é *under erasure*.

48. J. Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca: Cornell University Press, 1982, p. 63.

49. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Rise of Nationalism*. London: Verso, 1983.

50. A. Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy." In: B. Robbins (org.), *op. cit.*

51. D. Massey, *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

52. G. Gomez-Penã, in Roger Rouse, "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism". *Diaspora*, 1/1, 1991.

53. H. Bhabha, "Frontlines/Borderposts." In: Angelika Bammer (org.), *Displacements*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

54. Rosaura Sánchez nos adverte que o discurso da fronteira, que ganhou tanta saliência nos últimos anos, se não passar por um escrutínio cuidadoso, corre o risco de cegar o crítico para o fato de que, primeiro, qualquer antítese comporta sempre mais de um plano e mais de uma dimensão em cada elemento do par; segundo, a opressão sistêmica não reconhece fronteiras (“Ethnicity, Ideology, and Academia”. In: *The Americas Review*, 15). Porém, nos escritos de Anzaldúa, em oposição a muitos discursos pós-modernos sobre a fragmentação abstrata do sujeito, encontramos uma noção de agenciamento que emerge a partir da história e da geografia—a fronteira tem um endereço específico: encontra-se na região limítrofe entre México e Estados Unidos (C. Mohanty, op. cit., 1991). Para uma abordagem do fenômeno da transnacionalidade tanto na fabricação de lugares re-imaginados ou não enquadrados, quanto de identidades híbridas, ver Mary Garcia Castro, “Transidentidades no Local Globalizado: Identidade, Margens e Fronteiras. Vozes de Latinas nos Estados Unidos.” Trabalho apresentado na Anpocs, outubro de 1996.

55. G. Anzaldúa, “La Prieta”. In: Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa (orgs.), *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table, 1983.

56. Para análise literária mais minuciosa dessas estratégias textuais na escrita das latinas/chicanas, ver o artigo de Lourdes Torres, “The Construction of the Self in U.S. Latina Autobiographies”. In: C. Mohanty, A. Russo, e L. Torres (orgs.), op. cit. Torres observa que esses relatos autobiográficos, buscando construir um sujeito múltiplo e fragmentado que fala do lugar da fronteira, representam uma mistura de formas literárias—mitos e fantasias coexistem com realidades históricas—e seguem uma ordem política de conscientização, ao invés da ordem cronológica das autobiografias tradicionais.

57. G. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987, pp. 80-1.

58. Y. Yarbrow-Bejarano, “Gloria Anzaldúa’s *Borderlands/La Frontera*: Cultural Studies, “Difference”, and the Non-Unitary Subject”. *Cultural Critique*, 28, 1994, p. 12.

59. A. Kaminsky, “Gender, Race, Raza”. *Feminist Studies*, 20/1, 1994, p. 24.

60. de Lauretis, op. cit., 1990, p. 143.

61. M. Bruce Pratt, “Identity: Skin Blood Heart”. In: Elly Bulkin, Minnie Bruce Pratt, and Barbara Smith (orgs.), *Yours in Struggle: Three Feminist*

Perspectives on Anti-Semitism and Racism. New York: Long Haul Press, 1984.

62. Chandra Mohanty e Bidy Martin, "Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?". In: Teresa de Lauretis (org.), *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

63. b. hooks, "The Margin as a Space of Radical Openness". *Framework*, 36, 1989, p. 19.

64. S. Hall, "Introduction to the Afternoon Session." *Framework*, 36, 1989, p.30.

65. C. Lispector, *A Hora da Estrela*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora (6ª Edição), 1981.

66. G. Spivak, "Can the Subaltern Speak?" In: Cary Nelson e Lawrence Grossberg (orgs.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1988.

67. C. Lispector, op.cit., p. 16

68. J. Franco, "Si me Permiten Hablar: La Lucha por el Poder Interpretativo". *Revista de Critica Literaria Latinoamericana*, 36, 1992, p. 115.

69. G. Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (org. Sarah Harasym). New York: Routledge, 1990, p. 42. O termo em inglês é *unlearning privilege*.

70. C. Lispector, op. cit., p. 25.

71. C. Mohanty, "Introduction. Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism". In: C. Mohanty, A. Russo e L. Torres (orgs.), op. cit., p. 4.

72. G. Spivak, op. cit., 1990, p. 62.

73. G. Spivak,, "The Politics of Translation". In: Michèle Barrett e Anne Phillips (orgs.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. Stanford: Stanford University Press, 1992, p. 190. Para uma abordagem, entre outras coisas, das dificuldades de tradução das experiências de uma língua para a outra, ver o artigo de María Lugones e Elizabeth Spelman, "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for 'The Women's Voice'". In: *Women's Studies International Forum*, 6/ 6, 1983. De acordo com essas autoras, "When we talk to you, we use your language: the language of your experience and of your theories. We try to use it to communicate our world of experience. But since your language and your theories are inadequate in expressing our experi-

ences, we only succeed in communicating our experience of exclusion” (p. 575).

74. R. Chow, “Where Have All the Natives Gone?”. In: Angelika Bammer (org.), op. cit., p. 134.

75. Caren Kaplan, “The Politics of Location as Transnational Feminist Critical Practice”. In: Inderpal Grewal e C. Kaplan (orgs.), *Scattered Hege- monies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1995, p. 150.

76. C. Kaplan, *ibid.*, p. 150.