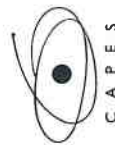
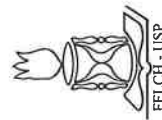


Somos todos iguais ou somos todos diferentes? Queremos ser iguais ou queremos ser diferentes? Houve um tempo em que a resposta se abrigava, segura de si, no primeiro termo da disjuntiva. Mas faz um quarto de século que a resposta se deslocou. A começar da segunda metade dos anos 70, passamos a nos ver envolvidos numa outra atmosfera cultural, na qual se generaliza em ritmo acelerado e perturbador a consciência de que nós, os humanos, somos diferentes, uma vez que temos cores diferentes na pele e nos olhos, texturas diferentes de cabelos e pelos, temos sexo e gênero diferentes além de preferências sexuais diferentes, somos diferentes na origem familiar e regional, nas tradições religiosas e nas lealdades culinárias, temos deuses diferentes, diferentes hábitos e gostos, diferentes estilos ou falta de estilo. Em suma, temos pertencimentos culturais diferentes. Somos diferentes *de fato*. A novidade está em querer-mos ser, também, diferentes *de direito*. É o chamado “direito à diferença”: o direito de ser, sendo diferente. *The right to be different!* Não queremos mais a igualdade, parece. Ou a quem menos. Motiva-nos muito mais, em nossas demandas de reconhecimento, em nossas expectativas de futuro e projetos de vida compartilhada, o direito de sermos pessoal e coletivamente diferentes uns dos outros. Só que a coisa não é tão simples assim.



Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

ISBN 978-85-7326-134-9



editora **34**

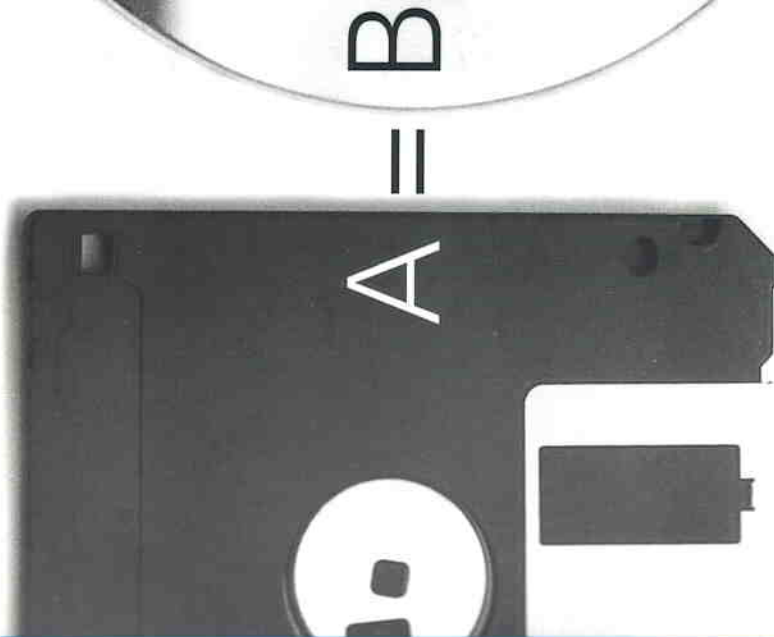
CILADAS DA DIFERENÇA

Antônio Flávio Pierucci

Antônio Flávio Pierucci

CILADAS DA DIFERENÇA

editora **34**



5. A DIFERENÇA FAZ DIFERENÇA, OU:
A PRODUTIVIDADE SOCIAL DA DIFERENÇA

“A diferença... vai diferindo.”

(Gabriel Tarde,
La variation universelle, 1895)

“Gabriel Tarde assim assinalava o desenvolvimento dialético: a repetição como passagem de um estado das diferenças gerais à diferença singular, das diferenças exteriores à diferença interna — em suma, a repetição como o diferenciador da diferença.”

(Gilles Deleuze,
Différence et répétition, 1968)

Todos nós usamos muito a palavra “diferença”. Também com muita frequência todos nós usamos a frase “fazer diferença”: tal coisa faz diferença — aquilo não faz a menor diferença — “que diferença faz um dia” na letra daquela canção — que diferença faz um livro? A cultura de consumo em que estamos imersos usa e abusa da palavra diferença nos textos de propaganda e *marketing*. Até o branco da roupa é diferente um do outro. Faz diferença, pois mesmo a diferença infinitamente pequena não deixa de ser uma diferença. Mas, sendo as diferenças culturais entre grupos, entre coletividades e populações, aquelas que nos concernem neste ensaio, isto quer dizer que aqui não vamos nos ocupar das diferenças infinitesimais, superficiais, mas de grandes diferenças, profundas talvez, daquelas que não se pode desprezar no resultado, daquelas que não se suprimem sem mais.

apesar da idade bem avançada de alguns deles, ainda hoje são chamados de “novos movimentos sociais”, a saber, os movimentos sociais identitários, expressivos de identidades coletivas experimentadas ou reivindicadas, cujos exemplos mais consistentes e notórios são o movimento feminista e o movimento negro. Há outros, muitos mais, mas isto já faz parte da história que estou começando a contar.

Tudo se passa como se a busca de *reconhecimento social* e/ou político (cf. Taylor, 1992) de uma diferença coletivamente compartilhada — não podendo resultar senão na descoberta de que tal diferença coletiva é uma realidade *cultural*, e, por que cultural, é algo que não está dado nem garantido pela natureza, muito menos pela Natureza com N maiúsculo, mas é, sim, uma *commonality* socialmente construída como um todo delimitado através de muita luta, muito empenho e muito trabalho — abrigasse, de quebra, a descoberta de que outras *commonalities* distintas, novas identidades e diferenças culturais, também pudessem ser politicamente construídas como coletivas através das lutas políticas e com base nas experiências sociais dos interessados ou concernidos por aquela nova diferença. E assim indefinidamente. Tudo se passa como se os diferentes que ousam dizer o nome que eles próprios agora se dão — mulher, negro, latino, gay, lésbica — nomes que eles se dão re-significando pacientemente antigos significantes, re-codificando antigos códigos linguísticos a fim de se re(a)presentarem como não sendo mais os mesmos, para dizer que deixaram de ser “como todo mundo”, os mesmos de sempre, e querem parar de ser (des)considerados “como todo mundo”, tudo se passa, repito, como se com isso eles estivessem furando um filão inesgotável de novas possibilidades, abrindo para si uma estrada de direção indefinida e sem ponto fixo de chegada, ganhando um infinito de infinitas possibilidades de repetir diferentemente a diferença em infinitas posições, “um infinito de outra espécie” (Deleuze, 1968: 137). Voltando a ler Gabriel Tarde na desconcertante companhia de Gilles Deleuze: a repetição é o processo pelo qual a diferença não aumenta nem diminui, mas “vai diferindo”

Meu ponto neste trabalho de pesquisa teórica: a *produtividade social da diferença*. Vou deslocar propositalmente o sentido corrente da frase “fazer diferença”. Quando digo aqui que a diferença faz diferença, quero dizer que a diferença *produz* diferença, que ela provoca, no campo das relações de representação, a emergência de novas diferenças. Ou seja, ela *produz*, social e sociologicamente, outras diferenças além dela, por causa dela, contra ela mesma. Esta, quer me parecer, é a experiência histórica e a experiência política dos movimentos sociais no último quartel deste século que está acabando, experiência que eu modestamente estou aqui tentando destilar teoricamente para ajudar os interessados ou os envolvidos a entenderem um pouco mais as coisas que a partir dos anos 60 e 70 começaram a acontecer um pouco por toda parte, numa cadência que veio se acelerando sensivelmente desde os anos 80, e que têm a ver com a vida que cada um de nós leva ou quer levar ou ainda vai querer levar um dia.

O enunciado tentativo da tese a que cheguei, sujeito ainda a ajustes de todo tamanho, é o seguinte: a diferença coletiva, quando afirmada em sua positividade, quando abraçada discursivamente pelos que se consideram seus portadores [Träger], quando posta em discurso com a pretensão de legitimar-se em sua peculiaridade irreduzível à indiferença costumeira, é produtora de novas diferenças coletivas. Dizendo de outro modo: quando os diferentes querem se apresentar é, importante isto, se representar com toda a sua diferença, quando eles tomam “para si” sua diferença e nela se reconhecem com benevolência e autoestima, desencadeia-se um processo que é ao mesmo tempo discursivo e material de afirmação de outras diferenças culturais já comparilhadas por indeterminado número de indivíduos, mas que eram, até então, socialmente invisíveis em seu valor (real ou imaginário) e inconcebíveis em sua legitimidade (social ou política). E isto, há de convir comigo todos os cientistas sociais deste planeta, tem a ver com os movimentos sociais. Não os movimentos sociais reivindicativos de benefícios e melhorias materiais, mas aqueles que, apesar de sua história já longa de muitas décadas,

e “se dá como objetivo a si mesma”.⁸ A diferença, portanto, como “proliferação” de si na ordem do discurso, diria Michel Foucault, a qual nunca é somente da ordem do discurso, mas também da ordem material.

Mas vamos aos fatos. O objetivo: observar a figura livre e proliferante da diferença, a diferença em ação, no movimento social e no discurso do movimento social. Qual? Neste ensaio vou pôr o foco no movimento das mulheres, o feminismo. Para seguir-la em um caso, operando e se engendrando em um caso específico de movimento social com sofisticada prática discursiva de elucubração conceitual. Para no final, depois de feito o percurso, ter conseguido elucidar um pouco, em parte, como se perfaz o trabalho produtivo da diferença coletiva assumida e o que significa dizer que a diferença é socialmente produtiva.

A DIFERENÇA FEMININA: DIFERENÇA DE GÊNERO

As feministas falam muito — e têm muito a dizer — sobre a diferença. Não foi sempre assim. A (re)descoberta da diferença feminina pela “segunda onda” do feminismo veio para se tornar o traço mais marcante e característico daquele renascer do movimento feminista em fins dos 60, início dos 70. Linda Gordon lembra que as feministas da “primeira onda” não usavam a palavra *diferença* (Gordon, 1991), empenhadas que estavam em transformar o sexismo, o discurso *misógino* convencional sobre a diferença entre os sexos, num discurso *androgino* (cf. Elshain, 1981; Badinter, 1986a; 1986b) e, dessa forma, conquistar para as mulheres oportunidades, postos e direitos iguais aos dos homens. A *igualdade* entre os sexos em termos legais, civis, políticos, sociais

⁸ Gabriel Tarde (1895), *Essais et mélanges sociologiques*, apud Deleuze, 1988: 137.

e até mesmo comportamentais foi, por décadas a fio, quase um século, a grande reivindicação do feminismo da “primeira onda”. As feministas eram todas imperturbavelmente igualitaristas. Hegemonia total do igualitarismo abolicionista da marginalização da mulher. Isto, até os entornos de 1968, o ano da grande rebelião cultural. Os ventos sopravam a favor.

Num primeiro momento, o uso do termo *diferença* por feministas da “segunda onda” limitava-se a retomar o arquiconhecido e autoevidente argumento sexista de que as mulheres são diferentes dos homens a fim de inverter o sinal negativo, o valor inferiorizante desta crença (Ortner, 1974) e explorar, em favor das mulheres “enquanto mulheres” (*sic*), o dado da diferença sexual com suas impertinentes e até então impensadas implicações, por exemplo: a que se deve tal diferença, à natureza ou à cultura? trata-se de um dado biológico ou cultural? o que significam um e outro? qual dos dois é o mais irredutível? se é verdade que as mulheres e os homens são de fato diferentes entre si, por que as leis e outros tantos aspectos das políticas públicas não tratam as mulheres e os homens de forma diferente?⁹

A “segunda onda” representou para o feminismo um verdadeiro (re)nascimento teórico. Foi nessa travessia, quando acadêmicas feministas fundavam a “história das mulheres”, que os círculos intelectuais aprenderam a falar em *diferença de gênero* (Oakley, 1972; Rubin, 1975; Scott, 1988b; Harding, 1993; Nicholson, 1994).¹⁰ “Sexo” passou a ser diferenciado de “gênero”, seguindo

⁹ Nos Estados Unidos, o debate de inspiração rawlsiana sobre o direito dos diferentes a um tratamento diferente tem sido travado com expressiva frequência entre as feministas que se dedicam à teoria política e à teoria do direito. A literatura jurídica de autoria feminista a este respeito já é tão vasta, que é difícil resumí-la. Os interessados podem encontrar boas referências em Minow (1990) e Okin (1991), entre outros.

¹⁰ As duas obras mais usadas como fontes da distinção sexo/gênero são: Oakley (1972) e Rubin (1975). Parece-me que, no Brasil, Gayle Rubin é a mais lembrada como pioneira no esforço de conceituação.

do-se a partir daí um importante e frutífero esforço de fundamentação teórica da grande descoberta: *a distinção sexo/gênero*. Suas implicações foram revolucionárias não só para os projetos, demandas e consignas do movimento das mulheres, mas também para as ciências sociais e o pensamento filosófico praticados fora dos círculos intelectuais feministas. Há quem considere a *distinção sexo/gênero* o berço esplêndido dos “estudos feministas modernos” (Keller, 1987: 37), um começo de tudo, em tudo e por tudo extraordinário, com notável impacto sobre teoria e prática. Sobre as práticas cotidianas e lutas políticas das mulheres e, ao mesmo tempo, sobre a teorização feminista, que passou a florescer como nunca.

Desse nascimento, é bom lembrar, o anúncio precursor foi feito por Simone de Beauvoir já em 1949, em seu livro *O segundo sexo*, cujo título emblemático punha o dedo na ferida da “secundariedade feminina” (Heilborn, 1993: 52) e trazia em suas páginas, lá pelas tantas, aquela frase também ela emblemática, uma espécie de condensação *avant la lettre* do grande e perturbador achado em torno do qual giraria todo o esforço de elaboração teórica despendido pelas intelectuais feministas no decorrer das três últimas décadas do século XX. A frase precursora: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (Beauvoir, 1949).¹¹ O achado, que viria uns vinte anos depois: “sexo” é um dado biológico e “gênero”, um fato cultural.

“Sexo” é o dado biológico de uma classificação cultural do-ravante chamada “gênero”. “Sexo” é o substrato biológico sobre o qual são construídas as práticas socioculturais de “gênero”. Ainda noutras palavras, “sexo” é a base biologicamente dada sobre a qual se (im)põe social e culturalmente o “gênero”, que é, assim, uma construção social. As palavras “macho” e “fêmea” identificam clinicamente pessoas em termos de suas naturezas biologicamente sexuadas; as palavras “masculino” e “feminino” identificam socialmente pessoas em termos de seus gêneros (Fried-

¹¹ A tradução brasileira é de Sérgio Milliet, vale notar.

man, 1996: 78). De acordo com a distinção sexo/gênero, um corpo sexuado como fêmea é culturalmente percebido e socialmente construído como sendo feminino; um corpo sexuado como macho é culturalmente percebido e socialmente construído como masculino. Mulheres e homens são, portanto, seres complexos cujos corpos sexuados são culturalmente *en-gendered*, ou seja, “constituídos em gênero”, conforme uma das tentativas de tra-dução feita por feministas brasileiras (cf. Saffioti, 1995) de um jogo de palavras em inglês que é intraduzível para o português: *gender, gendering, gendered, engendered*.¹² Gênero é “uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado”, resumiria no final dos anos 80 a historiadora e feminista Joan Scott, uma das mais prestigiadas autoridades intelectuais praticantes da “história das mulheres” (Scott, 1988b: 32; ver tb. Kofes, 1993).

História das mulheres — *Women's History*. Ou a palavra certa não seria *Herstory*, a “história dela”, *ber*, não dele, não *his*, não *his-story*, como um dia quiseram etnocentricamente as mais radicais dentre as novas historiadoras anglófonas praticantes da “história das mulheres”? De todo modo, foi inicialmente na *Women's History*, novo ramo da área de história preocupado basicamente em dirigir o foco da pesquisa e da análise históricas para a *especificidade feminina*, a *cultura feminina*, a *irredutibilidade da experiência feminina de gênero* como uma *mesma* experiência compartilhada de sujeição e opressão baseada na diferenciação sexual binária — que o enfoque da diferença acabou mostrando seu valor heurístico como produtor de novos conhecimentos sobre o passado das mulheres, sujeitos até então invisíveis da história, protagonistas emudecidas de suas próprias histórias. Ao reivindicar (e documentar historiograficamente) a importância das mulheres na história e questionar a prioridade dada até então à

¹² Ver também a tradução do artigo de Teresa de Lauretis, “A tecnologia do gênero”, feita por Heloisa Buarque de Holanda, que faz acompanhar de uma nota de rodapé explicativa seu esforço por encontrar em português correspondências razoáveis para esses termos (De Lauretis, 1994: 206).

“história do homem” em detrimento da “história da mulher” e assim revelar a hierarquia e a discriminação implícitas em muitos relatos históricos (Scott, 1992: 77-8), a história das mulheres acabaria inevitavelmente por se confrontar com o “dilema da diferença”, nos termos em que viria a concebê-lo a jurista americana Martha Minow (1984; 1990, ver tb. Di Stefano, 1987).

O feminismo da “segunda onda” é diferencialista. A “diferença” pensada primeiro através da *diferença de gênero*, passando primeiro por ela. Que outra diferença, afinal, poderia ser mais importante do ponto de vista das feministas naqueles idos não tão remotos, situados “em algum momento entre a metade e o final da década de 70” (Scott, 1992: 64)? A avidez com que muitas intelectuais acolheram a demanda por explorar teórica e documentalmente a “diferença” na chave da “diferença de gênero” levava à criação da figura de uma *womanhood* abstrata por oposição à velha humanidade pensada pelas “grandes narrativas” ocidentais enquanto *manhood*, *manhood* = humanidade-virilidade. Uma *womanhood* portanto contrastava emergindo num imaginário feminista que na época andava empolgado por um incontido e sincero desejo de unidade com um confortável senso de parentesco, como (se fosse) uma *sisterhood*, uma “irmandade de mulheres”.¹³

¹³ *Sisterhood*: mais um termo difícil de ser traduzido para as línguas latinas. Os tradutores franceses adotaram o neologismo “*sororité*” (de *soror*, em latim, que significa irmã, distinto de *frater*, irmão). A palavra fraternidade, que nas línguas latinas abrange homens e mulheres, acha-se constitutivamente minada de masculinidade, de valor masculino. Até o momento, os tradutores brasileiros têm resistido à tentativa de usar “sororidade”, vocábulo que, de fato, soa muito estranho aos nossos ouvidos, soa distante demais do uso comum, e eles e elas têm preferido outras soluções indiretas, tortuosas, não monovocabulares, como, por exemplo, a saída encontrada pela socióloga e tradutora Vera Pereira para dizer *sisterhood* em português: “irmandade de mulheres” (cf. Fox-Genovese, 1992: 32). Há quem não goste, mas qual a solução alternativa? *Womanhood* é outro nó: a tradução informalmente mencionada entre as feministas brasileiras para o nome *womanhood*, me parece, é o sintagma “condição de mulher”. Nem sempre funciona.

Procurando concretizar os avanços de uma *scholarship* feminista na academia com a aceitação, a implantação e a consolidação institucional dos chamados *Women's Studies* (basicamente antropologia, história e teoria literária), alguns esforços de teorização vinham embalados pelo desiderato de criação de uma grande teoria, uma “grande narrativa” sobre a “Mulher”, sobre “a” diferença feminina. Desbiologizada por um lado, em virtude do conceito de gênero, essencializada por outro.

Elas tinham caído numa das *ciladas da diferença*, a saber: a fixação do olhar na diferença pode terminar em fixação essencializante de uma diferença.¹⁴ O conceito de gênero como diferença sexual passava a “confinar o pensamento crítico feminista no arcabouço conceitual de uma oposição universal de sexo (a mulher como a diferença do homem, ambos universalizados; ou a mulher como diferença pura e simples e, portanto, igualmente universalizada), o que torna muito difícil, se não impossível, articular as diferenças entre “mulheres” e “Mulher”, isto é, as diferenças entre as mulheres ou, talvez mais exatamente, as diferenças nas mulheres. [...] A partir desta perspectiva, não haveria absolutamente qualquer diferença e todas as mulheres seriam, ou diferentes personificações de alguma essência arquetípica da Mulher, ou personificações mais ou menos sofisticadas de uma feminilidade metafísico-discursiva” (De Lauretis, 1994: 207).

O novo discurso do saber feminista, basicamente de língua inglesa, vazado numa lexicalidade nova, num vocabulário às vezes inusitado e muitas vezes intraduzível para outras línguas — *gendered*, *engendered*, *gendering*, *womanhood*, *sisterhood* —, vinha para trans-valorar a diferença feminina, para dizer que a Mulher, agora pensada e às vezes escrita com letra maiúscula, tem características específicas diferentes das do Homem, diferentes,

¹⁴ Ver o capítulo 1 deste livro; ver também, a respeito do ato de fixar o olhar numa diferença visível, as agudas observações de Homi K. Bhabha (Bhabha, 1992).

mas não inferiores, quicá superiores (Gordon, 1991), para proclamar que a Mulher passa por experiências vitais extremamente positivas, fortes e fortalecedoras, que lhes são irredutivelmente específicas, próprias e intransferíveis — a maternidade, por exemplo, com sua tríade incomensuravelmente feminina: a gravidez, o parto e o aleitamento. Tudo somado, isso vai dar na construção de uma “cultura feminina” positivamente diferente da “cultura masculina”, que desde os tempos mais remotos foi imposta, até mesmo linguisticamente (daí terem importado o termo gênero da gramática) como padrão universal de humanidade.

Da androginia igualitarista da “primeira onda”, cujo espírito *genderless* ecoa até hoje nos escritos de Elizabeth Badinter, tipo *L'un est l'autre* (Badinter, 1986), passava-se à cisão em dois [Zweitung]. À di-visão, conforme aprendi a dizer e a grafar em forma hifenizada a fim de sublinhar a bi-partição, o di-morfismo: *manhood* versus *womanhood*. “Gênero”, distinguindo o feminino do masculino, ou melhor, construindo o feminino como diferente do masculino, impunha-se desde logo como categoria dicotômica referida ao di-morfismo sexual da espécie humana. O nome “diferença de gênero”, naquele momento, parecia não ter outro significado senão o de descontinuidade entre os dois gêneros: *gender difference* = *difference between genders*, masculino e feminino: não mais que dois.

Bastou, pois, que a “segunda onda” do feminismo descobrisse e, num trabalho como de Sísifo, elaborasse teoricamente a noção de gênero (quando não metateoricamente, cf. Harding, 1993; Keller, 1997), para que a animada afirmação da diferença das mulheres como diferença de gênero aí se instalasse com todas as suas vibrações, boas e más, com todo o seu poder de erosão do já-dado, de anúncio e produção do novo, é verdade, mas também com todos os riscos de um retorno ao velho vício ocidental, o *essentialismo*. Só que agora, um essencialismo diferencialista, ou melhor, um diferencialismo essencialista aferrado ao irredutível de uma diferença coletiva que no entanto é cultural. Mas é irredutível, insistem.

A PROLIFERAÇÃO DA DIFERENÇA: A DIFERENÇA É PRODUTIVA

A diferença é, ela mesma, um fazedor de diferença, um *difference maker*. Duas citações, duas boas ilustrações de como ela não para, não sossega:

A primeira: “Ser negra e ser mulher é ser uma mulher negra, uma mulher cuja identidade é constituída *diferentemente* da identidade da mulher branca” (Benhabib & Cornell, 1987: 13). Trata-se de um adeus à *sisterhood*. Uma despedida a partir da raça. A segunda: “As diferenças entre mulheres que usam véu,¹⁵ mulheres que ‘usam máscara’ (nas palavras de Paul Laurence Dunbar, frequentemente citadas por escritoras negras americanas) e mulheres que ‘se fantasiam’ (a palavra é de Joan Riviere) não podem ser entendidas como diferenças sexuais” (De Lauretis, 1994: 207). Outro adeus à *sisterhood*. Desta feita, do ponto de vista das mulheres de diferentes pertenças étnicas, etno-nacionais, nacionais, religiosas etc. Aqui se invocam diferenças que são alteridades de mundos vitais, de valores culturais e pautas comportamentais, distâncias culturais nem sempre pequenas instaladas no seio da imaginária “irmandade das mulheres” constituída pela diferença de gênero.

O que estas citações ilustram? Que existem diferenças coletivas significativas “entre as mulheres”. Que, na vida, relações de amor ou de opressão não acontecem entre “homens simplesmente

¹⁵ Nesta passagem, a frase “mulheres que usam véu” refere-se às mulheres muçulmanas, às seguidoras do islã, que por razões religiosas usam véu sempre que estão em lugares públicos. Em diversos contextos nacionais ocidentais, sobretudo nos países do Primeiro Mundo, o uso do véu [*chador*] pelas mulheres muçulmanas em determinados lugares (na escola pública, por exemplo) tem sido um forte marcador de diferença e distância cultural. Na Alemanha e na França, o uso do véu ou fular muçulmano chegou a virar um ponto importante, quase um ícone, na discussão dos alegados “direitos culturais” reivindicados em nome do “direito à diferença” (cf. Mandel, 1989; Gaspard & Khosrokhavar, 1994; Moruzzi, 1994; Köker, 1996).

te” e “simplesmente mulheres”, duas figuras vazias, espectrais. A propósito, Julia Kristeva tem uma frase que acho perfeita como crítica do essencialismo, uma tirada antiessencialista que se tornaria muito citada e aplaudida pelo crescente contingente de feministas adversárias do feminilidade essencial: “A crença de que ‘alguém é mulher’ é quase tão absurda e obscurantista quanto a crença de que ‘alguém é homem’” (Kristeva, 1980: 165). As relações de gênero que de fato acontecem na vida são sempre relações “sobredeterminadas” entre subjetividades “complexas”. Por exemplo, as relações amorosas entre, digamos, uma mulher negra jovem escrava e um homem livre branco velho e pobre no Rio de Janeiro dos inícios do século XIX, ou então, entre uma mulher branca judia italiana rica e um homem negro pobre emigrado do Senegal na Milão de hoje.

Nem bem começava a década de 1980 e a discussão teórica entre as feministas já se deixava polimizar fartamente pela nova descoberta prático-teórica, a da *multiplicidade feminina* (Epstein, 1988). Mulheres de grande prestígio intelectual começaram a levar a sério a suspeita de que falar *da mulher*, dos problemas e interesses *da mulher* e em especial da “mulher enquanto mulher”, da “mulher enquanto tal”, era... *essencialismo*.¹⁶ As acusações de essencialismo que então surgiram e, politizadíssimas, logo se avolumaram no decorrer dos anos 80, podem ser resumidas com as pala-

¹⁶ Tal como empregado no contexto da teoria feminista, “essencialismo” tem pelo menos dois sentidos principais. Um deles é este: pensar a mulher “enquanto mulher”, com um M maiúsculo latente, inconfesso. O outro significado remete à tendência a encarar certas características de inteligência, afetividade e outras qualidades psicológicas, capacidade expressiva e habilidades práticas, como “essencialmente” femininas, no sentido de serem inalteravelmente associadas ao fato de alguém ser mulher. Usado da segunda maneira, o essencialismo, quando não se identifica com o determinismo biológico, fica muito próximo disto. Elizabeth Spelman comparou a expressão “enquanto mulher” [*as a woman*] ao cavalo de Troia. Um presente de grego trazido pelo feminismo essencialista da “segunda onda”, que é por isso acusado de etnocêntrico (Spelman, 1988: 13).

bras de Elizabeth Spelman: “o foco sobre as mulheres ‘enquanto mulheres’ contempla na verdade um único grupo de mulheres, a saber, as mulheres brancas de classe média dos países ocidentais desenvolvidos” (Spelman, 1988: 4). Fazer esta crítica, hoje, é dizer um truismo, mas na época era uma sensação. Por trás da figura da mulher universal — entendeu-se sempre mais no decorrer de pouco mais de uma década — estavam escondidas as “mulheres brancas, ocidentais, burguesas e heterossexuais” (Harding, 1993: 8), que haviam desde sempre se mostrado insensíveis e indiferentes, não só aos problemas das mulheres de outras raças, culturas e religiões, mas até mesmo à sorte das mulheres brancas de outras classes que não a sua,¹⁷ ou praticantes de uma sexualidade distinta da sua (lesbianismo, feticchismo, sado-masiquismo etc.). Não dava mais para ficar isolando o gênero das outras determinações sociais, das outras variáveis independentes, das outras pertencas coletivas das mulheres. A menos que o gênero fosse qualificado “no contexto”¹⁸ da classe e da raça, seu uso era suspeito. Como escreveu Ângela Arruda recentemente, “a diferença não é mais aquela” (Arruda, 1997).

“Gênero”, portanto, que desde o seu *début* nos anos 70 foi uma categoria problemática, ficava ainda mais problemático. O uso sem mais da categoria passou a ser considerado perigoso. Era o mínimo que diziam as feministas opositoras do essencialismo, posição de combate que com o passar do tempo, tudo indica, acabou empalmando a hegemonia teórica nos estudos feministas. Uma nova concepção de objetividade do relato histórico e da teoria

¹⁷ Para visões críticas do esquecimento das divisões de classe pelas duas primeiras ondas do feminismo, a igualitarista e a diferencialista-essencialista, ver em especial a coletânea de textos organizada pelas historiadoras Ellen Carol DuBois e Vicki L. Ruiz, *Unequal Sisters* (1990).

¹⁸ “No contexto” é o título de um artigo de Martha Minow e Elizabeth Spelman, escrito a quatro mãos no esforço de deslindar as problemáticas implicações jurídicas do essencialismo “descontextualizado” (Minow & Spelman, 1990).

sociológica emergia, então, vazada nos termos metateóricos de uma nova exigência de validade cognitiva para os estudos feministas. Em cujo círculo, é preciso enfatizar este dado, as intelectuais negras já se faziam representar com certa visibilidade, ainda que muito minoritariamente (cf. Zinn *et al.*, 1986). Muito em função dessas novas personagens em cena, a insatisfação aflorava em meio a palavras hiperpolitizadas de suspeição quando não de rejeição do paradigma de gênero, palavras duras: excludente, repressivo, etnocêntrico, racista. A nova exigência: as análises de gênero não podem ignorar o fato histórico-empírico-existencial de que a experiência (ou a identidade) de gênero está intrinsecamente vinculada com outros aspectos significativos da posição social e da pertença cultural — a *classe* e a *raça*, pelo menos! — sob pena de não dar conta da verdadeira relação de opressão que o próprio sexismo representa. Se não se pode isolar o sexismo de outras formas básicas de subordinação e opressão, o gênero, do mesmo modo, não pode ser isolado dessas outras formas de identificação sociocultural (Hewitt, 1992).

“Entre as mulheres”: a mais nova vertente do debate teórico feminista não enfatiza tanto a diferença entre homem e mulher, o di-morfismo masculino/feminino, quanto as diferenças “entre as mulheres”. A preposição *entre*, neste caso, é usada com o sentido de *among* [= entre vários termos] e não mais com o sentido de *between* [= entre dois gêneros] (cf. Gordon, 1991). Um bom exemplo é o livro coletivo “Irmãs desiguais” (DuBois & Ruiz, 1990), uma coletânea de artigos assinados por historiadoras de mulheres a respeito das mais diversas formas de vida das mulheres em diferentes contextos culturais e situações de classe, tendo em mente desmontar, do ponto de vista crítico das relações capitalistas de exploração e de todas as formas de opressão, a ficção da *sisterhood*. O título do livro é sugestivo: tem cabimento falar de irmandade e similitude no meio de tantos conflitos e tamanhas desigualdades socioeconômicas “entre as mulheres”? Não paravam de chegar de toda parte, relatam as autoras, apelos por uma abordagem mais complexa das experiências das

mulheres, “uma abordagem que explorasse não só os conflitos entre homens e mulheres, mas também os conflitos *entre as mulheres*” (DuBois & Ruiz, 1990: xi). Nem bem se consolidara de modo satisfatório a descoberta intelectual da diferença de gênero e da comum condição feminina de subordinação ao polo masculino, e já eram crescentes as demandas pelo reconhecimento da “heterogeneidade interna” do mulherio, ao lado das pressões pelo registro historiográfico, etnográfico e sociológico da “conflituosa diversidade das experiências das mulheres”. A pluralidade de situações e experiências femininas estava a exigir uma *perspectiva multifacetada*. Quando se quer “contar toda a história”, é preciso ir atrás das “interconexões entre os vários sistemas de poder que dão forma às vidas das mulheres” (DuBois & Ruiz, 1990).

Além do gênero, é imprescindível levar em conta na experiência dos diferentes grupos de mulheres pelo menos duas outras variáveis pesadas, a *raça* e a *classe*. Do enfoque binário de gênero, com os homens de um lado e as mulheres do outro, a legitimidade acadêmica ia-se deslocando para uma poderosa tríade: *gênero, classe e raça*. Começou a aparecer uma produção acadêmica que, interessada nas *relações de poder entre as mulheres*, fixou a atenção nas mulheres de diferentes raças e diferentes culturas de classe. Muita influência, neste momento, da perspectiva do historiador inglês E. P. Thompson. Animadas então por mais um espectro de Marx (cf. Derrida, 1994) e alavancadas por Foucault, as historiadoras de mulheres começaram a explorar em suas pesquisas historiográficas e em seus esforços de teorização a dinâmica das relações de poder através das quais *mulheres oprimiram outras mulheres*. Marx + Foucault = antagonismos de classe + relações microfísicas de poder “entre as mulheres”. As feministas de esquerda puseram “mais classe” nos estudos sobre mulheres: mais classe trabalhadora, mais mulheres trabalhadoras, mais trabalho e divisão do trabalho, mais divisão *sexual* do trabalho, mais culturas e subculturas de classe trabalhadora, mais modos de vida das trabalhadoras, mais relações de produção (Saffioti,

de 80. Talvez porque, nos anos 80, as escritoras negras estivessem a publicar mais, a ministrar mais cursos, a ser mais lidas e discutidas, a ficar mais conhecidas e, *last but not the least*, reconhecidas (Gates Jr., 1986). O fato é que nos estudos feministas *raça* pesou mais do que *classe* na deslegitimação da exclusividade da categoria *gênero*. Deixou completamente de ter validade o pressuposto de que "há uma experiência de *womanhood* generalizável, bem recortada e identificável além de coletivamente compartilhada" (Benhabib & Cornell, 1987: 13). Os tempos agora eram outros e as experiências femininas consideradas teoricamente irrelevantes eram, também elas, outras. A diferença feminina avançava rapidamente "para além da *sisterhood*" (cf. Fox-Genovese, 1992). Ficava para trás, relegada, seduzida e abandonada, a Mulher Universal.

MULHERES NEGRAS: ESSE MIX DE RAÇA/GÊNERO

Mulheres negras: a raça, um outro fardo. Qualitativamente diferente do gênero. Mais de um fardo, portanto, em cima delas. Sujeição dúplíce. "A opressão de uma mulher negra, numa sociedade que é tão racista quanto sexista, não pode ser pensada como se fosse um acréscimo de peso no fardo: na verdade, é um fardo diferente" (Spelman, 1988: 123). O contato com as vidas das mulheres negras através da pesquisa empírica e da literatura de autoria de mulheres negras levou nos anos 80 à descoberta, surpreendente de início aos olhos das feministas brancas, de que uma mulher negra nunca é simplesmente uma mulher (cf. McKay, 1993).

Nas mulheres negras, raça e gênero vêm juntos, inevitavelmente juntos. Parafraseando a velha ideia de Joseph de Maistre, o ultraconservador francês que no final do século XVIII dizia nunca ter visto o Homem abstrato andando pelas ruas e que, em vez do Homem, só tinha visto franceses, italianos, russos e assim

A diferença faz diferença, ou: A produtividade social da diferença 135

1976; 1992; Pena, 1981; Lobo, 1991; 1992). E, óbvio, pediam mais autocrítica delas próprias, as feministas.¹⁹

Curioso, porém. Por maior que ainda fosse naquele tempo o prestígio intelectual do marxismo entre as historiadoras das mulheres, como aliás costumava ser entre os praticantes e teóricos da história social, tudo leva a crer que foi a consideração da variável *raça*²⁰ o fator de maior potência na explosão da ideia de uma irmandade universal das mulheres. Peso muito maior que o da classe. A afirmação do fator *raça* no miolo da diferença de gênero inseria-se no caudal de um movimento social específico e poderoso desde os anos 60, o *movimento negro*, que, nos anos 80, se entrecruzava com outro movimento social também de peso e impacto midiático, o movimento feminista, o que fez da recepção do fator *raça* no nicho intelectual das escritoras e pesquisadoras feministas um evento de efeitos muito mais salientes e consequentes na produção intelectual e na agenda política do movimento feminista do que a defesa filomarxista do fator *classe*. Talvez porque classe não se diga facilmente na língua da diferença, mas da desigualdade, a qual não tem lá, não tem mais, todo o charme e todo o brilho de que hoje goza a diferença (cf. Attali, 1978, 1979), toda essa "fascinação" (cf. Hall, 1995). Talvez porque, embalada na batida do *rap*, raça fosse a bola da vez nos idos

¹⁹ Música incidental: "Feministas de *pedigree* como Harriet Taylor, Charlotte Perkins Gilman, Virginia Woolf, Simone de Beauvoir e Betty Friedan (em *A mística feminina*), parece que todas elas partiam do pressuposto de que as mulheres que elas estavam liberando contavam com o recurso das empregadas domésticas. Com a parcial exceção de Virginia Woolf, atenta de alguma forma à triste sorte das criadas, as outras não deram atenção às empregadas, que eram mulheres como elas, claro, e formavam a esmagadora maioria dos servidores domésticos" (Okin, 1994: 6).

²⁰ Para uma *mise au point* atualizada do conceito de *raça* e uma oportuna discussão da validade ou não do seu uso nas ciências sociais e nos movimentos sociais antirracistas, ver os trabalhos recentes de Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (em especial, Guimarães, 1995).

por diante, eventualmente persas (De Maistre, 1980), ou seja, apelas nas homens concretos dotados de identidades etno-nacionais irreduzíveis, pode-se dizer nos dias de hoje, pós-80, que não se encontra uma negra sem raça (des-racializada) nem tampouco sem gênero (*un-gendered*). Nas mulheres negras, raça e gênero são traços salientes, imediatamente visíveis e indistarcáveis, marcas de identificação indelévels — indeletáveis! — apresentando-se e representando-se como figuras sempre-já imediatamente à vista, visíveis, sempre-já no prosênio e não no fundo da cena, não como pano de fundo. Raça/gênero, gênero/raça: experimentados conjuntamente num mesmo corpo, mutuamente constitutivos, mutuamente implicados, mutuamente imbricados. Inextricavelmente intrincados. Sem serem contudo experiências idênticas, sem se deixarem fundir numa coisa só. Dois processos diferentes, perfeitamente individuáveis em seus efeitos, mas irreduzíveis um ao outro, cada qual com sua própria lógica, em constante tensão e contínua transformação, não raro se enfrentando em conflitos insolúveis apesar de entrelaçados para sempre. Raça/gênero: condições inescapáveis, identifições inseparáveis. Descoberta do feminismo dos anos 80, logo que re-animado pela presença vibrante e a vigorosa produção literária de escritoras assumidamente mulheres e negras (ver Collins, 1989; DuCille, 1994).

A separação de gênero e raça tinha sido a norma no passado da ideologia. Foi possível, por isso, que nas fileiras feministas durante várias décadas as mulheres brancas de classe média, assim como desde sempre as da classe dominante, olhassem para as negras e enxergassem nelas apenas a raça, não o gênero, assim como, quando olhavam para si mesmas, só conseguiram ver o gênero, não a raça. Mulheres (brancas) *raceless*, de um lado, (mulheres) negras *genderless*, do outro. Era assim. A cegueira das brancas ao gênero das negras, patologia que acompanhava simetricamente a cegueira delas à sua própria condição racial de brancas, vigorou até a década de 1980. Foi aí que intelectuais negras nos Estados Unidos, percebendo o feminismo hegemônico como uma política de brancas sem lugar para as negras, um movimen-

to etnocêntrico e evado de práticas excludentes (ver Zinn *et al.*, 1986), passaram a perguntar em suas publicações: “Onde é que eu entro nisso? E quando?” (Giddings, 1984; ver tb. Lam, 1994; DuCille, 1994).

“E eu, não sou uma mulher?” — *Ain't I a woman?* — foi o grito de protesto antirracista proferido de dentro do “feminismo etnocêntrico” no início dos anos 80 pela escritora negra americana, bell hooks, que o cravou bem no título de um livro seu, de contestação do feminismo essencialista que, olhado do ângulo da experiência de raça, aparecia como racista aos olhos e ouvidos das feministas negras (hooks, 1981; Davis, 1981).²¹ O título, forte acusação de racismo a um movimento que se dizia progressista, era a repetição, 130 anos depois, do título original de um extratradinário relato da experiência pessoal e coletivamente compartilhada de uma mulher negra que viveu explorada e marginalizada sob o racismo escravista. Um testemunho escrito datado de 1851. A autora, Sojourner Truth, uma negra americana que em pleno século XIX gostava de escrever. *Ain't I a woman?* (cf. hooks, 1981; White, 1985).

Observe-se a trajetória da variável *raça* dentro dos estudos feministas: um percurso em três fases, homólogo em quase tudo, exceto na duração, ao desenvolvimento do próprio feminismo. Vejamos rapidamente os três momentos que se desenharam nesse percurso-em-miniformato que a diferença feminina teve que fazer quando se viu atravessada pela negritude, perpassada pela *Blackness*, balançaada de africanidade, na travessia do diferencialismo essencialista para uma “etapa superior” do diferencialismo, o diferencialismo disseminante e “*miscigenator*” da fase atual. O esquema básico do trajeto é o seguinte: de um modelo *uni-racial* ao enfoque *bi-racial* e, deste, ao *multicultural*. A sequência de fases

²¹ O livro de bell hooks (nome grafado propositalmente em minúsculas) tornou-se referência obrigatória dos estudos de negritude e feminismo nos Estados Unidos (cf. hooks, 1981).

é simplesmente idêntica às três “etapas” (se é que neste caso se pode falar de etapas)²² percorridas pelo pensamento feminista.

(1) *Modelo uni-racial*. Peguemos a história das mulheres. A maior parte dos primeiros produtos desta área de pesquisa, trabalhando com a suposição axiomática da existência de uma experiência feminina universal definida por contraste com a história do homem, deu pouca atenção, quase nenhuma, ao fator raça. De terminada a jogar luz sobre a diferença (binária) entre o passado masculino e o feminino, “o passado que a história das mulheres acabou explorando foi só o das mulheres brancas de classe média” (Dubois, & Ruiz, 1990). A provalada figura de uma enorme irmandade feminina não passava, no fim das contas, de uma reunião de mulheres da mesma raça, todas brancas. Ora, isto queria dizer que a primeira fase da história das mulheres havia sido dominada por um paradigma “uni-racial”, onde só entrava mulher branca, um paradigma portanto racista no velho estilo assimilacionista *color blind*, quer dizer, “cego” para a cor da pele (cf. Parsons, 1993). As mulheres brancas apareciam na verdade como se não tivessem cor, destituídas de raça [*raceless*]. Eram retratadas do ponto de vista de suas “experiências históricas” como se determinadas unicamente pelo gênero. É isto basicamente o que as escritoras feministas negras vão começar a dizer no decorrer dos anos 80, como que “caindo na real”, porquanto no outro lado da “casa grande”, quando se buscava retratar as vidas das mulheres negras, suas “experiências históricas” de sujeição acabavam sendo creditadas unicamente à raça, não ao gênero. O arcabouço “uni-racial” não era capaz de trazer raça e gênero para o mesmo campo teórico, não conseguia contemplar raça e gênero num só enfoque

²² Não tem nenhum sentido supor que os sucessivos deslocamentos observados sejam etapas de um processo evolutivo de desenvolvimento, nem tampouco pensar que uma nova fase *substitua* a anterior. É bem verdade que, à medida que o movimento anda, as diferentes posições que vão-se formando em seu interior se deslocam, se reorganizam e se rearticulam. Sem que uma tome o lugar da outra, fique claro.

que. De repente os meios acadêmicos de pesquisadores descobriam, alertados pelas escritoras negras, que o paradigma feminista uni-racial não tinha feito mais do que substituir, reproduzidos em outra escala, os mesmos equívocos teóricos do universalismo abstrato: trocar o homem universal por uma *mulher branca universal*.

(2) *Modelo bi-racial*. Depois de um período nebulosamente unitário, indiferenciado, *color blind*, a diferença se instala e, com ela, a cisão em dois [*Zweiung*]: dois gêneros lá, duas raças aqui. Bastava cruzar, dois pra lá e dois pra cá, as duas formas de divisão social em uma mesma coorte demográfica, as mulheres negras, para se perceber que a complexidade teórica seria doravante o destino inescapável do feminismo, o que, de quebra, iria dificultar enormemente o desempenho profissional do(a) pesquisador(a) com fome de realidade²³ e objetividade cognitiva. O novo enfoque nas experiências de opressão e exclusão com base na diferença de raça, embora dividindo artificialmente o mundo feminino em brancas e negras, mesmo assim fez explodir o enfoque exclusivo no gênero. O foco posto em cima da negritude deslocava, de um modo que até então parecia inimaginável, a centralidade da diferença de gênero, agora reflexivamente perpassada pela desigualdade racial. O nome bi-racial dado ao novo modelo pouco importa agora (cf. Skidmore, 1994). O que importa é que a nova abordagem veio permitir que as historiadoras feministas abandonassem a celebração da *womanhood* como *sisterhood*, e, da afirmação de uma “cultura feminina” unitária, coerente e solidária, dominada por valores de solidariedade, unidade na luta e irmandade, passava-se a levar em conta a existência de tensão, atrito e forte conflitualidade no seio igualitário daquele idílico conagraçamento imaginário de todas as mulheres do mundo. No terreno irrequieto e efervescente da intelectualidade feminista nos anos 80, em meio

²³ *Wirklichkeitsburger* ou “fome de realidade”, já se disse a respeito de Max Weber, é uma qualidade imprescindível de quem tem a ciência como vocação (cf. Santos, 1998).

a discussões teóricas e políticas envolvendo as mais diferentes filiações e correntes internas ao feminismo, estava-se cumprindo uma passagem explosiva: da exclusividade de gênero para o binômio *gênero/raça*, ambos os termos postulados como diferenças coletivas que exigiam ser equanimemente consideradas, e de modo articulado, nos estudos e nas lutas.

(3) *Modelo multicultural*. Dado, porém, que a diferença o que faz é *ir diferindo*, segundo reza a frase de Gabriel Tarde tão a gosto de Gilles Deleuze, ela continuou a proliferar. Embora a nova abordagem combinada *raça/gênero* tivesse nocauteado já nos primeiros assaltos o embelezado espectro de uma experiência feminina universal, ela não pareceu representar, entretanto, a chegada a um porto seguro na teoria. O ponto de partida tinha ficado definitivamente para trás, mas aquele ponto a que se chegara ainda não era o ponto de chegada. Tinha seus limites, suas sombras, mantinha velhos cacoetes dicotômicos. Era como se também o pensamento da raça exigisse uma estrutura que não tivesse mais que duas posições (Kaminsky, 1994). O arcabouço dicotômico usual nos estudos de relações raciais nos Estados Unidos (cf. Skidmore, 1994) levava agora as historiadoras de mulheres a centrarem o foco de suas narrativas e análises na relação, também ela redutora, entre as mulheres brancas e as mulheres *não brancas* tomadas em conjunto, “compactadas numa só voz”, flagrante recaída no “achatamento do mundo” (cf. Duarte, 1986) típico da polarização binária simples, que não fazia mais do que manter na invisibilidade de sempre a grande diversidade de experiências de vida das mulheres não brancas de diferentes etnicidades. Eis aí. Mais uma vez, era como se assumisse, exibindo toda a sua legitimidade metateórica, a exigência intelectual de seguir as “diferenças dentro”. Em vez de “multirracial”, este último modelo vem sendo chamado de “multicultural”, porquanto se trata de enfatizar a interação e as interconexões de muitas *eticidades*, figuras mais bem descritas como *culturas*.

O terceiro modelo, que coincide no tempo com o terceiro momento teórico dos estudos feministas e com ele articuladamente se constitui, é o efeito de um encontro político-cultural-teórico

inédito, um encontro histórico no sentido de historicamente significativo, de fazedor de história, que é o encontro entre a política cultural de gênero e a política cultural negra, a “cultura *black*”. Coisa de ontem este encontro, esta cruz. Anos 80. Recentemente.

DIFERENÇAS DENTRO, EMBAIXO, ENTRE

“Deixe que minha mão errante adentre atrás, à frente, em cima, embaixo, entre...”²⁴ Nem bem a teorização feminista feita em chave diferencialista chegava à sua segunda década, e já estava às voltas com um novo desafio, quase um novo empurrão, vindo com os ventos dum outro continente diferencialista — o diferencialismo disseminante. Vimos como os primeiros estudos de mulheres produzidos na “segunda onda” do feminismo representaram na verdade uma “primeira onda de diferencialismo” centrado na categoria gênero. Um diferencialismo essencialista. Todo um precioso esforço intelectual que, embora pioneiro na radicalidade política e teórica com que rejeitava o masculinismo inerente à episteme ocidental, deixara-se entretanto monopolizar pela busca obcecada do gênero, com solene desprezo por outras formas de divisão social e pertença cultural. Nem sequer a classe e a raça pareciam importar para a maior inteligibilidade das experiências das mulheres. Vimos que os primeiros trabalhos em história das mulheres supunham como realmente existente uma experiência feminina universal. Não demorou muito e a *womanhood/sisterhood* revelou-se uma quimera. Quimera e dissimulação. Formou-se então a rejeição, da entrada dos anos 80 em diante. Faz só vinte anos, pois, nem isto, que a atitude intelectual dominante no campo feminista mudou: é hoje de recusa cabal de toda forma de explicação

²⁴ Quem canta isto é Caetano Veloso, no álbum *Cinema Transcendental* (Polygram, 1989). A canção “Elegia”, música de Péricles Cavalcanti e letra de Augusto de Campos, é baseada em poema de John Donne, século XVII.

transcultural da diferença de gênero nos termos di-mórficos de um par humano essencial e universal, masculino e feminino, enclausurado pelas tramas da ideologia *color blind* nas fronteiras estreitas da classe média branca e escolarizada dos países desenvolvidos.

A crítica, que além de contundente foi ficando volumosa em número de autores e páginas, deu no que deu. Nisso que hoje estamos vendo acontecer desde o dia em que a ótica de gênero se deixou contaminar — e a metáfora da contaminação é proposital²⁵ — pela consideração da raça: deu em proliferação das diferenças, desatou o nó da pluralização interna. E as mulheres negras ali, no olho do furacão, trazendo em seus corpos muita raça e muito gênero. “Este é sempre um encontro extremamente difícil, se não perigoso” (Hall, 1989a: 224). E eu acrescentaria: extremamente fecundo, ademais. Antes de mais nada, seu maior mérito foi ter determinado o que Stuart Hall chamou de “fim da inocência” (*ibid.*), quer dizer, o fim da visão inocente de uma feminilidade essencial. Muito bem. O estado atual é de pluralização radical. Hoje tem muita gente tentando pensar a ação “simultânea, divergente e desigual” das diferenças coletivas se cruzando, se recrutando, se entrecruzando, novas diferenças sendo interpeladas à

²⁵ Em certos círculos acadêmicos de pesquisa histórica e social praticantes dos “estudos culturais” com enfoque na pós-colonialidade (ver neste livro o capítulo 6), tem sido estimulado o uso de metáforas de mistura, mestiçagem, hibridação. Os termos hibridação (produção de híbridos) e hibridiz (qualidade de híbrido) têm sido associados diretamente à obra de Homi K. Bhabha, cuja análise das relações colonizador/colonizado sublinha, com o uso desses vocábulos, a interdependência e a mútua construção de suas subjetividades (cf. Bhabha, 1994a e 1994b; ver tb. García Canclini, 1997). Paul Gilroy, em seu importantíssimo livro *The Black Atlantic*, sobre a cultura negra globalizada, persegue tanto a força expressiva das metáforas de mistura e ambiguidade, que chega a usar palavras como “contaminação” e “impureza”, recodificadas com valor positivo, recuperadas como “contradiscurso”, para referir-se favoravelmente à pós-colonial diluição de fronteiras entre as pertencências culturais, geográficas, nacionais, étnicas e raciais: *pollution and impurity* (Gilroy, 1993: 2).

existência política no discurso dos movimentos, querendo ser discursivamente representadas na sua pretensão de reconhecimento público, demandando portanto existência política, cidadania, aliteridades outras sobrepondo-se umas às outras, para reforço ou achatamento de antigas identificações, todo um carnaval de diferenças encavalando-se e penetrando-se mutuamente num mesmo sujeito individual (Berger *et al.*, 1992; Hewitt, 1992): interseções. Interseções num mesmo indivíduo de pertencimentos múltiplos, múltiplas lealdades, múltiplas posições ou “posicionalidades”, múltiplas identificações e identidades grupais, múltiplos “posicionamentos” além do mais. E a identidade individual, não seria múltipla também ela? Não será? Não seremos, nós outros, identidades múltiplas em subjetividades múltiplas?

É a *diferença na diferença* que doravante importa buscar, para dar conta das experiências “reais” das mulheres “reais” trazidas à cena pela crescente produção de novas informações factuais (história, geografia, antropologia, sociologia) acompanhadas de novas conceptualidades e terminologias, no intuito de enterrar o mito essencialista. Ante tamanho elã diferencialista, claro que a diversificadíssima “vida real” das mulheres originárias ou habitantes das ex-colônias não poderia ficar fora do alcance dessa *Wirklichkeitsbunger* [fome de realidade]. E em nome das mulheres do Terceiro Mundo, da Margem — sobretudo as da “Margem no Centro”, *the Rest in the West*²⁶ —, surgem agora intérpretes e porta-vozes intelectuais trazendo mais lenha para a fogueira de um diferencialismo de novo formato, menos enrijecido e autocentrado que o da “segunda onda” feminista. Mesmo o enfoque combinado *raça/gênero*, que nos anos 80 se mostrara extremamente produtivo de novos enfoques e novos *insights*, principalmente no destaque que aí tiveram as mulheres negras, hoje costuma ser criticado por escantear *as diversas etnicidades* que compõem a negri-

²⁶ A respeito dessa “terceiromundização” do Primeiro Mundo nos tempos que correm, ver o capítulo 6 deste livro, “Amanhã, a diferença”.

tude (cf. Appiah, 1997; Prandi, 1996), as velhas etnicidades e as novas, recentemente descobertas, redescobertas ou inventadas. Pois também o movimento negro se encontrava em sua “segunda onda”, também ela de diferencialismo essencialista, por mais incrível que pareça tamanha sincronicidade de essencialismos. Entendido, pois, como sinônimo de negritude, e assim celebrado — *Black is beautiful* — o significante raça ignorava justamente o “mix multirracial/multiétnico” (Hebdige, 1987) que no mundo contemporâneo povoava o contexto imediato da *Lebenswelt*²⁷ dos habitantes de todos os cantos da terra. Especialmente no caso dos Estados Unidos, a diversificação da nomenclatura de autoidentificação das etnicidades colaborou muito para o aumento da produção autoconsciente de novos grupos sociais automeados, autoidentificando-se de forma *bifenizada* — nativo-americanos (Min’há, 1989), afro-americanos, asiático-americanos (Glenn, 1986), euro-americanos, latino-americanos ou hispânicos etc. E, dentro dos hispânicos, as diferentes origens nacionais e regionais, as diferentes gerações e experiências históricas, as diferenças de cor, de status jurídico etc., diferenças coletivas que acabam achadas dentro da categoria simplificadora de *hispanidad* (cf. García, 1990; Oboler, 1995). A representação da diferença no *theatrum mundi* só é possível através de sua enunciação (Sennett, 1988).

No movimento feminista, no movimento negro, nos movimentos étnicos, nos movimentos nacionalistas e regionalistas, no movimento gay etc., o momento inicial da indistinação generalizante, da homogeneização autorreferida, da *indiferenciação* interina, hoje aparece ao observador como estando a anos-luz de distância da efervescência pluralizante que toma conta do estado atual dos movimentos e dos seus discursos, que por sinal hoje encontram vazão em excelentes e sempre mais numerosos veículos de

²⁷ O conceito fenomenológico husserliano de *Lebenswelt* tem pelo menos três traduções possíveis em português: mundo da vida, mundo vivido e mundo vital.

publicação e difusão específicos. O que aconteceu até agora com a teorização feminista — repito, ter deslocado o foco da relação dualista macho/fêmea, da oposição simples entre duas essências complementarmente sexuadas, Homem e Mulher, ampliando-o ao máximo para poder contemplar as experiências vitais das mulheres que as diferenças de raça, classe, etnicidade, religião, sexualidade, idade e geografia produziram para além da diferença de gênero — pode ser considerado efeito do próprio foco discursivo sobre a diferença de gênero enquanto diferença *socialmente construída*. Não vou poder agora desenvolver esta ideia, mas reconhecer que “mulher” é uma categoria socialmente construída — Salve, dona Simone de Beauvoir! — é começar a desconfiar para sempre de todas as garantias que se acreditam fixas na natureza. Tal descoberta tem os efeitos de uma revolução copernicana em nível de massa. Não há dúvida, portanto, que a noção de realidades “socialmente construídas”, importada da teoria sociológica e antropológica, acelerou muito o ritmo da produção de novas diferenças dentro da diferença originalmente enfocada, a diferença de gênero.

“A categoria de gênero, usada primeiro para analisar as diferenças entre os sexos, foi estendida à questão das *diferenças dentro da diferença*” (Scott, 1992: 87, grifo meu). Diferenças “dentro”. Nos estudos feministas escritos em inglês, que são seguramente a maioria, há duas boas formas preposicionais, duas modalidades muito enxutas e condensadas de nomear os desdobramentos em curso na diferença de gênero. A primeira fórmula, mais específica do universo feminino, é diferenças *among women*, para dar contraste com a diferença *between*, a diferença binária (cf. Gordon, 1991). A segunda é esta, de filiação pós-estruturalista, que acabo de usar ao citar mais uma vez a historiadora Joan Scott, a saber: *differences “within” difference*. A fórmula remete a um processo não localizado, dentro sem dizer dentro do quê, não circunscrito, contingente, posicional, ubíquo, conjuntural, disseminado, proliferante. E proliferante que é, assim como agiu sobre a diferença de gênero, pluralizando a categoria “mulher”, também pode agir em cima de outras diferenças coletivas, conforme se pode

perfeitamente constatar no caso da intervenção da diferença de raça dentro da teorização feminista da diferença de gênero. Hoje se fala em ter uma "atitude diferencialista". O que é uma atitude diferencialista? Do ponto de vista da pesquisa empírica, é a disposição mental de valorizar e levar a sério toda e qualquer diferença que se insinue no tecido social, no presente e no passado dos humanos. Do ponto de vista teórico/metateórico, atitude diferencialista é a que se pretende consequente com a lógica interna da *différance*²⁸ de que fala Derrida, um mergulho tão fundo quanto possível no "jogo da diferença" de que falam Deleuze e Derrida. No caso dos estudos feministas, significa seguir até às últimas consequências os rastros que a diferença deixa de si nas "diferenças entre as mulheres", nas diferenças "dentro". Isto, na medida do

²⁸ Ao escrever a palavra *différance* com um *a* no lugar do *e*, Jacques Derrida subverte silenciosamente a carga de significado do termo "diferença", tão caro ao pensamento dos filósofos da diferença: Nietzsche, Heidegger, Saussure, Deleuze, Lyotard, Vattimo... Na língua francesa, a diferença que faz um *a* na escrita dessa palavra é inaudível. Imperceptível aos ouvidos, mas não aos olhos, uma vez que *différance* tem exatamente o mesmo som que *différence*. Ao fazer este jogo entre formas gráficas e sonoras delicadamente diferentes, mas indecíveis, Derrida cria uma nova forma. Uma "forma deformada", cujo objetivo é chamar a atenção para a grande diferença que existe entre a escrita e a fala. Uma diferença interna ao próprio discurso, que difere o discurso escrito em relação ao discurso falado, do mesmo modo que difere o significante em relação ao significado, sem que disto nos demos conta, acostumados que estamos a pensar que a escrita é a correspondente representação da fala ausente, quando na verdade é algo totalmente diferente, um outro acontecer. O termo *différance*, que Derrida inventou, guarda em si os vestígios de uma transformação/deformação originária, de uma presença ausente que só está em vestígio e que revela que todo o texto é uma estrutura de referências infinitas, uma *mise en scène* em que "há apenas, por toda parte, diferenças e vestígios de vestígios". *Différance* — diz ele — é o sistemático jogo de diferenças, de rastros de diferenças, do espaçamento pelo qual os elementos se relacionam uns aos outros" (Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972). Podemos dizer, então, que o *a* de *différance* funciona como um ato de diferenciação que produz diferenças. Uma diferença que faz diferença(s).

possível e na melhor das hipóteses, sem abrir mão da genérica peculiaridade de gênero da condição feminina, que é, afinal de contas, mas sem nenhuma instância final, o que as diferenças genericamente,²⁹ e genericamente as sujeita à dominação masculina.

Para além, portanto, das "mulheres brancas de classe média dos países ocidentais desenvolvidos" (Spelman, 1988: 4), é preciso documentar as vidas das mulheres negras, das lésbicas, das operárias, das prostitutas, das muçulmanas, das imigrantes asiáticas, das latino-americanas ou hispânicas, das refugiadas de todas as procedências etc. "Hoje em dia", comenta Joan Scott, "difícilmente o termo 'mulheres' poderia ser usado sem nenhuma qualificação: mulheres de cor, mulheres judias, mulheres lésbicas, mulheres trabalhadoras pobres, mulheres mães solteiras, são apenas algumas das categorias introduzidas em cena. Todas vieram para desafiar a hegemonia heterossexual da classe média branca instalada no termo 'mulheres', argumentando que as diferenças fundamentais de experiência tornaram impossível reivindicar uma identidade isolada" (Scott, 1992: 88). É por isso que um *slogan* que se queira ajustado às demandas feministas, segundo Julia Kristeva, deve ser formulado sempre no plural: "mulheres", não "mulher" (Kristeva, 1980: 167).

Mas as nomenclaturas têm lá os seus mistérios. Por exemplo, mesmo no enfoque bi-racial dos estudos de relações raciais, quando se fala em raça é porque negros ou negras estão denotados ou referidos imediatamente naquele significante. A própria categoria raça parece trazer consigo uma conotação inerente de raça negra. Já existe mesmo quem se preocupe com isto, a saber, que a categoria raça seja aplicada somente aos negros e negras e não aos brancos e brancas (cf. Mohanty, 1991), do mesmo modo que gênero remete mais fortemente ao tema mulheres do que a homens. Fatos enigmáticos (cf. Gatens, 1986). Os nomes e seus mistérios.

²⁹ Aqui o advérbio "genericamente" vem com duplo sentido: o que vem de "gênero" e o que remete ao "geral", às mulheres em geral.

Nos estudos feministas da “segunda onda”, não faz muito tempo, era como se as mulheres brancas só tivessem gênero e as negras, somente raça. Nancy Hewitt assegura que mesmo os pesquisadores e pesquisadoras mais convictos da necessidade de uma abordagem multifacetada acham difícil escapar da sensação de que a experiência de gênero é mais forte para as mulheres do que para os homens, assim como a experiência de raça é mais forte para os negros do que para os brancos (Hewitt, 1992). Eu tendo a achar que ela tem razão. Assim como também tem razão ao pensar que muitas das tentativas teóricas e metateóricas de sair desses quebra-cabeças e evitar as armadilhas práticas do diferencialismo acabam levando a becos sem saída (Hewitt, 1992; Varikas, 1994), que podem ser bem mais fundos do que se pensa, atordoantes e desorientadores feito labirintos. Certamente há muitos enigmas, quimeras e dificuldades teóricas cabeludas à espera daquele que embarca nas águas da diferença (que são, conforme tenho insistentemente ao longo deste livro, águas de afirmação das diferenças), especialmente se para isso o pobre do pesquisador tiver que carregar junto todo um cortejo de “experiências” de gênero, classe, raça, etnicidade, cultura, religião, região, sexualidade, idade e geração, como também parece haver muitos perigos concretos para quem se propõe a tarefa de representar politicamente as mulheres apoiando-se na base escorregadia de uma infinidade de vidas diferentes vividas pelas mulheres de carne e osso por toda a face da terra.

O mergulho na diferença pode nos arrastar traiçoeiramente numa espécie de rodadoiro, advertiu certa vez Annette Kolodny, citada por Karen Winkler em 1990 e por Nancy Hewitt em 1992, e agora por mim em 1999. Podemos nos ver de repente capturados no turbilhão diabólico da “*spiralling diversity*”,³⁰ onde o reconhecimento das múltiplas culturas, pertencências e experiências femininas, junto com a noção de identidade pessoal múltipla de

³⁰ A bela frase “*spiralling diversity*” é atribuída a Annette Kolodny por Karen Winkler (Winkler, 1990: p. A9).

cada ser humano, tensionam desde já de forma dilacerante e inconstante a categoria compósita e plural das “mulheres” divididas a um passo da fragmentação entre lealdades concorrentes impossíveis de conciliar, indecíveis. A frase inglesa *spiralling diversity* é linda, a metáfora da espiral é boa, poético-sintética, marcante. Remete sugestivamente à sensação de vertigem. É como se filmasse a diferença às voltas com suas próprias forças centrífugas, a diferença diferindo. Que é só o que ela sabe fazer, afinal de contas: fazer diferença.

Retomando sinteticamente a história da produção teórica feminista, eis a *sinopse do emredo*: (1) da igualdade acima das diferenças passa-se à diferença de gênero; (2) da diferença de gênero, que representa a diferença feminina no singular em relação ao mundo masculino também no singular, (3) chega-se a uma nova descoberta empírica, a das diferenças “entre as mulheres”, as diferenças “dentro”. O momento atual é de tentativas, as mais diversas tentativas de elaborar, modificar ou combinar estruturas conceptuais que possam dar conta da “multiplicidade feminina” (Evans, 1992), que elucidem o trabalho paciente de inventariar a multiplicidade (Veyne, 1982) e as formas de multiplicação das diferenças “dentro”. Trata-se de desenhar novas cartografias, não tanto para permitir novas viagens, mas para garantir a continuação da viagem apenas começada diferença adentro.

Esta é uma primeira série de fatos que me induzem a pensar em algo como a *produtividade social da diferença*, a série que descreve a trajetória do movimento feminista, moderno movimento social intelectualmente requintado que desde o início, no século XIX, realiza e profere, no desdobramento de suas “ondas”, o desdobramento triplíce de suas teses — da igualdade (1) à diferença (2) e desta às diferenças (3) —, três momentos (históricos e teóricos) que representam não apenas a redefinição consecutiva de suas bandeiras de luta, mas também a diferenciação interna de suas correntes ideológicas, a contemporaneidade portanto de suas diferenças políticas, também elas cada vez mais veementes e difíceis de conciliar.