

DICIONÁRIO
DA CRÍTICA FEMINISTA

TÍTULO: Dicionário da Crítica Feminista

AUTOR: Ana Gabriela Macedo e Ana Luísa Amaral (Orgs.)

© 2005, Edições Afrontamento e autoras

EDIÇÃO: Edições Afrontamento/ Rua Costa Cabral, 859/ 4200-225 Porto/ www.edicoesafrontamento.pt

COLECÇÃO: Dicionários/ 1

N.º DE EDIÇÃO: 957

ISBN: 972-36-0758-1

DEPÓSITO LEGAL: 225802/ 05

EXECUÇÃO GRÁFICA: Rainho & Neves Lda./ Santa Maria da Feira

JUNHO DE 2005

Colecção DICIONÁRIOS

DICIONÁRIO DA CRÍTICA FEMINISTA

Organização de

Ana Gabriela MACEDO
Ana Luísa AMARAL

 Edições
Afrontamento

À memória da Margarida Losa, que assistiu aos primeiros passos deste dicionário, quando o projecto a nós mesmas se nos afigurava por demais utópico, e que, levada pelo seu habitual pragmatismo, nos deu as primeiras pastas para arquivarmos os verbetes...

A Maria de Lourdes Pintasilgo,
inspiração viva.

EQUIPA DO PROJECTO

Ana Gabriela MACEDO

Ana Luísa AMARAL

ASSISTENTES DE INVESTIGAÇÃO

Margarida Esteves PEREIRA

Joana Vilela PASSOS

Marinela FREITAS

COLABORADORES

Alexandra Oliveira (AO)

António Fernando Cascais (AFC)

Ana Maria Correia (AMC)

Cristina Daniel Álvares (CDA)

Conceição Nogueira (CN)

Clara Keating (CK)

Emília Fernandes (EA)

Francesca Rayner (FR)

Gabriela Moita (GM)

José Luís da Costa Magalhães Gomes (JLCMG)

João Manuel de Oliveira (JMO)

Helena C. Araújo (HCA)

Lígia Amâncio (LA)

Lurdes Fidalgo (LF)

Laura Ferreira dos Santos (LFS)

Maria de Fátima Outeirinho (MFO)

Mary Hamilton (MH)

Maria Helena Serôdio (MHS)

Maria Luísa Ribeiro Ferreira (MLRF)

Milice Ribeiro dos Santos (MRS)

Maria Teresa Oliveira (MTO)

Miguel Vale de Almeida (MVA)

Patrícia Joyce Fontes (PJF)

Rita Coquet (RC)

Silvana Mota-Ribeiro (SMR)

Teresa-Cláudia Tavares (T-CT)

Teresa Martinho Toldy (TMT)

ÍNDICE

Nota introdutória	XIII
Introdução	XV
Aborto	1
Adultério (romance de) [ver Romance de Adultério]	2
Alteridade	2
Amazonas	2
Androcentrismo	3
Androginia	4
Anorexia	6
Antígona	6
Assédio sexual [ver Violência sexual]	7
Autoria	7
Autoridade [ver Autoria]	8
Bissexualidade	9
Bruxa/Bruxaria	10
Cânone	13
Cassandra	14
Castração (complexo de)	15
Ciberfeminismo	17
Cidadania (mulheres e)	18
Classe [ver Feminismo e Classe]	20
Clitoridectomia [ver Mutilação Genital Feminina]	20
Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres (CIDM)	20
Contos de Fadas	22
<i>Contra/dicção</i>	23
Contrafeminismo	24
Corpo	24
Crítica feminista	26
Cultura e Feminismo	28
Desconstrução	31
Desejo	33
Desvio	35
Deusa	35
Diferença	36
Diferença Sexual	37
Direitos das Mulheres	38
Discriminação	40
Discurso	41
Domesticidade	43
Ecofeminismo	47

Educação e feminismo	49
Electra	50
Emancipação [ver Sufragismo]	51
Escrita feminina/ <i>Écriture féminine</i>	51
Estereótipo	54
Estudos Feministas	57
Estudos Masculinos	59
Ética do Cuidado [ver Moral e Feminismo]	61
Eva	61
Fada do Lar	63
Falocentrismo	64
Falso Neutro	65
Família	66
Feminilidade	68
Feminino [ver Feminilidade]	68
Feminismo e Classe	68
Feminismo e pós-colonialismo	70
Feminismo e pós-modernismo	71
Feminismo e Raça	74
Feminismo/Feminismos	76
Feminismo radical [ver Feminismo/Feminismos]	78
Feminismo e Religião [ver Teologia Feminista]	78
Feminização da Pobreza	78
<i>Femme-fatale</i> [ver Mulher-Fatal]	80
Ficção Científica [ver Utopia Feminista]	80
Filosofia e Feminismo	80
Folhetim	82
Freud e o Feminino	84
Género	87
Ginocrítica	88
Globalização [ver Feminização da Pobreza]	89
Hegemonia	91
Heroína	92
Hibridismo	94
História / Herstory	96
Homofobia	97
Homossexualidade	97
Identidade	101
Identidade Sexual	102
Igualdade [ver Direitos das Mulheres]	104
Imagem	104
Inconsciente [ver Psicanálise e Feminismo; Semiótico]	106
Infibulação [ver Mutilação Genital Feminina]	106
Intertextualidade	106
Invisibilidade	107
<i>Jouissance</i>	109
Lacan e o Feminino	111
Legislação [ver Direitos das Mulheres]	112
Ler/ Mulher	112
Lesbianismo	113
Liminaridade	115
Loucura	116
Machismo [ver Androcentrismo]	119

Mãe	119
Maria (culto a)	120
Margem [ver Desvio]	122
Masculinidade	122
Maternidade	123
Matriarcado	126
Medeia	127
Medusa	128
Melodrama [ver Folhetim]	129
Mística Feminina	129
Mito	130
Moda	132
Moral e Feminismo	133
Mulher-anjo [ver Fada do Lar]	135
Mulher-demónio [ver Mulher-fatal]	135
Mulher-fatal	135
Mulher-objecto [ver Imagem]	136
Musa	136
Mutilação Genital Feminina	137
Natureza [ver Ecofeminismo]	139
Natureza Feminina	139
Nomadismo [ver Identidade]	140
Novas Cartas Portuguesas	140
Olhar (O)	143
Outro [ver Alteridade]	144
Olhar (O)	144
Papéis sexuais [ver Homossexualidade]	145
Paridade e Quotas [ver Direitos das Mulheres]	145
Patriarcado	145
Planeamento familiar	146
Poder feminino	148
Poesia trovadoresca	148
Política da localização [ver Identidade]	150
Política sexual	151
Pós-colonialismo	153
Pós-feminismo	153
Primeira vaga [ver Estudos feministas]	154
Prostituição	154
Psicanálise e Feminismo	156
Público/Privado	159
<i>Queer</i>	161
Raça [ver Feminismo e Raça]	163
Razão feminina	163
Reescrita	164
Religião [ver Teologia Feminista]	165
Representação	165
Romance cor-de-rosa [ver Folhetim]	166
Romance cortês	166
Romance de adultério	168
Romance sentimental [ver Domesticidade]	171
Safo	173
Segunda Vaga [ver Feminismo/Feminismos]	173
<i>Segundo Sexo (O)</i>	173

Semiótico	175
Sexismo e Linguagem	176
Sexo [ver Política sexual]	179
Simbólico	179
Sufragismo	180
Teatro e Mulheres	183
Tectos de Vidro [ver Invisibilidade]	184
Teologia Feminista	184
Teoria <i>Queer</i>	184
Tráfico de Mulheres	186
Travestismo	188
Utopia feminista	191
Vampiro	193
Violência Sexual	193
Voto [ver Sufragismo]	194
Voz	194

NOTA INTRODUTÓRIA

Embora este dicionário leve na capa apenas dois nomes, o das suas organizadoras e responsáveis pelo trabalho aqui apresentado, o qual constituiu um projecto financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, através dos programas PRAXIS XXI e POCTI, ele é indubitavelmente o produto de um trabalho a várias mãos, de ansiedades e paixões compartilhadas. A todas/ os os que nele colaboraram queremos manifestar o nosso profundo reconhecimento pela generosidade da partilha dos seus saberes. Em primeiro lugar, ao Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, que acolheu este projecto na sua fase inicial, integrando-o no âmbito do projecto global dirigido por Boaventura de Sousa Santos, “A sociedade portuguesa perante os desafios da globalização: modernização económica, social e cultural”. A Introdução deste dicionário foi por esse motivo publicada no Volume 8 desse projecto, intitulado *Entre ser e estar: Raízes, Percursos e Discursos da Identidade* (orgs. Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro, Edições Afrontamento, 2001).

Tal como as «Três Marias» em *As Novas Cartas Portuguesas*, poderemos dizer que «os dizeres que nem assinados vão» são em larga medida fruto de um trabalho de equipa entre nós as duas e a Margarida Pereira, a Joana Passos, a Marinela Freitas e ainda, inicialmente, a Ana Goretti Araújo. Os restantes verbetes vão assinados por especialistas das distintas áreas que este trabalho cruza.

Através deste labor, e de toda esta teia de cumplicidades múltiplas, esperamos de algum modo poder estar a contribuir para o resgate da palavra do domínio hegemónico, através da inscrição do feminino na cultura.

Ana Gabriela MACEDO
Ana Luísa AMARAL

INTRODUÇÃO

A PALAVRA, A IDENTIDADE E A CULTURA TRANSLATIVA

*Shall I take thee, the Poet said
To the propounded word?
Be stationed with the Candidates
Till I have finer tried –
The Poet searched Philology
And when about to ring
For the suspended Candidate
There came unsummoned in –
That portion of the Vision
The World applied to fill
Not unto nomination
The Cherubin reveal –*

(Emily Dickinson, p. 1126)

Minhas irmãs:

Mas o que pode a literatura? Ou antes: o que podem as palavras?

(...)

*Que tempo? O nosso tempo. E que arma, que arma utilizamos ou
desprezamos nós? Em que refúgio nos abrigamos ou que luta é a
nossa enquanto apenas no domínio das palavras?*

(Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta, Maria Velho da
Costa, *Novas Cartas Portuguesas*)

■ PALAVRA/ IDENTIDADE

Pode parecer estranho iniciar uma introdução a um trabalho de índole académica que pretende pensar a crítica feminista no contexto da realidade portuguesa com uma citação de um poema de Emily Dickinson sobre a relação entre a palavra e o/a poeta – no poema em questão, «the poet» –, substantivo que, sendo do género masculino e no século XIX aplicado somente ao sexo masculino, não surge nunca acompanhado no texto por qualquer outra marca de género gramatical. Cautelosamente, recorrendo, como é seu hábito, à elipse, Dickinson evita a utilização de pronomes que possam identificar o sexo de quem se dirige à palavra, hesita em escolhê-la entre uma série de «candidatas», e vê-a depois substituída pela pura abstracção da visão poética e da revelação, fenómenos que escapam ao dizível, ao nomeado.

Porém, a possível estranheza a que nos referimos parece-nos poder ser neutralizada pela adequação deste texto de Dickinson às próprias preocupações que animam o nosso trabalho. É também da escolha de palavras que aqui nos ocupamos, tal como dos seus sentidos, tantas vezes fluidos, e o poema de Dickinson levanta, embora a um outro nível, essa questão. É também de problemas como o da tradução que aqui tratamos, e o poema de Dickinson oferece, para tal, um bom exemplo – na impossibilidade de traduzir para português a expressão «the poet» sem marcar o género do artigo definido. É também sobre questões como a diferença sexual e a identidade que aqui nos debruçamos, e a poética de Dickinson permite, de uma forma exemplar, reflectir sobre essa problemática. Finalmente, é também do indizível e da tentativa de o tornar passível de ser dito, do inominado e da tentativa de nomeação, que aqui falamos, ao resgatar de vários silêncios conceitos, designações e termos relativos às mulheres.

A segunda epígrafe, extraída das *Novas Cartas Portuguesas* (Barreno *et al.*, 1980: 254), serve-nos de mote para introduzirmos a outra dimensão que julgamos essencial ao nosso trabalho: a inserção do literário no social e a nossa preocupação em não desterritorializar a luta das mulheres, isolando-a em situações ou contextos atópicos. E, indubitavelmente, na realidade literária e política portuguesa dos anos 1970, as *Novas Cartas Portuguesas* cumpriram de facto essa arrojada função de demonstrar o avassalador impacto que *as palavras* (tanto mais sendo palavras de mulher...) podem ter no *statu quo*.

A sua história de vida, enquanto livro, é breve, mas de algum modo singular, porque se muitos foram os livros censurados pelo Fascismo, poucos ou nenhum outro o foi por estas razões: um livro escrito por três mulheres, em absoluta cumplicidade (sororidade), anónima enquanto escrita colectiva, fazendo o relato da história de várias gerações de Marianas, Marias Anas, Marias e Anas Marias (desde a monja do século XVII enclausurada no convento por ilícitos amores com o sedutor conde de Chamilly), até ao suicídio de uma outra Mariana nos anos 70 do século XX. E, ao dizer as histórias destas mulheres (a paixão, o sofrimento, a dor da ausência, a morte, a perda irreparável, o silêncio e a clausura), souberam dizer a História do país: a guerra colonial, a emigração, o analfabetismo, a repressão, a censura, a exploração de que as mulheres, enquanto cidadãs, são sempre duplamente vítimas. Livro que, tal como Maria de Lourdes Pintasilgo afirma no belíssimo Prefácio que faz à sua 3.^a edição, usa o corpo da mulher como *metáfora privilegiada da repressão e da censura*: «a alienação do corpo é a zona utilizada preferencialmente, embora não exclusivamente, pelas autoras para dizer, a um tempo, a opressão e a revolta, a sujeição e a autonomia das mulheres» (1980: 9).

Foi assim considerado um «atrevimento» que três mulheres ousassem este gesto subversivo de *publicar o impúblicável*, de quebrar a «regra de ouro» do *não-dito* e do *interdito*. E, assim, o livro editado em 1972 não chegou a sair a público, porque foi imediatamente apreendido pela cen-

sura, sob a capa da cláusula constitucional de «atentado à moral pública e pornografia». O silêncio, ou a rasura da sua voz, foi a única resposta à metódica pergunta das autoras: *O que pode a literatura? Ou antes: O que podem as palavras?* ainda mais quando são palavras de mulher, acrescentamos...

E de novo lhes escutamos a voz:

A revolta das mulheres é o que leva à convulsão em todos os estratos sociais; nada fica de pé, nem relações de classe, nem de grupo, nem individuais, toda a repressão terá de ser desenraizada... tudo terá de ser de novo... E o problema da mulher no meio disto tudo, não é o de perder ou de ganhar, é o da sua *identidade*. (Barreno *et al.*, 1980: 231. *Sublinhado nosso*)

2 OBJECTIVOS DO DICIONÁRIO

O projecto de elaboração de um *Dicionário da Crítica Feminista* surgiu em 1993, no decurso de trabalhos de investigação por nós levados a cabo no âmbito da teoria e crítica feministas. Uma grande parte da pesquisa até então por nós efectuada utilizara bibliografia crítica essencialmente anglo-americana e francesa e, assim, um dos problemas imediatos com que nos deparámos, ao sermos confrontadas com a necessidade de formular em português os conceitos que *naturalmente* utilizávamos em inglês e francês, foi a inexistência de muitos desses mesmos conceitos ou termos na língua portuguesa. Contudo, eles já aí existiam *clandestinamente*, ao serem frequentemente utilizados, em diferentes registos e situações discursivas, ora no original, ora em traduções apressadas. Daí o termos concluído do imperativo que era criar, adaptar, e/ ou traduzir, de uma forma rigorosa, os conceitos fundamentais da teoria crítica feminista, e proceder depois à sua organização e indexação num glossário que contemplasse a abrangência do debate dessa mesma crítica, fundamentada em relações de interdisciplinaridade e intertextualidade entre os vários métodos críticos e as distintas áreas do saber.

Esta tarefa, tal como rapidamente nos demos conta, não seria de fácil execução e os obstáculos eram, como se veio a revelar, de diferentes ordens.

Refira-se, desde logo, uma questão de natureza pragmática: a ainda precária visibilidade, em Portugal, no início dos anos 1990, do debate suscitado pela crítica feminista a nível internacional – questão esta que se tem vindo notoriamente a alterar, dado o crescente interesse pelos Estudos Feministas em Portugal, em áreas que não se limitam à Literatura, mas que incluem a Sociologia, a Linguística, a Psicologia, a Antropologia, a Filosofia, a História, as Artes Visuais ou mesmo as Ciências Naturais.

Essa anterior precariedade de referência no panorama português repercutiu-se então negativamente na possibilidade de conseguirmos financiamento para o Projecto a nível das instituições nacionais para tal vocacionadas. Apesar da situação adversa, continuámos a insistir (quer através de intervenções em colóquios, quer através de publicações, quer

ainda na nossa prática pedagógica) na necessidade de incorporar a crítica feminista nos Estudos Literários, e nunca pusemos de lado o projecto inicial de sistematizar os conceitos utilizados por essa mesma crítica através da criação de um dicionário.

Em 1996, tendo compreendido que seria praticamente impossível levar a cabo isoladamente um projecto deste tipo, e devido à necessidade de um debate alargado e com interlocutores interessados e comprometidos em áreas afins, integrámos o nosso projecto num outro já existente e de índole bastante mais lata, pertencente ao Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, com o título «A Sociedade Portuguesa Perante os Desafios da Globalização: Modernização Económica, Social e Cultural». A articulação do nosso projecto com o da «Globalização» fez-se através de uma área específica devotada ao estudo das Identidades, intitulada «A Identidade Nacional e as Identidades Locais dos Portugueses Espalhados num Mundo Globalizado».

Os estudos feministas têm, indubitavelmente, vindo a oferecer um contributo importante para o estudo do fenómeno da globalização, no que diz respeito às novas configurações de internacionalismo e nacionalismo na última metade do século XX. Assim, importam ao nosso projecto aspectos como a discriminação das mulheres como nova e diferente força de trabalho em economias que cada vez tendem mais a ser transnacionais; a reconfiguração dos novos padrões de informação global, que afectam a comunicação e necessariamente as práticas de produção e consumo; a recente e importante reflexão feminista em torno do activismo ecológico; o aparecimento de novos movimentos sociais ligados às mulheres, repensando questões como a etnicidade ou a sexualidade; ou, finalmente, a própria natureza da política feminista num mundo global. Concomitantemente, a questão da identidade linguística e cultural nacional reveste-se neste projecto de uma grande premência: é um facto que a integração de Portugal na União Europeia ao longo da última década significou um fenómeno de modernização nacional da sociedade, com fortes implicações de transnacionalização, enriquecendo o repertório disponível para a produção e reprodução das identidades sociais. Porém, não é menos verdade que os fenómenos decorrentes desta integração exigem uma esforçada reflexão e análise dos seus efeitos negativos, obrigando assim a uma verdadeira política de identidade, concretamente a nível da consciência da língua e do efeito perverso que a contaminação linguística acarreta, significando, por um lado, um enriquecimento de conceitos que veiculam o debate, sendo que, por outro, produz um inegável empobrecimento que se traduz na descaracterização e colonização do léxico próprio. Assim, como refere Boaventura de Sousa Santos, poderemos dizer que «a transformação da língua inglesa em *língua franca*» constitui um exemplo de «localismo globalizado», à semelhança do *fast food* ou da música popular norte-americana¹.

1. O localismo globalizado será, segundo Sousa Santos, a primeira de quatro formas de globalização, derivadas de quatro modos de produção. No localismo globalizado,

Com a integração no projecto referido do Centro de Estudos Sociais, o nosso projecto adquiriu uma maior força, a que não terá sido alheia a (paralela) crescente abertura para a discussão pública e académica de questões nesta área, verificável tanto a nível de publicações específicas, quanto a nível da realização de seminários e colóquios um pouco por todo o país, bem como da criação de disciplinas dentro dos *curricula* universitários e de cursos de pós-graduação.

Em 1997, obtivemos financiamento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia para a elaboração do dicionário. Constituímos então um grupo regular de trabalho composto por nós próprias e três assistentes de investigação com formação na área dos Estudos Feministas e da Tradução. Efectuámos igualmente contactos com uma série de especialistas portugueses, cuja investigação incluisse uma inflexão no âmbito dos Estudos Feministas, no sentido de elaborarem entradas da sua autoria. Daí resultou a formação de um grupo de colaboradoras e colaboradores que integra especialistas de diferentes áreas, como os Estudos Literários, os Estudos Linguísticos, a Filosofia, a Educação, a Psicanálise, a Psicologia, a Sociologia, a Comunicação, o Direito, a Antropologia ou a Saúde. Os critérios de ordem metodológica e de ordem prática para a elaboração das entradas passaram pela sugestão da adopção de uma metodologia que, de algum modo, as unificasse. Assim, deveria ter-se em atenção, em primeiro lugar, o sentido denotativo do termo ou conceito, seguido de uma descrição sucinta do mesmo e dos seus usos em termos da área de que lhe estava mais directamente adstrita, e, finalmente, a sua aceção na perspectiva da teoria crítica feminista.

Em linhas gerais, a definição do *corpus* do dicionário tem-se orientado pelos seguintes critérios: documentar palavras, definições e conceptualizações pertencentes à teoria e crítica feminista; dar conta do estado actual da crítica feminista e simultaneamente incluir termos específicos da cultura portuguesa e dos Estudos Feministas em Portugal; focar exemplos de sexismo na linguagem e, sempre que possível, propor alternativas.

Assim, o que este dicionário tem em comum com os seus pares – *v.g.*, Sau, 1981 (1989); Kramarae e Treichler, 1985 (1992); Humm (1987); Maggio (1989); Boles e Hoeveler (1996); Andermahr, Lovell e Wolkowitz (1997); Gamble (1999) – é oferecer, de um modo organizado e sistemático, uma selecção crítica dos conceitos que informam a crítica feminista, desafiando frequentemente as noções de «literário» e «autorizado», e assumir-se como instrumento crítico e político da conceptualização da diferença e da situação de subalternização, nomeadamente linguística, das mulheres, bem como da sua invisibilidade como falantes. Pretende igual-

«o que se globaliza», escreve Sousa Santos, «é o vencedor de uma luta pela apropriação ou valorização de recursos ou pelo reconhecimento da diferença. (...) No caso do reconhecimento da diferença, o localismo globalizado implica a conversão da diferença vitoriosa em condição universal e a consequente exclusão ou inclusão subalterna de diferenças alternativas.» (Santos, 2001: 71).

mente, tal como afirma Maggie Humm na introdução ao seu dicionário (1987), «explorar a natureza da teoria feminista», bem como debater e repensar o futuro do feminismo, propondo definições e teorizações que sabemos, pela própria natureza de «obra aberta» ou «em processo» que define a estrutura de qualquer dicionário, glossário ou enciclopédia, de antemão perecíveis ou, no mínimo, transitórias. Como é sobejamente conhecido, se a língua é, por um lado, um sistema aberto, flexível, em constante transformação e evolução, ela está, por outro lado, subordinada a coordenadas de tempo (História) e espaço (a tensão entre o local e o global). E é aqui, nesta tensão cronotópica, que se afirma a especificidade do dicionário: se, inegavelmente, partilhamos da ansiedade confessa das autoras que atrás referimos quanto à viabilidade de «uma linguagem simples e transparente que atinja a essência das coisas sem contudo imprimir julgamento sobre elas», e se não desejamos «policar o pensamento» (Cameron, 1994: 30)², tal como tem sido acusado de fazer o debate do «politicamente correcto» (Hall, 1994: 165), pretendemos, porém, de uma forma «audível» e consistente, chamar com este trabalho a atenção para formas e situações de sexismo na linguagem e exemplos de silenciamento ou marginalização do pensamento e da cultura das mulheres, também no contexto concreto da realidade que nos circunscreve.

É com base neste argumento que nos «permitimos» incluir neste dicionário termos que não dizem estritamente respeito à «crítica feminista», mas ao movimento feminista em Portugal e às conquistas das mulheres pela visibilidade e representação no social. Assim, e apenas a título de exemplo, entradas como «Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres», «Aborto», «Paridade», «Planeamento Familiar», terão aqui cabimento.

Um dicionário deste tipo parece-nos vir a preencher uma lacuna, quanto a nós grave, na tradição dos Estudos Literários em Portugal, ao organizar conceitos da crítica e da teoria feministas, não se limitando a registá-los, mas essencialmente problematizando-os. Essa problematização passa pelo debate desses conceitos num contexto que, desenvolvendo-se embora a nível académico internacional, procura nunca perder de vista uma identidade nacional, afirmada quer em termos linguísticos quer em termos sociais, que se demarque de modelos culturais e de discursos teóricos hegemónicos e padronizados. Pretende-se, pois, contrariar, ao nível da linguagem e do pensamento crítico, a usurpação de terminologia oriunda de um contexto cultural e linguístico alheio que não respeita a especificidade própria da língua e da cultura portuguesas, bem como a tendência generalizada para traduções irreflectidas e erróneas. Pretende-se ainda afirmar a necessidade de rejeitar o que consideramos efectivamente «intraduzível» (o caso de palavras passíveis de serem formadas na língua inglesa, como *herstory*, por exemplo), optando antes pela sua

2. No contexto deste debate ver igualmente Deborah Cameron (1995), *Verbal Higiene*.

adaptação e reformulação. As questões que neste âmbito se nos colocam prendem-se com a chamada «tradução cultural», área que vem ganhando cada vez mais peso dentro dos Estudos de Tradução, significando a convicção de que o papel do/ a tradutor/ a é sempre o de uma «mediação entre culturas». Podemos assim afirmar, através da experiência neste domínio, que a elaboração do dicionário nos proporcionou que, tal como Gayatri Spivak diz, «o projecto de traduzir culturas dentro de uma política de identidades não é um dado adquirido» (1992: 794)³, mas uma «viagem» entre línguas e culturas.

Fundamental é ainda, como afirmámos já, a interdisciplinaridade que informa as nossas estratégias de pesquisa e o seu resultado, interdisciplinaridade essa que, de resto, sempre foi uma característica dos Estudos Feministas, os quais, pela sua inicial posição marginal na academia, e pelas preocupações de entrecruzar o público e o privado, sempre necessitaram de se servir de diversos campos do conhecimento⁴. Exemplos dessa interdisciplinaridade e interdiscursividade (que, de algum modo, se tornaram numa espécie de metalinguagem pós-estruturalista definindo o campo de disciplinas como os Estudos Feministas, os Estudos Literários ou os Estudos Culturais) são por demais frequentes. A título de exemplo, referimos as seguintes entradas: «diferença», «multiculturalismo», «margem», «minoría», «imagem», «ideologia».

O facto de este ser o primeiro trabalho em língua portuguesa que apresenta, sob a forma de dicionário, conceitos da crítica e da teoria femi-

3. Vários são os trabalhos que têm vindo a reflectir sobre a questão da «Tradução Cultural» e a problemática do «género» na tradução. Para além do trabalho pioneiro de Walter Benjamin (1969), «The Task of the Translator», referimos apenas algumas obras que nos parecem particularmente relevantes: Christine Brooke-Rose (1968), *Between*; Lori Chamberlain (1992), *Gender and the Metaphorics of Translation*; Gayatri Spivak (1992 e 1993), respectivamente «Acting Bits/Identity Talk» e «The Politics of Translation»; Sherry Simon (1996), *Gender in Translation*; Susan Bassnett e Harish Trivedi (1999), *Postcolonial Translation*.

4. Sobre a intersecção dos Estudos Culturais e dos Estudos Feministas, veja-se a pertinente discussão de Homi Bhabha em «DissemiNation: Time, narrative and the margins of the modern nation», particularmente na secção «Of Margins and Minorities» (1994: 152-7). Bhabha articula aqui os conceitos de nação e cultura nacional, tal como surgem problematizados por Franz Fanon (*The Wretched of the Earth*, 1969), no contexto da «instabilidade» de fronteiras e da «flutuação» e «disjunção» de significados culturais, com o conceito de nação e cultura nacional segundo Julia Kristeva («Women's Time», [1979] 1981). Para Kristeva, afirma Bhabha, «a história simbólica da cultura nacional inscreve-se na estranha temporalidade do futuro imperfeito, cujos efeitos não são muito diferentes da instabilidade oculta de Fanon» (1994: 153). Poderíamos ainda acrescentar que, num ensaio anterior (publicado em francês em 1974, «La femme ce n'est jamais ça», tradução inglesa de 1981), Kristeva define o conceito «mulher» igualmente enquanto disjunção e negatividade, afirmando: «a um nível mais profundo, a mulher não pode 'ser'. Donde se depreende que uma prática feminista só pode ser negativa, confrontando-se com aquilo que já existe, de forma que apenas podemos dizer, «não é isso», «ainda não é isso» (1981: 136). (Excepto se expressamente indicado, todas as traduções são da nossa autoria).

nistas acresce-o, pensamos, de uma maior responsabilidade. Sendo os Estudos Feministas uma área que, notoriamente, se define pela sua liminaridade no seio dos Estudos Literários e que é, assumidamente, geradora de polémicas, mais evidentes ainda no contexto da realidade portuguesa, torna-se necessário que lhes seja disponibilizada uma terminologia tão rigorosa quanto possível – e nova.

Para um melhor entendimento dos objectivos de um dicionário deste tipo, importa agora fazer uma pequena reflexão em torno dos pressupostos que informam a crítica feminista.

3 DO FEMINISMO E DA CRÍTICA FEMINISTA

Em 1981, Maria de Lourdes Pintasilgo definia assim feminismo:

O feminismo – enquanto designação que engloba movimentos do fim do século passado e movimentos sociais de hoje – é a denúncia e a luta contra as práticas sexistas.

Consideram-se sexistas as atitudes, práticas, hábitos, e, em muitos casos, a própria legislação, que fazem das pessoas pertencentes a um sexo – só por esta razão – seres humanos inferiores nos seus direitos, na sua liberdade, no seu estatuto, na sua oportunidade real de intervenção na vida social (1981: 12).

A crítica feminista tem a sua origem nos movimentos feministas que se afirmam nos anos 1960 e que são habitualmente designados por «segunda vaga». A primeira vaga do feminismo data de finais do século XIX e inícios do século XX; marcada pelos movimentos sufragistas, com maior expressividade na Inglaterra e nos Estados Unidos, ela encontra no livro de Virginia Woolf, *A Room of One's Own*, de 1929, o exemplo mais claro de uma inteligente e acutilante denúncia da situação subalterna das mulheres, em termos sociais e literários.

Se essa primeira vaga lutava sobretudo pelos direitos legais e cívicos das mulheres, insistindo em questões como o direito à educação ou o direito de voto, a segunda vaga, marcada pela publicação de livros como *The Feminine Mystique* (1963), de Betty Friedan, *Sexual Politics* (1969), de Kate Millett, *The Female Eunuch* (1970), de Germaine Greer, ou *The Dialectic of Sex* (1970), de Shulamith Firestone, retomava questões abordadas na obra pioneira de Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* (1949), publicado vinte anos antes em França. Sobretudo, a segunda vaga retomava o desafio contido na famosa afirmação de Beauvoir: «On ne naît pas femme: on le devient» (Beauvoir, 1971: I, 286). Embora se possa destacar uma ênfase em questões como a alteridade, a diferença sexual ou a opressão cultural das mulheres, por parte dos movimentos feministas que começam a afirmar-se em finais dos anos 1960, o que é certo é que não é perdida nunca de vista a dimensão política – recorde-se que estes movimentos surgem concomitantemente com os movimentos pacifistas, *antiapartheid*, ou de minorias.

No caso de Portugal, já em 1974, como atrás referimos, a publicação das

Novas Cartas Portuguesas levantaria uma polémica que se traduziria no processo judicial de que as autoras foram alvo, sob a acusação de obscenidade e ofensa à moral pública, quando o livro era, para além de um anátema contra situações de exploração e opressão gritantes na realidade portuguesa de então (como a guerra colonial ou a emigração), essencialmente uma denúncia política de situações de opressão e exploração da mulher ao longo dos séculos, bem como um manifesto sobre o desejo e o corpo femininos. Precisamente treze dias após o 25 de Abril de 1974, o livro saiu finalmente a público, multiplicando-se em traduções nas mais diversas línguas e tornando-se num programa político do feminismo internacional. Um livro cuja gestação de escrita durara *justamente nove meses*, feitos de «cumplicidade e jogo» como Isabel Barreno afirma, mas também recheados de prenúncios das vicissitudes por que passaria:

E nós, e nós, de quem a quem o rumo, os dizeres que nem assinados vão, o trio de mãos que mais de três não seja e anónimo o coro? Oh quanta problemática prevejo, manas, existiremos três numa só cousa e nem bem lhe sabemos disto a causa de nada e por isso as mãos nos damos e lhes damos, nos damos o redondo da mão o som agudo – a escrita, roda de saias-folhas, viração de quê? Garantia porém a quem folheia – o tema é de passagem, de passionar, passar paixões e o tom é compaixão, é compartilhado com paixão. (Barreno *et al.*, 1980: 35)

Esta «compaixão compartilhada com paixão» atravessa as *Novas Cartas Portuguesas*, sendo servida por um discurso novo, uma nova linguagem feita de rupturas sintácticas, de palavras inventadas, de alterações profundas na própria génese da língua. E essa dimensão radical é, forçosamente, de natureza ideológica.

Retomando a nossa discussão sobre a teoria crítica feminista, ou, na designação de Elaine Showalter (1986), «a revolução crítica feminista», esta tem tido como objectivo primordial a confrontação e reformulação do cânone literário, repensando e renegociando a tradição dos Estudos Literários, privilegiando no fenómeno literário perspectivas e reflexões ausentes ou negligenciadas. Tal como Showalter afirma, o seu objectivo tem-se centrado essencialmente nas representações literárias da diferença sexual (seja no modo como os géneros literários têm sido moldados de acordo com os valores masculinos ou femininos, seja nas formas como a exclusão ou a subalternização da voz feminina são exercitadas no terreno do literário, da crítica ou da teoria)⁵ e tem-se preocupado fundamentalmente em estabelecer o *género* ou o *espaço do feminino* como uma categoria fundamental nos Estudos Literários⁶.

5. Para uma discussão mais alargada da questão da subalternização do feminino, simultaneamente na óptica dos Estudos Pós-Coloniais e dos Estudos Feministas, ver Spivak (1988), «Subaltern Studies».

6. *Vide* esta discussão em Ana Gabriela Macedo (2001), «Os Estudos Feministas Revisitados: Finalmente Visíveis?».

A crítica feminista começou por debruçar-se sobre os textos canónicos de autoria masculina de forma a aí analisar a representação das mulheres, realçando quer o abuso da estereotipia do ideal da feminilidade (a «mulher-anjo» domesticada ou o seu negativo demonizado, a «mulher-fatal»), quer a sua secundarização ou redundância no texto (o seu mutismo cultural ou mimetismo em relação à ordem patriarcal, na formulação de Myriam Díaz-Diocaretz e Iris Zavala [1993: 26]).

Numa segunda fase, a crítica feminista dedicou-se à *reescrita* da história literária, isto é, simultaneamente a redescobrir a escrita de mulheres e a resgatá-la do silêncio a que esta estava votada, de modo a construir um cânone feminino, ou, na designação de Showalter, a criar uma «ginocrítica». Citando a autora norte-americana, «a ginocrítica começa no momento em que nos libertamos dos absolutos lineares da história literária masculina, deixando de tentar inserir as mulheres nas entrelinhas da tradição masculina, e nos concentramos, em vez disso, na nova realidade visível da cultura feminina» (Showalter, 1986: 131).

Em sintonia com Elaine Showalter (e curiosamente também em 1986), Teresa De Lauretis salienta nos objectivos do Feminismo a sua dimensão arrojada de pretender estabelecer uma «reescrita da cultura». Não se trata apenas, afirma De Lauretis, de definir uma «nova política sexual», mas essencialmente de afirmar uma política da experiência e da prática quotidianas, a qual se insinua igualmente no domínio da expressão e prática criativas, desalojando aí hierarquias estéticas e categorias genéricas e, conseqüentemente, estabelecendo no terreno do semiótico uma nova tessitura e uma rede de referência e significação novas ou renovadas.

Nos objectivos do Feminismo enquanto «reescrita da cultura», De Lauretis (1986: 10-11) sublinha a «re-escrita» de histórias do passado que vêm desestabilizar os mitos literários e científicos de origem, dando, como referências fundamentais, a obra de Sandra Gilbert e Susan Gubar *The Madwoman in the Attic* (1979), e o artigo de Donna Haraway «A Cyborg Manifesto» (1985). Gilbert e Gubar problematizam a questão da autoria e da autoridade literária, centrando-se na produção literária de mulheres no século XIX e partindo da metáfora pena/ pênis. Segundo as autoras, a criatividade foi tradicionalmente associada à paternidade e ao masculino, ficando as mulheres relegadas, literal e simbolicamente, para um sótão; esse sótão é, todavia, apropriado e transformado pelas mulheres escritoras em espaço de criatividade e de imaginação. Por sua vez, Donna Haraway considera que o Feminismo está já longe tanto da utopia woolfiana da criação de uma linguagem comum, como do ideal da androgeneidade, apresentando, em alternativa, o conceito de heteroglossia e a figura do «ciborgue».

De Lauretis, cuja teorização partiu, essencialmente, da aliança do feminismo com a semiótica e os estudos de cinema, salienta ainda nos objectivos do feminismo, enquanto «reescrita da cultura», a escrita de «histórias novas», que inscrevem, na imagem da realidade que reproduzem, personagens, eventos e resoluções anteriormente invisíveis, inomináveis

ou silenciadas (e, como tal, impensáveis, inimagináveis, «impossíveis»). Como exemplos destas aponta as utopias e a ficção científica feministas (1986: 10-11).

Como já referimos, e é questão sobejamente conhecida, a teoria crítica feminista vive da intertextualidade, e a sua estratégia revela-se, enquanto tal, eminentemente interdisciplinar e dialógica. Se, por um lado, é um produto da academia, visto que visa constituir material crítico e pedagógico destinado a promover e a facilitar a investigação nesta área de estudos, por outro lado as suas preocupações sociais afirmam-se intrinsecamente no estabelecimento de relações de contiguidade e *interface* com uma variedade de saberes e práticas. Tal como Terry Threadgold afirma em *Feminist Poetics* (1997: 3-4), «a conjugação de objectivos teóricos aparentemente díspares no debate dos Estudos Feministas teve efeitos profundos», visto ter conduzido à produção de novas alianças interdisciplinares e transdisciplinares, bem como ao intercâmbio de categorias teóricas e à interdiscursividade.

A crítica feminista tem vindo progressivamente a afirmar-se também pela sua *infiltração* nos outros discursos críticos, ao ter-se tornado indispensável em áreas que «transbordaram» das fronteiras da Literatura para as Artes Visuais, os Estudos Comparatistas, os Estudos Pós-Coloniais ou os Estudos de Tradução. Importa igualmente referir que a recente proliferação de dicionários de termos críticos, quer especificamente literários, quer outros, de cultura, de psicanálise, de filosofia ou de estudos pós-coloniais (Preminger, 1965, 1974; Williams, 1976, 1988; Wright, 1992; Makaryk, 1993; Audi, 1995; Murffin, 1997; Payne, 1997; Ashcroft *et al.*, 1998), que por si só já é interessante visto significar a crescente necessidade de organizar e sistematizar o conhecimento de uma forma metodológica e de fácil acesso, implicou também a inclusão de conceitos e termos específicos da crítica feminista, o que, mais uma vez, evidencia o facto de esta ser inter e transdisciplinar, híbrida por natureza, sujeita e voluntariamente aberta à contaminação de diferentes saberes.

Assim, tal como Rosi Braidotti afirma em *Nomadic Subjects* (1994), e por analogia com a sua definição da mulher enquanto «sujeito nómá-dico» (movimentando-se entre mundos, culturas e linguagens), a crítica feminista é caracterizada pela sua «consciência nómá-dica» e pelo seu irreverente «poliglotismo colectivo», intrinsecamente resistente aos discursos e formações hegemónicas, fundamentado na transdisciplinaridade, na desterritorialização e no hibridismo (de linguagens, saberes, registos e níveis de discurso). Usando o conceito de «rizoma» de Gilles Deleuze (Deleuze e Guatarri, 1980: 13), Braidotti expande-o, sublinhando-lhe o carácter transversal e aplicando-o metaforicamente à natureza da crítica feminista. Escreve Braidotti: «... é 'como se' o modo rizomático expressasse uma forma não falocêntrica de pensamento: secreta, lateral, espalhando-se por oposição às ramificações visíveis e verticais das árvores do conhecimento ocidental» (Braidotti, 1994: 23). A crítica feminista será assim uma «nova fronteira» que se institui em

relação ao cânone dos Estudos Literários, cabendo-lhe, segundo Braidotti, «desestabilizar a natureza sedentária das palavras e as suas significações, desconstruindo as formas de consciência estabelecidas» (1994: 15).

Cientes desta «irreverência» da crítica feminista e da sua fobia de fronteiras e territórios conceptuais bem demarcados (os quais constituem premissas para a elaboração e selecção do *corpus* deste dicionário), pretendemos afirmar uma contracorrente e lançar um alerta sobre a necessidade de fazer vigorar neste diálogo a questão da identidade linguística e do pensamento crítico alicerçado numa realidade cultural e social específica. Sabemo-nos, tal como Boaventura de Sousa Santos afirma, «numa época em que é muito difícil ser-se linear», interrogando-nos sobre as nossas próprias dúvidas, «sobre se o que presenciamos é realmente novo ou se é apenas novo o olhar com que o presenciamos», uma época na qual a «recontextualização e reparticularização das identidades e das práticas está a conduzir a uma reformulação das inter-relações (...) nomeadamente entre o vínculo nacional classista, racial, étnico e sexual» (Santos, 1994: 126-7). Por outro lado, tal como Homi Bhabha afirma, reconhecemos que o tropo fundamental que define a nossa época é o prefixo «pós» que, juntamente com o conceito do «para além de» («beyond»), define o olhar sobre nós mesmos no limiar do século, traduzindo a consciência da transitoriedade dos nossos saberes e das nossas existências e revelando as ténues fronteiras que os e nos circunscrevem:

Constitui um tropo do nosso tempo localizar a questão da cultura no âmbito do «para além de». No final do século, sentimo-nos menos atormentados pela inquietação – a morte do autor ou a sua epifania – o nascimento do «sujeito». A nossa existência está hoje marcada por um tenebroso sentido da sobrevivência, vivemos nas fronteiras de um «presente» para o qual parece não existir melhor epíteto do que aquele que define a controversa ambiguidade do prefixo «pós»: pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-feminismo. (Bhabha, 1994:1)

Em sintonia com estas reflexões, posicionando-nos, teoricamente, longe já da utopia woolfiana de uma «linguagem comum», propomos no nosso trabalho o «projecto» de criação de (usando a pertinente designação de Donna Haraway, em «A Cyborg Manifesto»), uma «tremenda e infiel heteroglossia» (1991: 181)⁷.

Contudo, gostaríamos desde já de advertir contra as falácias do chamado «Contra-Feminismo» (*Feminist Backlash*) que é, a nosso ver, responsável por um apressado e a-histórico descartar de muitas das questões fundamentais com que as mulheres, a nível do público e do privado, se continuam a confrontar diariamente, mesmo em pleno início de século e de

7. Note-se que o «Manifesto» foi inicialmente publicado em 1985 na *Socialist Review*, n.º 80, 1985.

milénio. E que acaba por expressar, afinal, posições antifeministas. Valerá talvez a pena reflectir um pouco sobre esta questão, na medida em que dela fazem parte factores que reflectem não só as dimensões cultural e ideológica, mas ainda a dimensão económica, com características tão particulares nesta viragem de milénio.

Os anos 1980, marcados, nos Estados Unidos, pela presidência de Reagan, e, Inglaterra, pelo governo de Thatcher, pela desintegração do Bloco de Leste e pelo desaparecimento de uma alternativa ao regime capitalista, veriam emergir também, sobretudo no seu final, um movimento que, embora aparentemente não concertado, se aproveitaria das multiplicidades de perspectivas e posições que caracterizam o feminismo. Nos estudos literários, o livro de Camille Paglia, *Sexual Personae*, de 1990, seria a obra que mais visivelmente iniciaria este processo de tentativa de desgaste e demolição do que havia sido ganho a partir dos anos 1970. Nesse livro, propõe-se uma teoria da influência que outorga ao masculino a exclusividade da criatividade. Definindo-se como uma «feminista antifeminista», Paglia defende que não há mulheres génios pela simples razão de que as mulheres, sendo biologicamente superiores (pela capacidade de gerar), não necessitam de procurar na arte formas substitutas de criação. O homem, pelo contrário, graças à ansiedade provocada pela figura materna, precisa de encontrar substitutos geradores, de suplantar a mãe; daí a efeminação, para Paglia, nos homens artistas. As mulheres artistas que conseguem atingir o estatuto de génio são muitas vezes masculinizadas e, na arte, necessitam de criar máscaras sexuais, utilizando *personae* masculinas. Fortemente dominada, como a autora reconhece, pela teoria freudiana, a tese de Paglia constituir-se-ia como um elemento perigoso na luta pela igualdade na diferença que as feministas tinham vindo a travar. O perigo era tanto maior quanto brilhante a exposição de Paglia e fluida e aliciante a sua retórica. A pedra de toque do feminismo, baseada no factor da desigualdade cultural e não biológica, é por ela refutada: Paglia defende, pelo contrário, que é graças à cultura e à sociedade que as mulheres se afirmam e valorizam, esquecendo que essas mesmas afirmação e valorização são, pela influência da cultura e da sociedade, muito mais difíceis e árduas para as mulheres do que para os homens.

Depois do livro de Paglia surgiriam nos Estados Unidos livros escritos por mulheres que, ora proclamando-se «feministas antifeministas», ora atacando abertamente a causa feminista, defenderiam a inutilidade da existência da crítica e dos movimentos feministas, considerando-os até um perigo para a causa das mulheres. Seria a jornalista Susan Faludi a primeira a utilizar, em 1992, o termo «backlash» para expressar essa contra-reacção relativamente aos direitos das mulheres, denunciando toda uma máquina de propaganda que pretendia fazer acreditar que a independência e o poder conquistados haviam efectivamente revertido em desfavor das mulheres.

Paradigmático desta corrente foi o livro de Christina Hoff Sommers (1994), onde sistematicamente é demolido o trabalho feito por grupos

feministas a nível institucional, e de que valerá a pena citar o seguinte passo:

Visto que as mulheres hoje em dia já não podem ser encaradas como as vítimas de uma educação não democrática, devemos encarar as suas preferências como «autênticas». Qualquer outra atitude relativamente às mulheres americanas é inaceitavelmente paternalista e não liberal (Sommers, 1990: 260).

Este «pós-feminismo», como também foi chamado, defendendo que a igualdade estava já assegurada às mulheres graças às vitórias da primeira vaga de feministas, defendia (e defende) igualmente um retorno aos valores que sustentam a manutenção da ordem patriarcal. Por isso a insistência na família tradicional, no direito dito inalienável da mulher como educadora, nos perigos de articular carreiras e maternidade. Etribadas de facto no conservadorismo (ideológico e político – e Sommers constitui deste um excelente exemplo) e numa feroz posição individualista, estas tomadas de posição têm vindo a receber uma crescente atenção por parte dos meios de comunicação, sustentados, eles próprios, pelo sistema capitalista.

Recentemente, a revista «Feminist Review» (Primavera de 2000) realizou um *forum* para discussão do tema: «O Feminismo no ano 2000. Um passo em frente?». Para este debate foram convidadas mulheres consideradas representativas, oriundas de culturas diferentes e defendendo pontos de vista distintos em torno de uma questão central, o futuro do movimento feminista. Todas as participantes foram confrontadas com estas mesmas perguntas: «Iniciar-se-á no século XXI a Terceira Vaga do Feminismo?» e «O que se deverá entender pelo termo ‘Terceira Vaga’?» Tratar-se-á da «reinvenção do Feminismo», significando uma visão do Feminismo em versão «pós», isto é, mais «suave» e acomodada, partindo do princípio que as principais reivindicações de igualdade entre os sexos foram já satisfeitas? Este seria, segundo se afirma na Introdução ao debate, o sentido do termo visto por uma geração mais jovem de mulheres escritoras, tais como Naomi Wolf (1990) nos Estados Unidos ou Natasha Walter (1998) na Grã-Bretanha, ao qual se opõe veementemente uma outra visão, não complacente, que entende a necessidade de «fortalecer o feminismo» enquanto tal, exigindo que as mulheres se tornem de novo mais reivindicativas e mais empenhadas nas suas lutas em várias frentes, tal como afirma, por exemplo, Germaine Greer (1999)⁸. No seio deste debate, parece-nos pertinente focar a reflexão de Beverley Skeggs sobre o/ s conceito/ s de Feminismo/ s, intitulada: «Permanecendo idêntico, mas assumindo a Diferença». Skeggs afirma que o termo «Feminismo» continua a ser útil e que, até à data, não surgiu ainda nenhum outro que o possa cabalmente substituir. Significa uma «tomada de posi-

8. Veja-se a Introdução ao debate «Feminism 2000: One Step Beyond?», in *Feminist Review*, n.º 64, Primavera de 2000 (pp. 113-138).

ção», uma «prática política» que não pode ser entendida sem a validade desse termo; o debate em torno do termo é, tal como acontece com o termo «mulher», de utilidade política controversa, afirma Skeggs. «Entramos no milénio com a consciência da quantidade de movimentos que estão a surgir. Algumas de nós ainda se agarram a certezas políticas (queremos mudar o mundo), enquanto tudo aquilo que fazemos e ensinamos promove a incerteza e a complexidade daquilo que fazemos» (p. 123). O futuro do Feminismo será assim o campo da diferença: de identidade política ou sexual, de raça, ou classe, isto é, de acesso mais imediato ou mais restrito ao capital económico, cultural, social ou simbólico. Tudo está disso dependente, desde o tamanho do nosso corpo à taxa de mortalidade (*ibid.*). A conclusão de Beverley Skeggs aponta assim para um horizonte em que as diferenças dentro do Feminismo se tornarão cada vez maiores, na medida em que a nossa capacidade de as ignorar se torna cada vez mais sofisticada.

Num contexto afim a este debate, parece-nos ainda pertinente referir o livro de Susan Stanford Friedman, *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter* (1998), o qual formula questões que estão muito próximas destas que acabámos de focar. Nomeadamente, Friedman afirma que o Feminismo não é passível de ser definido sem uma demarcação do conceito de diferença ou diferenças e uma inscrição do «local» e do político na definição da identidade, isto é, a afirmação de uma «geopolítica da identidade», contrariando noções essencialistas ou fundamentalistas de políticas identitárias (Friedman, 1998: 3-4). O futuro do Feminismo, bem como o de outros movimentos progressistas, residirá assim, segundo Friedman, numa «viragem para o exterior», abrangendo simultaneamente «a contradição, a deslocação e a mudança» (*ibid.*, p. 4); este Feminismo «plural» reconhece a existência do factor da diferença como uma recusa da hegemonia de um tipo de Feminismo sobre outro, sem contudo «reificar» ou «fetichizar» o conceito de diferença (*ibid.*).

4 LINGUAGEM, SEXISMO E IDEOLOGIA

A construção da realidade passa pela palavra, e o seu uso, em casa e nas escolas; pela palavra, e o seu uso, na academia ou nos dicionários; e passa ainda pelo uso que dela fazem os meios de comunicação. Pela sua capacidade de renovação e de evolução, é possível, através dela, provocar, como diz Carmen González, no prólogo ao *Diccionario de la Discriminación de la Mujer en el Lenguaje* (Garay, 1994), uma mudança substancial na mentalidade da sociedade. E tentar erradicar o sexismo, ainda tão sentido a nível da linguagem.

Se, ao nível lexical, ou seja, do uso de palavras isoladas, o sexismo se faz sentir, o mesmo se passa também a nível sintáctico – sendo neste segundo nível que o sexismo é mais difícil de combater e de erradicar, porque está ligado sobretudo à mentalidade. E ele passa pelo uso de estereótipos, de expressões discriminatórias onde impera a óptica do masculino. Aqui, o que está em causa não é tanto o género da palavra, mas o sexo do sujeito

referido. Quando, como Maria Irene Ramalho de Sousa Santos faz notar, Teixeira de Pascoaes diz que António Nobre é «a nossa maior poetisa», «pode ser uma maneira de *não dizer* que ele é o ‘maior poeta’» (Santos, 1990: 122). Colar a poesia de Nobre à poesia escrita por mulheres é o mesmo que minorizá-la. Ainda que a palavra «poetisa» exista na língua portuguesa como feminino de «poeta» e não tenha, em si, qualquer conotação pejorativa, ela é utilizada por Pascoaes de um modo pejorativo, por causa do sexo da pessoa a quem se aplica normalmente.

A forte carga androcêntrica que muitas palavras têm (como, por exemplo, termos ligados a certas profissões, graus, funções ou títulos oficiais) não se deve propriamente tanto ao sistema linguístico quanto aos contextos, aos hábitos instalados que orientam ou desorientam interpretações⁹. É a tradição, ainda de forte carácter patriarcal, a principal responsável pelo sexismo na linguagem. Às acusações de sexismo, na definição de vocábulos ou mesmo na sua escolha, feitas a autores de dicionários, respondem muitas vezes esses autores que, se a sociedade é sexista, o dever do dicionário é detectar os actos de fala, enquanto reflexos da realidade social. Porém, os usos linguísticos são passíveis de adaptação e de reforma, e é aí que a crítica feminista pode actuar: em primeiro lugar denunciando esses sintomas de opressão da mulher através do uso de uma linguagem que ou a inferioriza ou a ignora, e propondo, em alternativa, reformas linguísticas e a criação de normas não sexistas de uso da linguagem.

Neste contexto, importa referir o trabalho pioneiro de Maria Isabel Barreno, na obra *O Falso Neutro* (1985), onde se aponta a tendência genérica para o uso do masculino como norma não marcada e se identifica o uso do feminino como um «falso neutro» na cultura homológica e patriarcal, por oposição a um universo de referência masculino, que é sempre «sexuado à partida» (Barreno, 1985: 23). Tal como afirma Barreno, «trata-se sempre da cultura do homem, ou dos homens, da ciência do homem, dos valores eternos do homem, etc., etc.» (Barreno, 1985: 82).

A crítica feminista passa, também, pelo imperativo de desalojar e/ ou subverter, como diz Braidotti, o «hábito mental de considerar o masculino como sinónimo do universal e de reduzir/ traduzir a mulher a metáfora» (Braidotti, *apud* De Lauretis, 1987: 24). A crítica feminista veio reclamar uma dimensão política para a luta das mulheres¹⁰, bem como para a

9. Debruçando-se sobre o sexismo no castelhano (língua que mantém com a nossa fortes elos de ligação), e a questão do género gramatical, Álvaro García Meseguer (1994), em *Es Sexista la Lengua Española?*, chama a atenção para a forma como os actos de fala funcionam e para a influência do contexto no fenómeno da compreensão. Por exemplo, ao dizer-se «O homem é um mamífero», «homem» é tomado no sentido genérico e designa, obviamente, homem e mulher; ao dizer-se «O homem é um mamífero e por isso amamenta as suas crias», a presença da segunda proposição instala alguma estranheza no receptor.

10. Refira-se, a título exemplificativo, e como ilustração desta afirmação do primado

representação do feminino e da diferença sexual *na e através* da linguagem¹¹, local privilegiado da construção e da representação da identidade. Segundo Rosalie Maggio (1989), a linguagem filtra as nossas percepções da realidade e as próprias palavras que usamos podem reforçar as nossas assunções ou atitudes sexistas. A realidade política dá forma (e constrói) a linguagem, assim como o uso da linguagem, por sua vez, revela a exclusão das mulheres, enquanto classe, do poder. Como dissemos já, um dicionário deste tipo, que pretende afirmar-se pela diferença relativamente a outros dicionários terminológicos, não pode furtar-se à responsabilidade de se tornar veículo legitimador, ou de autorizar, a partir do seu estabelecimento, determinados termos antes inexistentes na nossa língua, ou determinados conceitos sobre os quais a crítica pouco ou nada tem refletido. Esse trabalho de revisão do canónico, da tradição, mas também da formação de um novo tipo de cânone, passará, necessariamente, pelos trabalhos de tradução e de criação linguística. Esta tarefa implica uma reflexão crítica sobre as práticas linguísticas correntes e passadas: as políticas da língua, isto é, o processo pelo qual certas formas de linguagem são privilegiadas em detrimento de outras, por que é que algumas palavras entram no código dominante e outras saem dele; a política das bibliografias, dos arquivos e bibliotecas. Enfim, a política do silêncio e do discurso, daquilo que pode ser dito, de quem pode falar, e de quem ouve. Inerentes a este trabalho estão, como já sublinhámos, as dimensões política e ideológica. Entendemos, com Sacvan Bercovitch, que a ideologia é «o terreno e a tessitura do consenso», constituída por normas emanadas ou de um grupo, ou de uma cultura¹², sendo que a ideologia é, tam-

do político na luta das mulheres e na crítica feminista, a obra de Cora Kaplan (1986), *Sea-Changes*.

11. Neste campo, não podemos deixar de referir o trabalho específico que a crítica feminista francesa levou a cabo, nomeadamente ao nível da linguagem e da «escrita feminina». Vejam-se as obras de Luce Irigaray (1977), *Ce Sexe Qui N' En Est Pas Un*, ou de Hélène Cixous (1975), «Le Rire de la Méduse». Uma antologia de referência neste domínio é a de Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (1981), *New French Feminisms*. Para uma discussão mais alargada sobre a questão do sexismo na linguagem, refiram-se os estudos pioneiros de Robin Lakoff (1975), *Language and Woman's Place*, de Mary Daly (1978), *Gyn/Ecology*, e de Dale Spender (1980), *Man Made Language*. Entre outros mais recentes, veja-se o de Cora Kaplan (1976), *Language and Gender*, os de Deborah Cameron (1985 e 1990), respectivamente *Feminism and Linguistic Theory* e *The Feminist Critique of Language*, e o de Sarah Dunant (1994), *The War of the Words*. No contexto português, merece destaque a antologia dos textos do Colóquio organizado pelo «Centro de Estudos Sociais» em Fevereiro de 1985, organizada por Maria de Lourdes Lima dos Santos *et al.*, *Mulheres em Portugal* (1986).

12. Sacvan Bercovitch (1986), «The Problem of Ideology in American Literary History». Embora o texto de Bercovitch se aplique à questão da ideologia na cultura norte-americana, parece-nos útil na formulação que constrói em torno dos conceitos de consenso e «dis-senso» (o termo inglês é «dissent», mas a tradução portuguesa aceite, «dissidência», não nos parece fornecer o mesmo sentido; por isso, simultaneamente por analogia com «consenso» e por influência do termo inglês, adoptamos a palavra «dis-senso».)

bém segundo Bercovitch, «o sistema de ideias interligadas, de símbolos e de crenças pelos quais uma cultura – qualquer cultura – tenta justificar-se e perpetuar-se».

Assim, a cultura evolui dialecticamente: pelo conflito entre sinais de consenso e sinais de desaprovação («dis-senso»), e são estes últimos que, embora lhe resistindo, alimentam a hegemonia social: justificada, por um lado, por ritos de assentimento cultural, a hegemonia social assimila ainda o dis-senso, transformando, desta forma, o que era margem em centro. Justificada por ritos de assentimento cultural, a hegemonia social alimenta-se do dis-senso, de forma a justificar a sua própria coesão. Quando o assimila, recuperando-o para si e transformando-o em mais um ponto de consenso, novos focos de resistência são criados. Estes focos são as franjas, as margens, muitas vezes metamorfoseadas depois em centros.

São também estas noções (as de «centro», «margem», «consenso», «dis-senso») que pretendemos desafiar aqui, através de uma reflexão sobre a linguagem e a «palavra». Usamos aqui o conceito de «palavra» na sua significação plena e na acepção de materialidade que Bakhtin lhe atribui, isto é, enquanto signo de «ubiquidade social» ou «arena de confrontos e cruzamentos de distintos acentos sociais ou cargas ideológicas» (Bakhtin e Voloshinov, 1973: 41) e, simultaneamente, o mais «visível indício das transformações sociais já em curso ou ainda em processo» (Bahktin e Voloshinov, 1973: 19). Ainda segundo Bakhtin, em cada acto discursivo a palavra é palco e produto da interacção de diferentes forças sociais, as quais, partilhando-a no seio da mesma comunidade semiótica, lutam entre si para a «silenciar» ou reduzir a «signo monológico e monoacentuado» (Bahktin e Voloshinov, 1973: 19).

Constituindo um desafio à ideologia dominante, através da formação de um novo léxico e da reflexão sobre novas formas de encarar o mundo e o humano, redizendo-os, este dicionário incorre, conscientemente, no risco de gerar novos centros de consenso. É um risco que assumimos, esperando que, mesmo criando consensos, ao nível linguístico, filosófico, ou outros, este trabalho se constitua como um espaço de representação e conceptualização da diferença. Pretendemos, com ele, afirmar a importância de reformular a linguagem e o pensamento crítico, *pensando através da diferença* (Braidotti, 1997: 29).

3 DIFERENÇA

O conceito de *Diferença* tem sido usado, na teoria feminista, em sentidos vários e nem sempre compatíveis (Barrett, 1987), significando diferença entre homens e mulheres (biológica, psicológica ou social); significando diferença entre as mulheres (informada pelas hierarquias de classe, raça, idade, preferência sexual, etc.); significando ainda diferença na sua inflexão derridaiana de *différance*, a natureza relacional e instável do sentido linguístico e o posicionamento do feminino como lugar privilegiado para exercitar essa instabilidade.

Hoje em dia, e na sequência da disseminação dos trabalhos iniciados

pelas francesas ainda nos anos 1960 (Cixous, Irigaray, Kristeva), uma nova geração de teóricas da diferença sexual escreve na Europa, na Austrália e nos EUA (Rosi Braidotti, Drucilla Cornell, Elizabeth Grosz), com o objectivo de legitimar a diferença sexual como uma categoria do pensamento, rejeitando, ao mesmo tempo, o essencialismo. O objectivo do feminismo não é negar a diferença, mas recuperar o feminino na diferença sexual, gerar um imaginário de mulher autónomo, para lá dos estereótipos existentes da mulher (Braidotti, 1994: 4). Tal como afirma Spivak quanto às diferentes posições que homens e mulheres ocupam na cultura contemporânea, «as mulheres são silenciadas ou ventrículas, não-exactamente-sujeitos (*sic*) que roubam a cultura ou, se consciencializadas, que lhe resistem» (Spivak, 1992: 775).

Se o apelo a uma identidade feminina homogénea é cada vez mais impossível de encontrar no feminismo, a mudança para uma política de diversidade será uma alternativa inadequada, se ignorar as desigualdades sistemáticas entre as mulheres, no que diz respeito ao acesso ao poder, ao saber e aos recursos materiais.

Os estudos pós-coloniais e o contributo para eles dado pelas teorias feministas ajudam a cristalizar as ambiguidades conceptuais e as políticas da diferença. Segundo Ien Ang, a política da assimilação, fruto da expansão do capitalismo europeu pelo mundo, deu lugar à do multiculturalismo, criando um hiato resultante da tensão entre a «diferença como diversidade benigna e a diferença como conflito, disrupção, dissensão» (Ang, 1995: 68). O campo do feminismo pós-colonial é marcado por uma tensão contínua entre o particular e o universal, a descrição de práticas culturais específicas e a análise macrossistémica de estruturas transnacionais de desigualdade. Essas desigualdades estão relacionadas com a hegemonia branca, ocidental, «consequência sistémica de um desenvolvimento histórico global que teve lugar nos últimos 500 anos» (Ang, 1995: 68).

Fundamentais para o feminismo pós-colonial são os conceitos de hibridismo e mestiçagem (Felski, 1997: 12). Para Rita Felski, conceitos como hibridismo, crioulização e mestiçagem, embora não pacíficos nos estudos pós-coloniais, parecem oferecer a alternativa mais viável para o conceito de diferença. O hibridismo não só reconhece a diferença no sujeito, fracturando as noções holísticas de identidade, mas também tem em conta as ligações entre os sujeitos, ao reconhecer afiliações, polinizações, ecos, repetições. Nesse contexto de premissas partilhadas, de crenças e de vocabulários, torna-se possível o dis-senso.

A «impureza cultural» é inescapável, numa cultura global marcada por processos voluntários e involuntários de troca. Daí que a teoria pós-colonial tenha vindo a falar tanto da *política da tradução* ou de *tradução cultural*, já que mais do que demarcar certos conceitos como ocidentais, são importantes as reflexões sobre as formas como o colonizado os adopta, os apropria e os rearticula. Tal como Homi Bhabha afirma, «rever o problema do espaço global, de uma perspectiva pós-colonial, significa deslocar a diferença cultural do espaço da *pluralidade* demográfica para as negociações limítrofes da tradução cultural» (Bhabha,

1994: 223). Na conceptualização de Bhabha, aquilo que pode ser considerado como o carácter *transnacional* da cultura contemporânea está intimamente relacionado com o impacto «demográfico e fenomenológico» das minorias e das comunidades migrantes no Ocidente, inserindo-se, por sua vez, numa teia de negociações de carácter identitário ao nível da tradução cultural (Bhabha, *ibid.*).

Como é sabido, o espaço da tradução envolve sempre um processo intermédio e inacabado de negociações entre línguas e culturas, bem como a representação das tensões daí resultantes. Tal como afirma Sherry Simon, «em última análise, a globalização da cultura significa que vivemos em mundos ‘traduzidos’, que os espaços de conhecimento que habitamos conjugam ideias e estilos e origens múltiplas, que as comunicações transnacionais e as migrações frequentes transformam todo o espaço cultural numa encruzilhada e num local de encontro» (Simon, 1996: 134). Assim, o hibridismo da cultura da diáspora e a crescente desestabilização das identidades culturais constituem realidades cruciais e questões de fundo na nossa contemporaneidade. É nesse sentido que, tal como refere Simon, a linguagem e, por consequência, a tradução, se viram investidas de um novo poder enquanto autoridades culturais com um papel fundamental na formação das mentalidades. Referindo-se a esta mesma questão, no ensaio supracitado, Homi Bhabha leva ainda mais longe este conceito ao afirmar, numa metáfora rushdiana, que o sujeito no mundo contemporâneo é um «ser traduzido» (Rushdie, 1991: 13). A cultura contemporânea será assim, nesta perspectiva, uma *cultura translativa* (a «translational culture»), mais do que uma cultura transnacional, a qual denuncia, com total evidência, o hibridismo cultural das comunidades, a desestabilização das identidades, os novos modos de enunciação, criação e produção culturais (Bhabha, 1994: 5; 224).

As intervenções feministas no espaço da tradução têm vindo a salientar o facto de a transmissão cultural se realizar a partir de perspectivas que são sempre *parciais* e não universais, bem como de posicionamentos culturais em constante evolução (Simon, 1996: 166)¹³. A tradução é assim um projecto que se sabe incompleto e imperfeito na transação/translação dos pólos da diferença cultural, ao qual as questões de género vieram ainda acrescentar uma nova e mais acutilante problematização. A relação das mulheres enquanto minoria colonizada com o poder e o discurso dominante é muitas vezes significada por um hiato ou uma relação de estranheza, em consequência da própria *intradutibilidade* ou liminaridade da sua diferença, funcionando na comunidade social como um elemento de resistência ao processo homogeneizante¹⁴.

13. Vide Gayatri Spivak (1993), «The Politics of Translation».

14. Sobre a questão da *intradutibilidade* na tradução, vide Walter Benjamin (1968), *Illuminations*, p. 75.

**6 CONCLUSÃO:
O DICIONÁRIO
E A APROPRIAÇÃO
DA PALAVRA**

Num estudo de 1987, Alicia Ostriker refere-se às mulheres poetas como as «ladras da palavra». De algum modo, os Estudos Feministas constituem-se também, em relação aos Estudos Literários e a outros ramos do saber, como uma forma de roubo, ou apropriação. Em larga medida, a construção deste dicionário passa igualmente por uma apropriação da linguagem, apropriação essa (ou roubo) que se reveste de uma maior complexidade do que aquela apontada por Ostriker, já que se move a dois níveis. Por um lado, o facto mesmo de utilizar um instrumento (a palavra) cujo domínio se situa no campo do masculino aproxima-o da formulação de Ostriker; por outro lado, porque se a formação do seu *corpus* passa também pela tradução de conceitos, essa apropriação é feita a partir da matéria já criada pelos dicionários feministas existentes em língua estrangeira. Nesse sentido, «roubamos» duplamente: a palavra, pertença masculina, e a palavra, tal como ela foi, por sua vez, roubada pelas mulheres, na tentativa de encontrarem um léxico próprio.

Subjacente aos nosso objectivos na organização e na metodologia que procurámos seguir neste dicionário estará sempre uma linguagem que pretendemos que seja simultaneamente de polifonia e dissonância, de apropriação e contaminação de linguagens outras, afirmando, contudo, nessa transversalidade de vozes e discursos, uma identidade própria e uma realidade específica.

.....

Afinal, trinta e três anos são volvidos já desde que Mariana dizia que as palavras *são feitas de letras e só se ouvem na cabeça* (Barreno *et al.*, 1980: 296).

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografia citada

- ANG, Ien (1995), «I'm a Feminist but... 'Other' Women and Postcolonial Feminism», *Transitions: New Australian Feminisms*, ed. Barbara Caine e Rosemary Pringle, Nova Iorque: St. Martin's.
- BAKHTIN, Mikhail; Voloshinov, V. N. (1973), *Marxism and the Philosophy of Language*, Nova Iorque e Londres: Seminar Press.
- BARRENO, Maria Isabel; HORTA, Maria Teresa; COSTA, Maria Velho da (1972, 1980), *Novas Cartas Portuguesas*, Lisboa: Moraes Editores.
- BARRENO, Maria Isabel (1985), *O Falso Neutro. Um Estudo sobre a Discriminação no Ensino*. Colecção Educação, n.º 1, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, Lisboa: Edições Rolim.
- BARRETT, Michèle (1980, 1987), *Women's Oppression Today*, Londres: Verso.
- BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish (1999), *Post-Colonial Translation*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- BEAUVOIR, Simone de (1949, 1971), *Le Deuxième Sexe* (2 vols.), Paris: Gallimard.

- BENJAMIN, Walter (1969) «The Task of the Translator» (trad. H. Zohn), in *Illuminations*, Nova Iorque: Schocken Books.
- BERCOVITCH, Sacvan (1986), «The Problem of Ideology in American Literary History», *Critical Inquiry*, 12 (Verão), 631-53.
- BHABHA, Homi (1994), *The Location of Culture*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- _____ (1997), «Comment on Felski's 'The Doxa of Difference': Working through Sexual Difference», *Signs*, 23, 1, 23-40.
- BROOKE-ROSE, Christine (1968), *Between*, Londres: Michael Joseph.
- CAINE, Barbara; PRINGLE, Rosemary, eds. (1995), *Transitions: New Australian Feminisms*, Nova Iorque: St. Martin's.
- CAMERON, Deborah (1985), *Feminism and Linguistic Theory*, Londres: Macmillan.
- _____ (1990), *The Feminist Critique of Language*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- _____ (1994), «Words, Words, Words: The Power of Language», *The War of the Words. The Political Correctness Debate*, ed., Sarah Dunant, Londres: Virago.
- _____ (1995), *Verbal Hygiene*, Londres: Routledge.
- CHAMBERLAIN, Lori (1992), «Gender and the Metaphorics of Translation», in Venuti, Lawrence, ed., *Rethinking Translation*, Londres e Nova Iorque.
- CIXOUS, Hélène (1975), «Le Rire de la Méduse», *L'Arc*, 61.
- DALY, Mary (1978), *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Londres: Women's Press.
- DE LAURETIS, Teresa (1986), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington: Indiana University Press.
- _____ (1987), *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*, Londres: Macmillan.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix (1980), *Capitalisme et Schizophrénie, Mille Plateaux*, Paris: Editions de Minuit.
- DIÁZ-DIOCARETZ; ZAVALA, Iris (1993), *Breve Historia Feminista de la Literatura Española*, eds., Barcelona: Anthropos.
- DICKINSON, Emily (1970), *The Complete Poems of Emily Dickinson*, Londres: Faber and Faber.
- DUNANT, Sarah (1994, 1995), *The War of the Words: The Political Correctness Debate*, Londres: Virago Press.
- FALUDI, Susan (1992), *Backlash: The Undeclared War against American Women*, Nova Iorque: Doubleday.
- FANON, F. (1969), *The Wretched of the Earth*, Harmondsworth: Penguin.
- FELSKI, Rita (1997), «The Doxa of Difference», *Signs*, 23, 1, 1-22.
- FIRESTONE, Shulamith (1970), *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Londres: Paladin.
- FRIEDAN, Betty (1963), *The Feminine Mystique*, Nova Iorque: Dell Publishing Co.
- FRIEDMAN, Susan Stanford (1998), *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*, Princeton: Princeton University Press.

- GILBERT, Sandra M. e GUBAR, Susan (1979), *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven e Londres: Yale University Press.
- GREER, Germaine (1970), *The Female Eunuch*, Londres: MacGibbon and Kee.
- _____ (1999), *The Whole Woman*, Nova Iorque e Londres: Doubleday.
- HALL, Stuart (1995) «Some 'Politically Incorrect' Ways Through PC», *The War of the Words. The Political Correctness Debate*, ed., Sarah Dunant, Londres: Virago.
- HARAWAY, Donna J. (1991), «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century», *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Londres: Free Association Books.
- IRIGARAY, Luce (1977), *Ce Sexe qui n' en est pas un*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- KAPLAN, Cora (1986), *Sea-Changes: Essays on Culture and Feminism*, Londres: Verso.
- KRISTEVA, Julia (1974), (1981), «Woman can never be defined» in *New French Feminisms*, eds. Elaine Marks e Isabelle de Courtivron, Nova Iorque: Schocken Books.
- _____ (1979), (1981), «Women's Time» (trad. de Alice Jardine e Harry Blake), *Signs*, 7.
- LAKOFF Robin (1975), *Language and Woman's Place*, Nova Iorque: Harper and Row.
- LIMA DOS SANTOS, Maria de Lourdes *et al.* (1986), *Mulheres em Portugal. Análise Social*, vol. XXII, n.º 92-93.
- MACEDO, Ana Gabriela (2001), «Os Estudos Feministas Revisitados: Finalmente Visíveis?», *Floresta Encantada: Novos Caminhos da Literatura Comparada*, org. Helena Buescu, João F. Duarte e Manuel Gusmão, Lisboa: Dom Quixote (pp. 271-284).
- MARKS, Elaine; COURTIVRON, Isabelle (1981), *New French Feminisms*, Nova Iorque: Schocken Books.
- MESEGUER, Álvaro García (1994), *Es Sexista la Lengua Española? Una investigación sobre el género gramatical*, Barcelona: Buenos Aires.
- MILLETT, Kate (1969), *Sexual Politics*, Londres: Rupert Hart-Davis.
- OSTRIKER, Alicia Suskin (1987), *Stealing the Language: The Emergence of Women's Poetry in America*, Londres: The Women's Press.
- PAGLIA, Camille (1990), *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, Nova Iorque: Vintage Books.
- PINTASILGO, Maria de Lourdes (1981), «Feminismo – Palavra velha?», *Reflexão Cristã*, Lisboa: CRS, n.º 26, 11-16.
- RUSHDIE, Salman (1991), *Imaginary Homelands*, Londres: Granta.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1994), *Pela Mão de Alice, o Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto: Edições Afrontamento.
- _____ (2001), «Os Processos da Globalização», in *Globalização: Fatalidade ou Utopia*, org. Boaventura de Sousa Santos, Porto: Edições Afrontamento, 31-106.
- SANTOS, Maria Irene Ramalho de S. (1990). «O sexo dos poetas: A propósito de uma nova voz na poesia portuguesa», *Via Latina*, 122-124.
- SHOWALTER, Elaine (1986), *The New Feminist Criticism. Essays on Women, Literature and Theory*, Londres: Virago.

- SIMON, Sherry (1996), *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- SKEGGS, Beverley (2000), «Remaining the Same with Difference», in *Feminist Review*, n.º 64, Primavera de 2000, pp. 122-123.
- SOMMERS, Christina Hoff (1994), *Who Stole Feminism: How Women Have Betrayed Women*, Nova Iorque: Simon and Schuster.
- SPENDER, Dale (1980), *ManMade Language*, Londres: Routledge.
- SPIVAK, Gayatri (1988), «Subaltern Studies», *Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- SPIVAK, Gayatri (1992), «Acting Bits/Identity Talk», *Critical Inquiry*, 18, pp. 770--804.
- SPIVAK, Gayatri (1993) «The Politics of Translation», in *Outside in the Teaching Machine*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- THREADGOLD, Terry (1997), *Feminist Poetics: Poiesis, Performance, Histories*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- VENUTI, Lawrence, ed. (1992), *Rethinking Translation*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- WITTIG, Monique (1992), *The Straight Mind and Other Essays*, Nova Iorque e Londres: Harvester Wheatsheaf.
- WALTER, Natasha (1998), *The New Feminisms*, Londres: Little Brown.
- WOLF, Naomi (1990), *The Beauty Myth*, Londres: Chatto and Windus.
- WOOLF, Virginia (1929, 1935), *A Room of One's Own*, Londres: Hogarth.

2. Dicionários específicos e outros

- ANDERMAHR, Sonya; LOVELL, Terry; WOLKOWITZ, Carol (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Londres: Arnold.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (1998), *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Londres: Routledge.
- AUDI, Robert, ed. (1995), *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BARRADAS, Ana (1996), *Dicionário de Mulheres Rebeldes*, Lisboa: Antígona.
- BOLES, Janet K.; HOEVELER, Diane Long (1996), *From the Goddess to the Glass Ceiling: A Dictionary of Feminism*, Nova Iorque e Londres: Madison Books.
- CAPEK, Mary Ellen (1987), *A Woman's Thesaurus*, Nova Iorque: Harper Collins.
- GAMBLE, Sarah, ed., (1999, 2000), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Cambridge e Nova Iorque.
- GARAY, Maria Cristina (1994), *Diccionario de la Discriminación de la Mujer en el Lenguaje*, Buenos Aires: Editorial Argenta.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Londres, Nova Iorque e Toronto: Harvester Wheatsheaf.
- KRAMARAE, Cheris; TREICHLER, Paula (1992), *Amazons, Bluestockings and Crones: A Woman's Companion to Words and Ideas*, Londres: Pandora Press.
- MAGGIO, Rosalie (1989), *The Non-Sexist Word Finder: A Dictionary of Gender-free Usage*, Boston: Beacon Press.

- MAKARYK, Irena R., ed. (1993), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory. Approaches, Scholars, Terms*, Toronto, Buffalo, Londres: University of Toronto Press.
- MILLER, Casey; SWIFT, Kate (1976), *Words and Women: New Language in New Times*, Nova Iorque: Anchor Press.
- _____ (1981, 1995), *The Handbook of Non-Sexist Writing for Writers, Editors and Speakers*, Londres: The Women's Press.
- MILLS, Jane (1993), *Sexwords*, Harmondsworth: Penguin.
- MURFIN, Ross; RAY, Supryia M. (1997), *The Bedford Glossary of Critical and Literary Terms*, Boston e Nova Iorque: Bedford Books.
- MUSGRAVE, Kate (1989), *Womb With Views: A Contradictionary of the English Language*, Wisconsin: Mother Courage Press.
- PAYNE, Michael, ed. (1997), *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, Oxford: Blackwell.
- PREMINGER, Alex, ed. (1965, 1993), *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton: Princeton University Press.
- SAU, Victoria (1987), *Un Diccionario Ideologico Feminista*, Barcelona: Icaria.
- SPENDER, Dale (1980), *Man Made Language*, Londres: Routledge.
- TODD, Janet (1989), *Dictionary of British Women Writers*, Londres: Routledge.
- WALKER, Barbara (1988), *Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*, Nova Iorque: Harper Collins.
- WILLIAMS, Raymond (1976, 1988), *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Londres: Fontana.
- WRIGHT, Elizabeth (1992), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Nova Iorque: Blackwell.
- YAGUELLO, Marina (1992), *Les Mots et les Femmes*, Paris: Payot.

A

ABORTO

O aborto, enquanto interrupção voluntária da gravidez, é em Portugal crime punível com pena de prisão pelo Código Penal, à excepção de situações como malformação do feto, risco de morte para a mulher ou violação. A lei condena, pois, a maioria das razões que levam as mulheres a abortar, e que se prendem com motivos sociais, emocionais, afectivos, económicos, pessoais e de projecto de vida. Portugal e a Irlanda são os dois países da União Europeia com legislação mais proibitiva.

Mesmo nas situações abrangidas pela lei em vigor, as mulheres são frequentemente maltratadas pelos serviços de saúde, tornando-se difícil abortar, dada a possibilidade de os médicos poderem ser objectores de consciência sem os hospitais se responsabilizarem pela resolução da situação. Apesar da dificuldade em obter estimativas rigorosas, pensa-se haver anualmente mais de vinte mil abortos clandestinos em Portugal. De entre os países europeus, Portugal é ainda aquele que ocupa o segundo lugar no que diz respeito ao elevado número de gravidezes na adolescência e o primeiro lugar relativamente à baixa faixa etária das adolescentes que engravidam.

Com esta lei injusta e inadequada, são as mulheres provenientes dos meios socioeconomicamente mais desfavorecidos, bem como as mais jovens, que correm mais riscos, abortando clandestinamente, em condições de miséria, indignas e perigosas. Causa relevante de morte materna, o aborto é não só um grave problema de saúde pública, mas também um problema de cidadania numa sociedade plural e de afirmação do desejo e do direito à felicidade e ao amor: as mulheres e os homens deveriam poder planear as suas vidas e ter o número de filhos planeado; e se ser mãe e ser pai deve ser uma escolha, ser criança desejada é um direito. Estão em causa a violência e a injustiça e a hipocrisia social que autoriza o Estado a interferir nas decisões pessoais das cidadãs e dos cidadãos.

Com as transformações políticas do 25 de Abril, em 1974, os movimentos feministas fizeram do aborto uma luta pelos direitos sexuais e reprodutivos, pela gestão da fertilidade e da fecundidade, pelo direito da mulher ao seu corpo, por conferir às mulheres a capacidade de decisão sobre os seus actos. Questão política prioritária, o aborto tornou-se assunto de clivagem entre facções políticas, entre correntes de opinião e movimentos antiescolha e pró-escolha, discutindo direitos reais e simbólicos: o direito da vida da mulher sobre o direito do feto, a separação entre sexualidade e reprodução, o direito a uma sexualidade livre. Tema de debate na Assembleia da República, ao longo dos anos que se seguiram ao 25 de Abril, a despenalização do aborto seria referendada a 28 de Junho de 1998, tendo votado apenas 31,9% dos eleitores, dos quais 16,5% se pronunciaram a favor do «não» e 15,5% a favor do «sim».

A legalização do aborto traduz uma ruptura ideológica de pensamento e de narrativa sobre o conservadorismo moral, a família tradicional, o papel e a função social da mulher confinada ao casamento e à maternidade como destino [ver **Família; Maternidade**]. Actualmente, existem, na generalidade, condições contraceptivas para as mulheres e os homens planearem os filhos desejados. Sendo o aborto o último recurso a que devem poder recorrer as mulheres que se confrontam com gravidezes indesejadas e inesperadas, fruto de inúmeros imprevistos tais como falhanço dos próprios métodos ou querer abortar após ter livremente escolhido engravidar, é necessário garantir à mulher que decida em segurança e em serenidade e que possa abortar medicamente assistida.

O aborto é considerado analisador civilizacional, item avaliativo dos padrões culturais e sociais dos diferentes países; por isso «a liberdade e responsabilidade reprodutiva e a institucionalização de condições seguras para abortar em segurança» é uma recomendação aos países-membros da Europa Comunitária, decisão da Conferência do Cairo sobre

População e Desenvolvimento (1994) e da Plataforma de Acção da Conferência de Pequim das Nações Unidas (1995).

Bibliografia

- AAVV (2002), *Pela dignidade e saúde das mulheres portuguesas – depoimentos pela despenalização do aborto no contexto da Maia*, Lisboa: Direito de Optar, Plataforma pela Despenalização do Aborto.
- FERREIRA, Virgínia (1984), «(Des)penalizar o aborto ou (des)penalizar um certo sexo», in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 13, Fevereiro 1984, pp. 106-110.
- FIADDEIRO, Maria Antónia (1989), *Cronologia da luta das mulheres (74-88)*, Lisboa: LDM.
- SANTOS, Milice Ribeiro dos (2001), «Julgar o injulgável», in *Sexualidade e planeamento familiar*, n.º 32, Novembro/ Dezembro 2001, pp. 3-4;
- TAVARES, Manuela (2003), *Aborto e contracepção em Portugal*, Lisboa: Livros Horizonte.

MRS

ADULTÉRIO (ROMANCE DE) [ver **Romance de Adultério**]

ALTERIDADE

Do latim *alteritas*, que significa «o estado de ser outro, ou diferente; diversidade». O termo é utilizado na Filosofia como alternativa a «outridade», de forma a registar uma mudança na percepção ocidental da relação entre o consciente e o mundo. A partir de Descartes e da filosofia pós-iluminista, a consciência individual tem assumido um papel privilegiado e o «outro» é apenas reconhecido como possuindo um estatuto menor, enquanto questão epistemológica [ver **Outro**]. O termo «alteridade» implica uma mudança no foco de análise das preocupações filosóficas com a «outridade» – o «outro epistémico» que importa apenas na medida em que pode ser conhecido – em direcção a um mais concreto «outro moral», visto num contexto político, cultural, linguístico ou religioso. Esta questão é fundamental para a compreensão do conceito de construção da «subjectividade», equacionada sempre em relação ao «outro» (Ashcroft *et al.*, 1998: 11). Para Mikhail Bakhtin, no contexto da teoria do romance o conceito

de «alteridade» (aliado ao conceito de «exotopia», isto é, a capacidade de o autor compreender e definir uma personagem, condição prévia do próprio diálogo), não significa meramente exclusão, mas constitui um pré-requisito do diálogo, traduzindo a existência de uma pluralidade de vozes onde ecoam diferenças de cultura, classe, género, etc. (Todorov, 1981) [ver **Dialogismo**].

No âmbito da crítica pós-colonial, o termo tem sido usado conjuntamente com «Outro» e «Diferença». Em termos da teoria crítica feminista, os termos «alteridade» e «outridade» são geralmente equivalentes, significando a marginalização e/ou homogeneização da experiência feminina, tendo por base pressupostos biológicos e essencialistas que visam legitimar e naturalizar o poder e os privilégios patriarcais (Gamble, 2000: 187).

Bibliografia

- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (1998), *Key-Concepts in Post-Colonial Studies*, Londres: Routledge.
- GAMBLE, Sarah (ed.) (2000), *Critical Dictionary: Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- TODOROV, Tzvetan (1981), *Mikhail Bakhtin: Le Principe Dialogique*, Paris: Editions du Seuil.

AMAZONAS

Segundo a mitologia grega, povo de mulheres guerreiras, descendentes do deus da Guerra, Ares, e da ninfa Harmonia; viviam na Ásia Menor, nas margens do rio Themodonte e governavam-se a si próprias, excluindo os homens do seu convívio, só os admitindo como servos; diz-se, ainda, que mutilavam ou matabam os filhos, conservando as filhas, a quem amputavam um seio para que se tornassem mais ágeis no manejo do arco e da lança (Grimal, 1992: 23).

Apesar de a cultura das amazonas ser considerada mítica, o seu simbolismo foi activado pela crítica feminista contemporânea como símbolo do poder dos movimentos de libertação da mulher ou como um modelo para a construção de uma identidade feminina. Mary Daly (1978), por exemplo, usa os termos «amazona» e «aventura amazona» como metáfora para uma cultura feminina completamente independente, cujo aparecimento depende da criação de laços entre mulheres (Humm, 1989: 7).

Para Monique Wittig e Sande Zeig (1979), as ama-

zonas constituem-se como metáforas de harmonia; «amazona» teria sido o nome dado a todas as companheiras habitantes do paraíso terrestre na Idade do Ouro, cuja harmonia se teria quebrado quando algumas companheiras começaram a autodenominar-se Mães. Estas estabeleceriam uma distância relativamente às Amazonas, a quem passaram a ver como filhas, eternamente crianças, que não assumem o seu destino, banindo-as das suas cidades. Para recuperar a harmonia, as amazonas ter-se-iam tornado violentas e agressivas (Kramarae e Treichler, 1989: 43).

Mandy Merck analisa a ideologia subjacente ao mito das Amazonas tal como ele surge construído pelos diversos relatos que dele fazem os gregos. Tendo em conta que as Amazonas são transpostas a mito como as opositoras derrotadas dos heróis que foram responsáveis pelo estabelecimento e protecção de Atenas (Hércules, Teseu), a autora demonstra que seria politicamente conveniente ao estado patriarcal ateniense projectar a imagem da mulher como opositora ao estado; desta forma se justificaria a acentuada e inusitada política de dominação das mulheres, num estado que, em outros aspectos, representa o expoente máximo de uma tão desenvolvida civilização. Por outro lado, Merck contesta a simbologia do poder bélico e agressivo das Amazonas como modelo possível à construção de uma identidade feminina igualmente poderosa, na medida em que tal pressupõe a reprodução dos termos de dominação e militarismo em que se baseia a sociedade patriarcal (Merck, 1993: 121-61).

Bibliografia

- CHESLER, Phyllis (1976), «The amazon legacy», in Spretnak, Charlene (ed.) (1982), *The Politics of Women's Spirituality*, Nova Iorque: Anchor Press/Doubleday New York.
- DALY, Mary (1978), *Gyn/ Ecology: The Methaetics of Radical Feminism*, Boston, Mass.: Beacon Press.
- GRIMAL, Pierre (1992), *Dicionário da Mitologia Grega e Romana* (trad. de Victor Jabouille), Lisboa: Difel.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Brighton: Harvester Wheatsheaf.
- KRAMARAE, Chris; TREICHLER, Paula A. (1989), *A Feminist Dictionary*, Londres: Pandora [1985].
- MERCK, Mandy (1993), *Perversions: Deviant Readings*, Londres: Virago.
- STONE, Merlin (1976), *The Paradise Papers: The Suppression of Women's Rites*, Londres: Virago.
- WITTIG, Monique; ZEIG, Sande (1976), *Lesbian Peoples: Material for a Dictionary*, Nova Iorque: Avon.

ANDROCENTRISMO

Termo cunhado por Charlotte Perkins Gilman no seu livro de ensaios *The Man-Made World or our Androcentric Culture* (1911), para designar um sistema de pensamento centrado nos valores e identidade masculinos, no qual a mulher é vista como um desvio à norma, tomando como referência o masculino. Ao longo da História, o homem foi visto como a origem da filosofia, do pensamento, das mudanças sociais e ambientais, das próprias revoluções socioculturais. Neste sentido, na diferenciação dos sexos, o homem toma um lugar de destaque e de poder, até na própria linguagem, sendo a pluralidade identificada com a expressão masculina.

Dale Spender, na sua introdução a *Man Made Language* (1980), refere o modo como a crença de que o homem é o ser superior afecta a organização das instituições sociais, perpetuando assim automaticamente a supremacia masculina (Gamble, 1999: 188-9).

A maioria das instituições religiosas e dos representantes da Igreja foram domínio dos homens e, em muitas culturas e sistemas sociojurídicos, o lugar de destaque continua a ser o nome do pai, responsável pelo nome de família, perpetuando-se, pois, na descendência. O «Nome do Pai» é a expressão simbólica do nome de Deus. Investido de força e de poder em muitas culturas primitivas ou pré-históricas, ao homem, guerreiro e lutador, competia proteger o clã. As decisões militares, as guerras e os conflitos internacionais são tradicionalmente decididos por homens e quando, mais recentemente, as mulheres ganham acesso ao poder e decidem o futuro de uma nação ou de um possível conflito, internalizam muitas vezes as atitudes e os comportamentos masculinos (pense-se, por exemplo, em Margaret Thatcher e no epíteto pelo qual ficaria conhecida: «dama de ferro», expressão com conotações de «masculinidade»).

No sistema familiar historicamente patriarcal, o homem – Pai – é investido de poder, identificado com a racionalidade, a força, o domínio ou controlo das emoções e simbolizando a punição [ver **Patriarcado**]. Na tradição judaico-cristã, a mulher foi identificada como a origem do mal, tendo transgredido a Lei instituída por Deus [ver **Eva**]. Neste sentido podemos referir que o Homem, para lá de «ser a medida de todas as coisas», foi e continua a ser investido, representado e referenciado como o centro da organização social, da humanização, que teve o reverso da evolução em certas áreas da vida, uma espécie de hominização, da Lei, de Deus.

Os Estudos Feministas têm tido um papel fundamental no sentido de alterar esta conceptualização e visão do mundo, desviando o foco de referência do paradigma do androcentrismo e da masculinidade [ver **Masculinidade**] para um outro sistema de referência em que as mulheres, as suas experiências e visão do mundo são validadas (Humm, 1989: 9).

Bibliografia

- Amnistia Internacional (1995), *Mulheres e direitos humanos*, Lisboa: Amnistia Internacional.
- Amnistia Internacional (2000), *Relatório Anual 2000*, Lisboa: Amnistia Internacional.
- BOURSEILLER, C. (2000), *Les forcenés du désir*, Paris: Éditions Denoel.
- GAMBLE, Sarah (2000), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- GILMAN, Charlotte Perkins (1911), *The Man-Made World or Our Androcentric Culture*, Londres: T. Fischer Unwin.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque e Londres: Harvester.
- SPENDER, Dale (1980), *Man Made Language*, Londres e Nova Iorque: Routledge and Kegan Paul.
- STOLLER, R. (1975), *Perversion and Hostility*. P. Giovacchini, Nova Iorque: Jason Aronson.

ANDROGINIA

Do grego *androgynos* (andrógino), de *andro* (homem) e *gyne* (mulher): que participa dos dois sexos, comum aos dois sexos. A mitologia dos politeísmos antigos tem inúmeros exemplos de deuses andróginos, com uma incidência particularmente visível no Egípto, na Pérsia e na Índia (Monneyron, 1994: 17).

Também a mitologia grega se encontra repleta de deuses andróginos, dos quais Hermafrodite será incontestavelmente o mais ilustrativo. Hermafrodite projecta o desejo utópico de configuração de um ser único – que aparece concretizada, na literatura, através da narrativa do Livro IV de *As Metamorfoses*, de Ovídio. Assim, o mito do andrógino é o reflexo de um desejo de perfectibilidade a alcançar através da unidade-totalidade do Ser, mas, por isso mesmo, a androginia seria um estado ontológico reservado, exclusivamente, aos deuses (*idem*, 20-3).

Um outro mito fundador da figura do andrógino encontra-se descrito por Platão em *O Banquete*. Aqui,

o mito dos andróginos aparece, pela boca de Aristófanes, explicado através da existência de três espécies diferentes de ancestrais da Humanidade: uns, em que se reproduzem as particularidades masculinas, outros, nos quais se reproduzem as particularidades femininas, e ainda outros onde feminilidade e masculinidade aparecem unidas (Miguet, 1998: 58).

Ao contrário do que acontece no mundo antigo, a tradição judaico-cristã não reconhece a androginia divina como a expressão privilegiada da ideia de uma unidade original. A existir, essa androginia encontra-se, precisamente, no pólo oposto a essa concepção de uma sexualidade perfeita, porque una, na medida em que deriva precisamente da transcendência de toda a sexualidade. No misticismo cristão, a androginia «é alcançável, por alguns, na terra, pela unificação em si, através da ascese, dos pólos contrários, e pela libertação do sexo; para outros, é apenas acessível depois da morte» (Monneyron, 1994: 38).

O mito do andrógino ganha particular relevância na literatura romântica, na medida em que, ao pôr em questão o racionalismo característico do século XVIII e o cientifismo nascente, o Romantismo se esforça por criar uma nova mitologia, onde são integrados quer os mitos herdados da cultura greco-latina, céltica ou germânica, quer os mitos provenientes das Escrituras. A ligação entre os pensamentos mítico e místico que daqui advém encontra-se particularmente fundada na figura do andrógino, porquanto a concepção deste mito foi, desde o início da era cristã, quase exclusivamente explorada por sistemas filosófico-religiosos. No princípio do século XIX, e com notória influência da teosofia de Jacob Böhme, pudemos assistir, nas filosofias místicas francesa, inglesa e, sobretudo, alemã, a uma reactualização muito nítida do mito do andrógino, tal como concebida pela mística cristã (*idem*, 41-9).

As primeiras teorias feministas da androginia descreviam um modelo híbrido, tal como acontece em *The Woman's Bible* (1895-8), de Elizabeth Cady Stanton, onde se descreve o Ser Divino em termos andróginos (Humm, 1989: 9). Contudo, o conceito de androginia é usado pela crítica feminista numa acepção *psicológica*, que diz respeito à existência de características femininas e masculinas num mesmo indivíduo (mulher ou homem), não devendo ser confundido com o conceito biológico de hermafroditismo (Kramarae e Treichler, 1989: 49).

Em *A Room of One's Own* (1929), Virginia Woolf defende que a excelência da escrita, feminina ou mas-

culina, assenta no desenvolvimento de uma mente andrógina, a qual terá o poder de perspectivar a realidade de uma forma englobante (1945: 95-7). Esta ideia recupera, de algum modo, a concepção da mente andrógina, desenvolvida pelo romântico Samuel Taylor Coleridge, para quem a capacidade criativa não é realizável senão através de «great minds androgynous» (1835: 173). A «unidade da mente», da qual Virginia Woolf fala, acarreta, contudo, a óbvia «neutralização» do género e, desta forma, poderá ser vista como «um projecto utópico do artista ideal», como refere Elaine Showalter (1978: 289). Para esta crítica, o conceito de androginia, tal como desenvolvido por Virginia Woolf, é uma visão irreal, através da qual Woolf pretenderia escapar ao confronto com a ideia da bipolarização dos sexos. Ou, como refere Mary Anne Warren (1980), «[h]á um paradoxo inerente ao ideal da androginia, uma vez que, enquanto pressupõe a eliminação do estereótipo sexual das virtudes humanas, é ele próprio formulado em termos dos conceitos de masculinidade e feminilidade que, em última instância, rejeita» (apud Kramarae, 1989: 49).

A ideia de uma mente andrógina obteve grande popularidade entre a Segunda Vaga feminista, para quem este conceito oferecia a possibilidade de uma nova personalidade monogénica. Em *Toward a Recognition of Androgyny* (1973), Carolyn Heilbrun defende a androginia como um conceito que permite falar dos papéis sexuais em termos de constructos sociais que deverão ser abandonados. Nesta medida, para a autora em questão, o conceito de androginia tem uma potencialidade libertadora sem precedentes na história da humanidade (Kramarae e Treichler, 1989: 49). Na psicologia, o conceito de androginia pôs em questão a relação estrita entre os conceitos de «masculino» e «feminino» e os respectivos sexos a que são normalmente associados. Sandra Bem, por exemplo, propôs uma visão do ser andrógino como um paradigma de indivíduo saudável, uma vez que pode reagir apropriadamente numa grande variedade de situações (Kramarae e Treichler, 1989: 49). Entre as críticas feministas que defendem a ideia de androginia contam-se, ainda, nomes como Andrea Dworkin ou a escritora francesa Monique Wittig. Em *Pornography: Men Possessing Women* (1981), Andrea Dworkin propõe claramente uma transformação física da biologia humana, falando-nos, nesse sentido, de uma «espécie multissexuada» (apud Humm, 1989: 9). Também Julia Kristeva (1981) se opõe a uma rígida separação das identidades masculina/ feminina

do ponto de vista metafísico. Ao propor uma desconstrução da oposição entre os géneros, Kristeva põe em questão a própria noção de identidade.

Outras feministas, contudo, opõem-se ao conceito de androginia, tomando-o como um conceito estático, na medida em que ignora questões de poder que poderão promover a transformação psicológica individual (das mulheres) através de mudanças materiais concretas (Humm, 1989: 9). Para estas feministas, a questão fundamental centra-se na promoção da individualidade e da singularidade que deverão ser objectivos do feminismo (Kramarae e Treichler, 1989: 50). Esta é também a posição de feministas mais radicais, como Mary Daly e Adrienne Rich, que vêm o conceito de androginia como totalmente inadequado do ponto de vista político, uma vez que obscurece a necessidade de nomeação positiva das diferenças (Humm, 1989: 10).

Bibliografia

- COLERIDGE, Samuel Taylor (1835), *Specimens of the Table Talk*, Coleridge, Henry Nelson (ed.), Londres: Routledge.
- DWORKIN, Andrea (1981), *Pornography: Men Possessing Women*, Nova Iorque: G. P. Putnam.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque, Londres e Toronto: Harvester Wheatsheaf.
- KRAMARAE, Chris and Paula A., TREICHLER (1989), *A Feminist Dictionary*, Londres: Pandora [1985].
- KRISTEVA, Julia (1981) «Women's time» (Trad. de Alice Jardine e Harry Blake) in *Signs*, 7, I, pp. 13-35.
- MIGUET, Marie (1988), «Androgynes», in Brunel, Pierre (dir.), *Dictionnaire de mythes littéraires*, Éditions du Rocher.
- MONNEYRON, Frédéric (1994), *L'androgynie romantique: Du mythe au mythe littéraire*, Grenoble: Université Stendhal.
- SHOWALTER, Elaine (1978), «Virginia Woolf and the flight to androgyny», in *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing* (1984), Londres: Virago Press.
- WARREN, Mary Anne (1980), *The Nature of Woman: An Encyclopedia and Guide to the Literature*, Inverness, California: Edgepress.
- WOOLF, Virginia (1945), *A Room of One's Own*, Harmondsworth: Penguin Books [1929].

ANOREXIA

Os distúrbios alimentares que mais afectam as mulheres são a anorexia e a bulimia, ambos caracterizados pela obsessão com a comida. No caso da anorexia, essa obsessão prende-se com um medo intenso e mórbido de engordar e com uma acentuada perda de peso, em que a pessoa passa fome deliberadamente. A anorexia é predominantemente observada em mulheres (o seu aparecimento situa-se normalmente na adolescência) e, visto ser um distúrbio alimentar autoperpetuante, e, por vezes, fatal, o seu tratamento é sempre prolongado e complexo. Por sua vez, a bulimia é uma disfunção alimentar, que atinge também sobretudo as mulheres, caracterizada por episódios de excesso alimentar (hiperalimentação), em que satisfazer a vontade de comer entra em conflito com a não assimilação dos alimentos ingeridos. Frequentemente associada à anorexia, a bulimia envolve não inicialmente a privação, mas a ingestão de enormes quantidades de comida, seguida da indução de vômitos, acompanhada, por vezes, pelo uso de laxativos e pela prática excessiva de exercício físico.

A primeira menção à anorexia surge em *Phtisiologia* (1689), de Richard Morton, mas os primeiros relatórios clínicos datam do século XIX, descrevendo raparigas adolescentes. Neles se faz a distinção entre «anorexia mirabilis» (termo utilizado para descrever um estado de jejum de inspiração religiosa) e «anorexia nervosa», geralmente considerada como um distúrbio gastrointestinal associado à histeria feminina (Humm, 1989). A psicanálise tradicional define a anorexia nervosa como sendo uma doença psicossomática e inclui-a no grupo dos chamados distúrbios de personalidade (Wright, 1992).

Porque a anorexia nervosa desafia as imagens tradicionais de feminilidade e da relação entre mulher e maternidade, tem sido por vezes descrita como um gesto feminista (Chernin, 1981) [ver **Estereótipo**]. Mas o contributo do feminismo foi, sobretudo, o de redefinir as causas da disfunção como sendo sociais e míticas (Humm, 1989). Nesse sentido, tal como os abusos sexuais, a anorexia (e a bulimia) seriam uma consequência dolorosa do patriarcado (Wright, 1992), estando, assim, ligadas aos mitos de beleza e ao culto do corpo ideal, como sendo magro, leve e gracioso [ver **Corpo; Moda**]. A obsessão com a «beleza» e a consequente autodepreciação provocada pela incapacidade de a obter seriam motivos para que as mulheres se voltassem contra os seus próprios corpos através destes distúrbios alimentares, que

desempenhariam um papel semelhante ao da cirurgia estética (Gamble, 2000: 194).

Bibliografia

- CHERNIN, Kim (1981), *The Obsession: Reflections on the Tyranny of Slenderness*, Nova Iorque: Harper & Row.
- GAMBLE, Sarah (ed.) (1999), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Londres: Harvester Wheatsheaf.
- KRAMARAE, Cheris; TREICHLER, Paula A. (1992), *Amazons, Bluestockings and Crones: A Feminist Dictionary*, Londres: Pandora Press.
- ORBACH, S. (1978), *Fat is a Feminist Issue*, Londres: Paddington Press.
- WRIGHT, Elizabeth (1992), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Cambridge: Blackwell.

ANTÍGONA

Filha de Édipo e de Jocasta, Antígona acompanhou e apoiou o pai na desgraça e no exílio. Regressou a Tebas depois da morte de Édipo, descobrindo que os seus irmãos, que pertenciam a exércitos diferentes, se haviam guerreado até à morte. Seu irmão Polínice lutava no exército que se opunha ao rei Creonte e, por isso, o rei proibiu que fosse sepultado. Contrariando ordens expressas de Creonte, Antígona amortalhou o corpo do irmão. Por tal gesto foi presa e condenada à morte, vindo a suicidar-se na prisão. Pela sua escolha, Antígona simboliza o confronto entre as leis do estado e a consciência individual e exprime a tensão entre os sentimentos privados e as convenções do grupo. Esta personagem mítica inspirou vários autores da antiguidade clássica à modernidade.

Christine Battersby (1998) analisa o debate que Hegel, Lacan e Irigaray teceram em torno da figura de Antígona enquanto símbolo da oposição da mulher às leis da sociedade patriarcal. Sendo uma filha e irmã dedicada, o que vai de encontro à lei patriarcal, e, na opinião de Lacan, lhe confere uma dimensão sublime, Antígona não deixa de sobrepor as leis de sangue às leis do Estado, revelando-se assim inimiga deste, pois coloca interesses particulares acima dos interesses da comunidade. Por isso Irigaray fala da forma feminina de ser e agir que se fundamenta não no confronto com o outro (a opo-

sição à lei do Estado), mas numa continuidade de relações que os mecanismos simbólicos patriarcais não conseguem interpretar devidamente. Battersby conclui que Antígona expressa a posição marginal da mulher em relação ao poder (da ordem patriarcal) que «decide por ela», contra a sua vontade e prioridades. Pelas suas opções, Antígona confronta e corrói esta autoridade.

Por outro lado, Judith Butler questiona a validade de Antígona como figura mítica inspiradora para o feminismo contemporâneo, na medida em que a sua lealdade para com o pai e o irmão reafirma e valoriza um padrão familiar tradicional, o que contraria os objectivos de agendas feministas mais radicais. Adicionalmente, ao optar pelo suicídio, Antígona é um modelo negativo, visto sugerir que qualquer oposição ao estado e ao patriarcado será inevitavelmente punida. Logo, em vez de figura libertadora, Antígona seria um exemplo de resistência inútil e derrotada, o que acaba por ser inibidor para movimentos que pretendem reformas sociais profundas. Mais grave ainda é o facto de, através de Antígona, se reforçar a definição de uma subjectividade feminina sublime em termos de vitimização e sacrifício.

Fora do campo mais radical do debate feminista, existe um certo consenso em torno da figura de Antígona como mito inspirador de resistência individual em confronto com o poder. A sua morte/ suicídio confere-lhe o estatuto de mártir e serve a estruturação da dimensão trágica do texto original, confirmando a centralidade e o protagonismo desta personagem, sem no entanto cancelar a sua argumentação e escolhas subversivas.

Na peça de Sófocles, Antígona é a figura que questiona as tensões que podem existir entre a lei do estado e a lei do «sangue» e a forma cúmplice ou problemática como as duas se podem articular. A interpretação do texto que sublinha o individualismo e a rebelião de Antígona é mais recente. Apesar da divergência de opiniões, Antígona é, certamente, um tema de debate repetidamente abordado dentro do feminismo europeu mais voltado para as teorias da escola francesa, radicadas na psicanálise e na presença de um inconsciente feminino.

Bibliografia

- BATTERSBY, Christine (1998), *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- BUTLER, Judith (1988), *Antigone's Claim*, Irvine: University of California Press.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANDT, Alain (1982 [1969]), *Dictionnaire des symboles*, Paris: Robert Laffont/Jupiter.

Enciclopédia luso-brasileira de cultura (1980), Lisboa: Verbo.

ASSÉDIO SEXUAL [ver **Violência sexual**]

AUTORIA

Proveniente da palavra autor, do latim *auctor*, «criador» e de *augere* («criar», «aumentar»), a palavra autoria significa especificamente «escrever ou autorar», estando desde longa data equacionada com o masculino. O feminismo tem vindo a trazer para a discussão crítica a questão da autoria e da autoridade textual. No já histórico *The Madwoman in the Attic* (1979), Gilbert e Gubar põem a questão da autoria masculina dos textos nos seguintes termos: «Será a pena um pénis metafórico?». Partindo desta questão, as autoras analisam o modo como a ideia de autoria masculina gera igualmente uma outra, mais geral, de autoridade, afirmando, nesse sentido: «As raízes da 'autoridade' dizem-nos, afinal, que se a mulher é propriedade do homem, então ele deve tê-la *autorado*, tal como nos dizem que se ele a *autorou*, ela deve ser propriedade sua» (Gilbert e Gubar 1979; 1984: 13). Partindo desta análise, as autoras desconstruem a associação autoria/ masculino e/ ou patriarcado. Susan Sniader Lanser acrescenta, a este respeito, que o estatuto do narrador e da autoridade narrativa é sempre constituído em conformidade com o poder social dominante (Lanser, 1992: 6).

Para além de proceder a uma crítica da autoria/ autoridade masculina dos textos, a crítica feminista tem centrado grande parte da sua análise no estudo de textos de autoria feminina [ver **Ginocrítica**], trazendo à superfície textos de autoras que haviam sido esquecidas e reavaliando-as face à experiência e à cultura das mulheres (cf. Anderhmar, Lovell, Wolkowitz, 15) [ver **Cultura e Feminismo**]. Neste sentido, a crítica feminista tem adoptado a voz como um tropo fundamental na reavaliação da identidade e do poder femininos [ver **Voz; Poder Feminino**] (cf. Lanser 1992: 3). Para Susan Sniader Lanser a voz textual feminina, isto é, a voz narrativa no feminino, é um local de tensão ideológica tornado visível nas práti-

cas textuais (*idem*, 6), no modo como desconstrói a hegemonia da voz autoral/ autoridade masculinas [ver **Hegemonia**]; contudo, na perspectiva desta autora, a voz feminina não é uma «essência», mas, antes, uma posição subjectiva variável cujo «eu» é gramaticalmente feminino (*idem*, 12). Para Nancy Armstrong o aparecimento do romance no século XIX é concomitante com o crescimento do número de mulheres escritoras e, com ele, de uma voz autoral feminina, sendo esta, para Armstrong, a questão central da evolução do romance a partir de finais do século XVIII (Armstrong, 1987: 3-7) [ver **Domesticidade**].

Por outro lado, a noção de autor foi posta em causa pela crítica pós-estruturalista, nomeadamente por Roland Barthes, que, no seu famoso ensaio de 1968 «La mort de l'auteur», ataca a noção de autoria, substituindo a ideia de autor de um texto pela de escrita, referindo que os textos não existem anteriormente ou fora da própria escrita. A destruição da ideia de autor acarreta algumas questões para as feministas, na medida em que surge, precisamente, numa altura em que as mulheres se encontram em busca da sua própria subjectividade e autoridade. A este propósito, uma teórica tão empenhada na definição de uma subjectividade múltipla como Rosi Braidotti mostra-se algo céptica relativamente aos discursos anti-humanistas que tão facilmente associam a perda da subjectividade ao feminino (1994: 141). Em «Envy; or with your brains and my looks» (1994), Braidotti refere que, tendo em conta que não é plausível que se rejeite aquilo que nunca se teve, não será possível às mulheres, dentro de uma perspectiva pós-moderna [ver **Feminismo e Pós-modernismo**], abandonarem facilmente a noção de subjectividade, na medida em que esta é uma instância que, historicamente, lhes esteve vedada durante muito tempo e que, para muitas, é ainda uma posição à qual não têm acesso. Para Braidotti a dissolução da subjectividade no feminino deverá ser sempre tomada com precaução e inserida num projecto político (Braidotti, 1994: 140). Nancy Miller, num outro contexto, refere-se à dissolução da autoridade na escrita e às suas implicações relativamente à posição das mulheres face à «morte do autor» e à perda de autonomia que tal posição implica. Para Miller, a conclusão é que esta posição tem de necessariamente ser diferente para homens e para mulheres, porque, afirma Miller, «as mulheres não tiveram a mesma relação histórica de identidade com a origem, a instituição e a produção» e, portanto, não se sentiram (colectivamente) «sobrecarregadas com

demasiado Eu, Ego, Cogito, etc.», tendo, assim, uma relação estruturalmente diferente com a integridade e a textualidade, o desejo e a autoridade (Miller, 1988: 106). Esta é, pois, uma questão crucial do ponto de vista do feminismo, uma questão que está ligada à forma como o feminismo assume a sua posição agencial, da qual não pode abdicar, mas uma questão que tem também implicações fundamentais na configuração social das mulheres, fora do espaço privado. A teorização da dissolução da subjectividade, nomeadamente da subjectividade das mulheres, não está, como reconhece Susan Bordo, isenta de contradições (cf. Bordo, 1990).

Bibliografia

- ANDERMAHR, Sonya; LOVELL, Terry; WOLKOWITZ, Carol (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Londres e Nova Iorque: Arnold.
- ARMSTRONG, Nancy (1987), *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*, Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994), «Envy; or with your brain and my looks», in *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- GILBERT, Sandra M.; GUBAR, Susan (1979; 1984), *The Madwoman in the Attic: the Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven e Londres: Yale University Press;
- LANSER, Susan Sniader (1992), *Fictions of Authority: Women Writers and Narrative Voice*, Ithaca e Londres: Cornell University Press;
- BORDO, Susan (1990), «Feminism, postmodernism, and gender-scepticism», in Nicholson, Linda (ed.), *Feminism/ Postmodernism*, Nova Iorque e Londres: Routledge, pp. 133-156.

AUTORIDADE [ver **Autoria**]

B

BISSEXUALIDADE

Em *O Banquete*, Platão põe na boca de Aristófanes o mito do hermafroditismo originário dos seres humanos que uma catástrofe viria a cindir, de tal modo que, desde então, o impulso amoroso mais não expressaria que a busca da metade necessária a refazer a completude perdida. Esta pressuposição de que alguns sujeitos encarnam um hermafroditismo ou androginia [ver **Androginia**] primordial que se manifesta por um comportamento bissexual modulará, de forma mais ou menos assertiva, as teorias posteriores sobre a bissexualidade até ao terceiro quartel do século XX.

No século XIX, a patologização da bissexualidade, iniciada com Kraft-Ebbing, vem servir a ordem sexual hegemónica. Baseando-se na psiquiatria alemã coeva, Sigmund Freud defende que todo o ser humano tem biologicamente disposições sexuais em simultâneo masculinas e femininas, mas que esse potencial arcaico, pré-ediapiano, ou se orienta para a monossexualidade adulta ou, a manter-se, manifesta a imaturidade do sujeito [ver **Freud e o Feminino**]. Já no século XX, Alfred Kinsey elaborará uma escala de variabilidade não-binária do comportamento sexual humano que inclui a bissexualidade como o comportamento porventura mais generalizado estatisticamente entre a heterossexualidade e a homossexualidade exclusivas [ver **Homossexualidade**]. A partir desta escala, e já nos finais dos anos 1970, Fritz Klein criou a sua própria «grelha de orientação sexual» que, levando em conta a história de vida e o ideal de personalidade e integrando um grande número de variáveis que podem influenciar a respectiva orientação sexual, atenuou o binarismo hetero/ homossexual e desdramatizou os efeitos sociais e psicológicos da patologização. A bissexualidade ganha entretanto visibilidade graças à expansão do movimento de libertação sexual protagonizado por homens heterossexuais, com as suas práticas de

swinging, sexo em grupo, relações triangulares e outras formas de experimentação sexo-amorosas. O movimento feminista e o movimento *gay*, que por essa altura se vão fortalecendo, não só contribuem igualmente para a contestação teórica do modelo heteronormativo de relação, como favorecerão a longo prazo a relativa banalização de um comportamento bissexual. No seio do movimento feminista, registou-se uma evolução que, num primeiro momento, levou algumas mulheres a adoptar o lesbianismo sobretudo como uma posição política anti-sexista, uma forma de feminismo radical, e que, num segundo momento, conduziu essas mesmas mulheres a, rejeitando como estreita essa visão do feminismo, liderarem como teóricas ou activistas o movimento bissexual dos anos 1980 [ver **Lesbianismo; Estudos Feministas**]. Quanto ao movimento *gay*, confluiu com a permanente tradição «jupiteriana» da bissexualidade – a do homem adulto que usa o seu poder para ter sexo com jovens do sexo masculino e com mulheres, categoria reformulada no século XX como a do chefe de família (hetero) que mantém relações sexuais esporádicas ou mesmo permanentes com adultos do mesmo sexo, comportamento aliás frequentíssimo nas sociedades mediterrânicas. A extensão numérica desta categoria de bissexuais revelou-se também nos anos 1980, aqui como consequência da SIDA; as pesquisas sobre comportamentos de risco revelaram o grande número de frequentadores de bares *gay* com comportamentos bissexuais. Já nos anos 1990, o movimento *queer* forneceu o elemento agregador do nascente movimento bissexual, apesar de os/ as apologistas da especificidade da bissexualidade acusarem os teóricos do movimento *queer* de se fundarem nela como pressuposto implícito mas que não nomeiam e inclusive repudiam [ver **Teoria Queer**].

A inclusão dos bissexuais na sigla LGBT – Lésbico, Gay, Bissexual e Transgénero – exprime a vitória dos

teóricos e activistas face à acusação de inautenticidade provinda dos sectores *gay* e lésbicos que vêem nela um subterfúgio para ocultar a incapacidade de assunção de uma identidade *gay* ou lésbica [ver **Identidade; Identidade Sexual**]. A teorização militante da bissexualidade tem-na formulado como o lado oprimido do binarismo bissexualidade/ monossexualidade – esta (o desejo por um só sexo) é naturalizada à custa da primeira – e aposta na recuperação da subjectividade e da experiência elididas dos bissexuais como minoria oprimida, cuja história de silenciamentos e opressões, equivalente à das demais minorias, haveria que reescrever [ver **Desejo**]. Uma corrente mais recente sustenta uma epistemologia bissexual que sublinha a centralidade da bissexualidade para a reflexão sobre a sexualidade e o género e considera-a um desafio para as epistemologias e as metodologias feminista, *gay* e lésbica clássicas. Contra estas, defende que a natureza da existência social da bissexualidade é sempre parcial, o que não autoriza que ela seja construída como inautêntica, porquanto tende a ser experienciada no seio de comunidades – os espaços sociais e políticos *gay*, lésbicos, *queer* e transgénero – que não lhe reconhecem a especificidade ou a viabilidade, a qual acabam por filtrar através dos seus discursos identitários e respectivos conflitos, obrigando os bissexuais a negociar com eles a transitividade que lhes é própria [ver **Papéis Sexuais; Políticas Sexuais**]. Tratar-se-ia, assim, não de uma questão ontológica mas sim epistemológica: em lugar de identificar uma comunidade bissexual que só existe em conferências e grupos de entreajuda e que não segue as regras de formação de comunidades congêneres, trata-se de recuperar os saberes bissexuais subjugados tal como eles se formam por associação com outras experiências sexuais mediadas pelo género. Este discurso penetra no feminismo através da epistemologia feminista pós-estruturalista. Em alternativa às clássicas políticas da identidade que relegam a bissexualidade para uma espécie de terreno intermédio ou terra-de-ninguém entre identidades fortes, a questão que então se coloca é a de indagar entre que diferenças emerge a subjectividade bissexual feminina e como pode esse saber renovar assim uma crítica ética feminista [ver **Crítica Feminista; Diferença Sexual**].

Bibliografia

BEEEMYN, Brett; ELIASON, Mickey (eds. *et al.*) (1996), *Queer Studies: A Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender*

- Anthology*, Nova Iorque e Londres: New York University Press.
- Bi *Academic Intervention* (eds. *et al.*) (1997), *The Bisexual Imaginary: Representation, Identity, Desire*, Londres: Cassell.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- BRISTOW, Joseph; WILSON, Angelia (eds. *et al.*) (1993), *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*, Londres: Lawrence and Wishart.
- DUBERMAN, Martin; VICINUS, Marta; CHAUNCEY JR. George (1990), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Harmondsworth: Meridian.
- HALL, Donald E.; PRAMAGGIORE, Maria (eds. *et al.*) (1996), *Representing Bisexualities: Subjects and Cultures of Fluid Desire*, Nova Iorque: New York University Press.
- HEMMINGS, Clare (2002), *Bisexual Spaces: a Geography of Gender and Sexuality*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- TUCKER, Naomi (ed. *et al.*) (1995), *Bisexual Politics: Theories, Queeries, & Visions*, Nova Iorque: Harrington Park Press.
- WEINBERG, Martin; WILLIAMS, Collin J.; PRIOR, Douglas W. (1994), *Dupla atracção: a bissexualidade na época da sida*, Venda Nova: Bertrand [1994].
- WOLFF, Charlotte (1982), *Bissexualidade*, Lisboa: Perspectivas e Realidades [1977].

AFC, T-CT

BRUXA/ BRUXARIA

Do ponto de vista sociológico, para os povos europeus, a bruxaria é um termo que faz parte da tradição cristã e designa uma arte diabólica, sobretudo feminina, que requer a interferência de espíritos sobrenaturais no sentido de provocar a ocorrência de determinados factos. Já no direito romano se procurava reprimir tais práticas e, com o triunfo do Cristianismo, impôs-se uma lei religiosa geral que acabou de vez com uma certa tolerância popular em relação à bruxaria. S. João Crisóstomo e S. Tomás de Aquino são dois dos principais impulsionadores da caça às bruxas. Ambos procuraram tornar mais dura a lei religiosa. No século XIII, passou a acusar-se de heresia a descrença na existência de bruxas e demónios. A partir do momento em que se formalizou a crença, desenvolveram-se as perseguições e os castigos, e a bruxa tornou-se, definitivamente, um sím-

bolo de desrespeito pela ordem estabelecida e de rejeição dos valores morais da comunidade cristã. Daí a intolerância com que foram perseguidas mulheres acusadas de bruxaria, não só na Idade Média, mas, sobretudo, nos séculos XVI e XVII.

A palavra «bruxa» pode ter três sentidos: «mulher velha e feia», «feiticeira» ou, simplesmente, «adivinha» ou «curandeira». O primeiro sentido refere-se à aparência e é um epíteto insultuoso, explicando-se pelo facto de, na imaginação popular, a fealdade ser associada ao maligno, visto serem ambos elementos negativos. «Feiticeira» refere-se a uma figura feminina poderosa que utiliza a sua força para praticar o Mal e cujos poderes advêm de um pacto com o Diabo; enquanto divindade maléfica, a feiticeira tem de exercer determinadas práticas ritualísticas e a sua actividade é essencialmente nocturna. A «adivinha», ou «curandeira», está associada a mulheres encaradas como tendo a capacidade de ler o futuro, de curar e de fazer «magia branca», isto é, encantos a favor de alguém.

Do ponto de vista feminista, é o segundo sentido da palavra que é importante. A bruxa-feiticeira é alguém que rejeita a integração numa comunidade (cuja norma é patriarcal e cristã), optando pela força das trevas. Esta opção coloca-a numa posição de isolamento e de auto-exclusão que é subversiva, porque constitui uma alternativa, uma vivência à margem das regras da comunidade, vivência essa interpretada pelo poder estabelecido como um exemplo de indiferença em relação a regras que se querem totalitárias e credíveis (McNeely, 1996: 112). Este isolamento é ainda mais perturbador na medida em que sugere liberdade sexual e autodeterminação, duas características inaceitáveis no papel que se esperava que as mulheres desempenhassem na sociedade. Por esta razão, a imaginação popular concebe a bruxa como uma implacável inimiga da ordem e da estabilidade social, sendo-lhe atribuídas a peste, as más colheitas, os abortos ou, simplesmente, o mau tempo (note-se que a tempestade é um cenário frequentemente associado às bruxas). De resto, o objectivo último de toda a bruxaria será a destruição da lei cristã e da sociedade criada à sua imagem.

Embora maligna, a bruxa constitui um exemplo de uma existência marginal bem sucedida. De entre os seus poderes, Marina Warner (1995: 12-50) sublinha o dom da palavra mágica, o facto de ter uma voz que se reflecte em acção e se destaca num universo mítico tradicional, em que as vozes femininas dissonantes são normalmente silenciadas. Hélène Cixous e

Catherine Clément (1986: 58) analisam a figura da bruxa como uma figura mítica que representa uma forma idealizada de culpa feminina. Ela representa tudo o que é mais temido e odiado na mulher. Em termos simbólicos, a afirmação de uma identidade feminina forte é sentida como uma ameaça à identidade masculina. Por isso, a bruxa é uma figura castadora que inspira profundos sentimentos misóginos (cf. Barbara Creed, 1994).

A manipulação das crenças populares, na Idade Média, foi útil para reforçar o poder protector da Igreja e estigmatizar a figura feminina. A crença na existência de bruxas está bem documentada em Portugal. As mulheres acusadas de bruxaria eram alvo de processos religiosos, chamados «devassas» (ver Arquivos das Visitações e Inquéritos Paroquiais, entrada «benzedoras»). Diversas rezas para contrariar o mau-olhado chegaram até aos dias de hoje. Veja-se o seguinte exemplo recolhido em Guimarães (*Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, vol. II: 428): «S. Pedro, S. Paulo/ S. João Evangelista/ Em redor da minha casa assista/ Que se alguma bruxa/ Ou feiticeira ou mangueira/ Comigo quiser entrar/ Conte primeiro as areias do mar/ E Jesus mandícula domena/ Deus de Arrael».

Bibliografia

- A sociedade do Antigo Regime nas Visitações e Inquéritos Paroquiais do Distrito de Braga* (1978), Braga: Separata da *Revista theologica*, vol. XIII.
- CIXOUS, Hélène; CLÉMENT, Catherine (1986), *The Newly Born Woman, Theory and History of Literature*, Minneapolis: University of Minnesota Press, vol. 24.
- CREED, Barbara (1993), *The Monstrous-Feminine*, Londres, Nova Iorque: Routledge.
- Grande dicionário da língua portuguesa* (1981), coordenação de José Pedro Machado, Lisboa: Amigos do Livro Editores, vol. II.
- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, Lisboa, Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia, tomo V, pp. 153-154.
- Livros das Visitações referentes à região de Montelongo e Guimarães, no Arquivo Distrital de Braga* (1548-1831), Guimarães, Separata do Volume II das Actas do Congresso Histórico de Guimarães e sua Colegiada.
- MCNEELY, Deldon Anne (1996), *Mercury Rising, Women, Evil and the Trickster Gods*, Connecticut: Spring Publications Inc. Woodstock.
- SOARES, Franquelim Neiva (1981), *Visitações e Inquéritos Paroquiais da Comarca da Torre de Moncorvo de 1775-1845*, Braga: edição de autor, pp. xxi-xxxviii.

SILLS, David L. (dir.) *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (1979), Madrid: Aguilar.

WARNER, Marina (1995), *From the Beast to the Blonde on Fairy Tales and Their Tellers*, Londres: Vintage.

BULIMIA [ver **Anorexia**]

C

CÂNONE

Palavra de origem religiosa, depois adoptada pelos Estudos Literários para designar as obras-primas da literatura. Tem sido crucial a importância das instituições académicas para a constituição do cânone. Saliente-se o papel de críticos como F. R. Leavis (1933), e a sua noção de «Grande Tradição», bem como o papel mais recente de Harold Bloom (1997 [1994]), decorrente do trabalho de revisão do cânone, proposto pelas feministas, que, juntamente com «afrocentristas, marxistas, novos-historicistas de inspiração foucauldiana, ou desconstrucionistas», constituem o que ele designa por «Escola do Ressentimento» (1997 [1994]: 31). A posição extremada de Bloom ecoa uma preocupação comum a outros críticos literários, a de que, na pior das hipóteses, a tradição literária possa estar em risco de se perder ou, na melhor das hipóteses, de se adulterar, pela inclusão do que, até há pouco mais de meio século, era considerado «menor» ou marginal. Esse medo da dessacralização do cânone pelo hibridismo, pela contaminação de «impurezas», é expresso também por Frank Kermode – «o melhor crítico literário inglês», na opinião de Bloom (1997 [1994]: 15) – que fala das «conspirações de activistas rebeldes» que atacavam os seus adversários com a referência ao «politicamente correcto» (Kermode, 1993: 14).

Esta defesa de uma tradição apoiada nos valores ocidentais, de um dito universal face ao particular, colide, obviamente, com realidades de que é impossível alhearmo-nos e que têm a sua tradução no campo do literário e do cultural. Pense-se, por exemplo, na atribuição do Nobel a Toni Morrison – a quem Bloom até reconhece essa originalidade do acrescento do estranhamento estético (Bloom, 1997 [1994]: 3), característica que, na sua opinião, é critério para o estabelecimento do canónico –, a qual seria impen-sável até à segunda metade do século XX, ou na contribuição dos Estudos *Queer* para a crítica literária

e no facto de aquela só passar a ser possível nos anos 1990, depois da emergência dos Estudos Feministas e, a partir deles, dos Estudos *Gay* e Lésbicos [ver **Estudos Feministas; Teoria Queer; Lesbianismo**].

A Escola do Ressentimento a que Bloom se refere valoriza precisamente o hibridismo, a mestiçagem, denunciando o comprometimento da constituição do cânone com a ideologia dominante [ver **Hibridismo**]. Terá decerto que haver um ponto qualquer de consenso entre o legado da tradição literária e a revisão desse mesmo legado, quanto mais não seja pelo seu alargamento de fronteiras, de gostos, de sensibilidades. Como diz a brasileira Rita Schmidt, «[r]efletir [sic] sobre o legado canónico [sic], sobre as condições de sua constituição é, sob muitos aspectos, reconhecer os limites da ideologia, abrindo espaços para a interpretação. Não reconhecer esses limites significa sujeitar a interpretação à ideologia» (Schmidt, 1997: 288). Desta forma, «pensar (d)as margens não significa uma valorização desse lugar *per se* como forma de subversão mas uma possibilidade de teorizar a contralógica da oposição ao hegemónico [sic], entendendo-se por hegemónico um sistema de coerções e pressões homogeneizadoras que atestam a capacidade da cultura dominante para apresentar uma versão, afirmar uma presença, construir um discurso e postular uma identidade como se essa fosse a possível e verdadeira» (*ibidem*) [ver **Hegemonia**].

A crise do cânone, tal como ele era concebido até à década de 1960, acompanha, naturalmente, a «crise» dos Estudos Literários, por razões sobejamente discutidas, entre as quais se incluem a complexidade das mutações sociais e o fenómeno (transnacional) dos movimentos sociais de contestação: as lutas pelos direitos cívicos – pelo fim da segregação racial, ou pelo acelerar dos processos de descolonização –, os movimentos estudantis, as preocupações ecossistémicas, a luta pela emancipação das mulheres [ver **Estudos Feministas; Estudos Pós-coloniais**], a reivindicação, por parte das minorias, da expressão de uma voz e de

um lugar próprios, muitas vezes oriundas do próprio seio institucional e estendendo-se depois ao domínio mais lato do social. No campo do literário, essa crise passa pela importância que, a partir dos anos 1960, os Estudos Culturais começam a desempenhar relativamente aos Estudos Literários. É que é precisamente a questão da importância social das Humanidades, a que a Sociologia parece ter, a certa altura, respondido, que irá desencadear, nos anos oitenta e noventa do século XX a confluência dos Estudos Literários com os Estudos Culturais. Nessa medida, são exactamente noções como a de um cânone estável ou a do centramento do saber que passarão a ser contestadas.

Nessa contestação, seria crucial o papel das feministas e a criação, a partir dos anos 1970, de disciplinas como Estudos Feministas, ou Estudos sobre as Mulheres, com a inclusão, portanto, na academia, de preocupações de investigação e críticas que ora denunciavam as mensagens sexistas transmitidas pelos textos (escritos quer por homens, quer por mulheres), ora relevassem vozes, até então silenciadas, que retiravam a mulher do lugar de subalternidade que até então lhe havia sido atribuído.

É assim que «(...) qualquer definição do que é 'melhor' ou 'correcto', isto é, qualquer definição do cânone, tem de estar *sempre* disponível para a redefinição. O debate em causa pressupõe, por conseguinte, o fenómeno mesmo da canonização, ou seja, o facto de que o saber é legislável e é legislado pela inclusão e pela exclusão (o que entra ou não nos programas, o que é ou não aceite para publicação, quem é ou não promovido) (Santos, 1998: 19).

Bibliografia

- KERMODE, Frank (1993), «The future of the English literary canon», Clark, Robert e Boitani, Piero (eds.), *English Studies in Translation: Papers from the ESSE Inaugural Conference*, Londres e Nova Iorque, pp. 9-21.
- LEAVIS, F. R.; THOMPSON, Denys (1993), *Culture and Environment*, Londres: Chatto & Windus [1937].
- SANTOS, Maria Irene Ramalho de Sousa (1994), «O Cânone nos Estudos Anglo-Americanos», *O Cânone nos Estudos Anglo-Americanos*, Org. Isabel Caldeira, Coimbra: Minerva, pp. 11-29.
- SCHMIDT, Rita T., «Pensar (d)as margens: Estará o cânone em estado de sítio?», *Cânonos contextos: 5.º Congresso Abralic – Anais* (1997). Org. Eduardo Coutinho *et al.*, vol. I, Rio de Janeiro: Abralic, pp. 287-291.

CASSANDRA

Cassandra, cujo nome significa «aquela que embaraça os homens» (Mills, 1989: 40), é, na mitologia grega e romana, profetisa troiana infalível, filha de Príamo e Hécuba, últimos reis de Tróia. Cassandra é também conhecida como Filha de Hécate, ou seja, a rainha Hécuba, que personificava a Deusa Troiana (Walker, 1983: 140). Cassandra era uma profetisa «inspirada», como a Pítia ou a Sibila. O deus aposava-se dela e ela, em delírio – o que a faz passar por louca – [ver **Loucura**], proferia as suas profecias. Cassandra só alcançou o devido respeito após a sua morte: sob o nome *Alexandra*, nome que significa «aquela que ajuda os homens» (Mills, 1989: 40), foi também objecto de culto, juntamente com Apolo.

Duas lendas contam-nos como Cassandra adquiriu os seus dons de profecia. A primeira relata que quando ela e Heleno, seu irmão gémeo, nasceram, os seus pais realizaram uma festa no templo de Apolo Timbreu, construído fora de Tróia. Quando partiram esqueceram-se das crianças, que passaram a noite no templo. No dia seguinte, ao procurá-las, encontraram-nas a dormir, enquanto duas serpentes lhe passavam as línguas pelos órgãos dos sentidos, para os «purificar». As duas serpentes afastaram-se das crianças ao ouvirem os gritos dos pais. Cassandra e Heleno revelaram, mais tarde, possuírem o dom da profecia.

A segunda lenda foi-nos fornecida por Homero, segundo o qual a beleza de Cassandra era tal que Apolo se apaixonou por ela e lhe prometeu o dom da profecia, caso ela cedesse aos seus desejos. Ela aceitou a proposta, mas, após ter sido ensinada, esquivou-se ao deus. Como o seu amor não foi correspondido, Apolo, zangado, vingou-se, cuspiu-lhe na boca, retirando-lhe o dom da persuasão, pelo que ninguém acreditará nas suas profecias, que são verdadeiras. As suas profecias vão marcar o destino trágico de Tróia, sem nunca o alterarem, pois ela assistirá impotente ao desenrolar dos acontecimentos.

Mencionam-se as profecias de Cassandra em cada um dos momentos importantes da história de Tróia: ela prediz que Páris irá trazer a ruína à cidade, mesmo antes de a identidade do rapaz ser conhecida. Mais tarde, quando ele regressa a Tróia com Helena, prediz que o rapto desta iria causar a perda da cidade. Cassandra, apoiada por Laocoonte, opôs-se com todas as forças à proposta de introduzir na cidade o cavalo de madeira que os Gregos tinham deixado. Durante o saque de Tróia, Cassandra refugiou-se no templo de Atena, onde foi perseguida por Ajax Locrense,

que a violou; na distribuição do saque, coube a Agamémnon. O mito tradicional diz que ela predisse a morte de Agamémnon, o que significa que ela não só a predisse como também a invocou com palavras mágicas. No regresso a Micenas Cassandra e Agamémnon são assassinados pela mulher deste, Clitemestra, ajudada pelo seu amante Egisto.

O nome Cassandra utiliza-se geralmente, hoje em dia, no sentido de descrédito de previsões futuras. Por extensão, simboliza qualquer profeta da desgraça. É, geralmente, aplicado a pessimistas e àqueles que se deliciam com predições de desgraças. Mas o que devemos ter em conta é que se os Troianos tivessem acreditado em Cassandra, talvez pudessem ter alterado o rumo dos acontecimentos (Mills, 1989: 40). Assim sendo, Cassandra é, de facto, um símbolo da recusa patriarcal em confiar nas palavras das mulheres (Mills, 1989: 40).

O mito de Cassandra foi já muitas vezes contado na literatura. Ela é uma personagem principal em duas tragédias gregas – *Agamémnon*, de Ésquilo, e *As Troianas*, de Eurípedes. O seu dom de profecia, vagamente mencionado por Homero, é parte integrante da peça de Ésquilo. A personagem Cassandra aparece também na peça *Troilus e Cressida*, de Shakespeare, e em muitos poemas, alguns com uma intenção profética, desde a Antiguidade.

A construção de Cassandra como personagem de uma dada obra literária, em prosa ou verso, tem-se guiado pelas características delineadas por Homero, que em quase nada se afastam da ideia de Cassandra que nos foi transmitida pelo mito – uma mulher capaz de prever o futuro infalivelmente, na qual ninguém acredita, obrigando-a a assistir, impotente, ao desenrolar dos acontecimentos sem nada poder fazer para o alterar.

De salientar, no entanto, o romance *Cassandra*, de Christa Wolf (Wolf, 1983; 1989), recentemente lançado em Portugal. Nesta obra, pela primeira vez, é dada voz a Cassandra, que continua sem nada poder fazer para alterar o curso dos acontecimentos, mas que nos fornece agora a versão feminina dos mesmos. Nesta versão, que se constitui como uma revisão dos mitos e dos heróis, o sistema patriarcal surge como símbolo de irracionalidade, o elemento responsável pela destruição de Tróia (note-se como Aquiles é, no romance, referido como «a besta»), ao passo que cabe ao feminino a tentativa (ainda que frustrada) da reposição da verdade.

Bibliografia

- The New Encyclopaedia Britannica: Micropaedia* (1993), vol. 2, Chicago: University of Chicago Press.
- MARTIN, René (dir.) (1995), *Dicionário cultural da mitologia greco-romana*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- MILLS, Janet (1989), *Woman Words: A Dictionary of Words About Women*, Londres: Free Press.
- SCHMIDT, Joel (1965), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris: Larousse.
- WALKER, Barbara G. (1983), *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*, Nova Iorque: Harper Collins.
- WOLF, Christa, *Cassandra* (1989) (trad. João Barrento) Lisboa: Edições Cotovia, Lda. [1983].

CASTRAÇÃO (complexo de)

Coincidindo o complexo de Édipo com a fase fálica de evolução da libido, o seu desaparecimento, no menino, está intimamente ligado com a superação dessa fase, que acontece em virtude da ameaça de castração. Segundo Freud, o complexo de Édipo dava duas hipóteses de satisfação [ver **Freud e o Feminino**]: uma de ordem activa em relação à mãe, outra de ordem passiva em relação ao pai, assumindo-se como menina pela acção da bissexualidade [ver **Bissexualidade**]. Na medida em que a ameaça de castração parece poder concretizar-se, essas duas hipóteses de satisfação passam a implicar um perigo real, pois, no caso de querer substituir o pai, a castração aparece como castigo e, no caso de querer substituir a mãe, a castração impõe-se já de si como um facto consumado. Entre a satisfação amorosa que o complexo de Édipo lhe poderia proporcionar e o interesse narcisista que tem pelo seu órgão sexual, o menino não hesitará, diz Freud. O que acontece então é que «os investimentos de objecto são abandonados e substituídos por identificação» (*Der Untergang des Ödipuskomplex*, SA, V, 1989: 248), dando-se a introjecção da autoridade do pai (Freud, por vezes, refere os «pais», aí incluindo pai e mãe) que proíbe o incesto e, desse modo, dando-se também a constituição do núcleo do Sobre-Eu (*Über-Ich*). Assim, as tendências libidinosas ficam por um lado dessexualizadas e sublimadas e, por outro, inibidas quanto ao seu fim, transformando-se em tendências ternas, possibilitando a entrada no período de latência. Freud está mesmo convencido de que é possível haver uma verdadeira e proveitosa destruição do complexo, pois caso contrário, permanecendo no Isso, voltará a causar per-

turbações (cf. *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, SA, V, 1989: 245-51).

Como herança ou resíduo do complexo de Édipo temos então, como diz Freud, a constituição no Eu do Sobre-Eu ou ideal do Eu, resultado das duas identificações efectuadas, ao pai e à mãe, de intensidades diferentes de acordo com a própria intensidade diferenciada das disposições bissexuais do indivíduo. Trata-se, como se nota, de identificações distintas daquelas que estiveram na origem do complexo.

Por outro lado, também segundo Freud, a menina, ao entrar na fase genital, sucumbiria à inveja do pénis (*Penisneid*), que considera superior ao seu órgão sexual, identificado com o clítoris. Para Freud, a inveja do pénis é sinónimo da «descoberta do valor menor do clítoris» (*Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*, SA, V, 1989: 263). Segundo ele, é porque a menina chega à conclusão de que, ao masturbar-se, nunca poderá concorrer com o menino, que abandona tal prática. Por outro lado, um excesso de ciúmes e inveja na mulher será também atribuído a essa *Penisneid*. Note-se que, em *Abriß der Psychoanalyse* (II-7, GW, 17, 121), Freud afirma que a menina primeiro ama o órgão sexual invejado e só depois completa esse amor, para sua maior satisfação, num amor ao seu possuidor, de modo análogo à passagem que anteriormente fizera do amor ao peito materno para o amor à pessoa da mãe. Quanto à importância privilegiada dada ao pénis, Freud tanto a faz derivar da sua necessidade para a conservação da espécie (cf. *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*, SA, V, 1989: 265), como se o homem sozinho pudesse procriar, como da hipótese de uma nova reunião com a mãe na relação sexual com uma mulher que afinal está sempre no seu lugar (cf. *Hemmung, Symptom und Angst*, VIII, SA, VI, 1989: 279).

Vivenciando a ausência de um pénis como uma «ferida narcísica», a menina desenvolve um sentimento de inferioridade e entra na fase do complexo de castração. A partir dessa altura, a menina afasta-se da mãe, que lhe deu um «sexo defeituoso» que urge encobrir através do pudor (*der Scham*) e que fundamentará um certo menosprezo que o homem sente pela mulher. Freud chega mesmo a dizer que a função *originária* do pudor na menina seria esse encobrimento, embora diga ao mesmo tempo que ele tem um carácter mais convencional do que se pensa, não parecendo sentir-se obrigado a compatibilizar estas duas afirmações (cf. *Neue Folge der Vorlesungen*, 33. Vorlesung, SA, I, 1989: 562).

Portanto, enquanto que o complexo de Édipo no menino se aniquila no complexo de castração, no caso da menina seria este mesmo complexo a fazê-la entrar no de Édipo. E como o medo da castração está ausente deste quadro afectivo, pois supostamente já se realizou, a menina corre o risco de nele permanecer durante um longo tempo, ou mesmo de não sair dele. Consequentemente, Freud acha que o Sobre-Eu alcançará nela uma intensidade menor que no menino, implicando esse facto um menor sentimento de justiça, uma menor capacidade de sublimação, uma menor capacidade de sujeição às exigências da vida e uma propensão muito maior para se deixar guiar nas suas decisões por sentimentos de ternura, hostilidade e inveja. Se, mesmo assim, esse Sobre-Eu surge, bem como a fase de latência, isso será devido à ameaça da perda de carinho dos educadores, o que de qualquer modo é visto como tendo um efeito menos eficaz do que a ameaça de castração. Por isso mesmo, Freud salienta que o desejo de ter um pénis e o de ter um filho permanecem na mulher intensamente investidos no inconsciente, só sendo nela a inveja do pénis superada nos melhores casos através de um grande esforço psíquico (cf. *Neue Folge*, 33. Vorlesung, SA, I, 1989: 556). Mais ainda, Freud escreve fatalisticamente que, na mulher, a vinculação pré-ediapiana à mãe e a vinculação ediapiana ao pai nunca são suficientemente superadas ao longo da vida (cf. *idem*, 564) [ver **Mãe**].

Por tudo isto, a mulher irá ser considerada hostil à cultura, na medida em que esta exige o domínio e a renúncia aos desejos, algo para que estará escassamente dotada. Por outro lado, sendo-nos descrita como a representante dos interesses da sexualidade e da vida familiar (cf. *Das Unbehagen in der Kultur*, IV, SA, IX, 1989: 233), essa hostilidade ver-se-á reforçada pelas restrições que a cultura impõe nesses dois domínios [ver **Sexualidade; Família**].

No entanto, tentando atenuar a impressão que causara ao falar da pouca intensidade e impessoalidade do Sobre-Eu da mulher, Freud irá dizer que também a maior parte dos homens se encontra longe de estar à altura do «ideal masculino», precisamente porque, atendendo aos efeitos da bissexualidade, é incorrecto tentar definir uma masculinidade e uma feminilidade puras, escrevendo que se trata de construções teóricas de conteúdo incerto. É, aliás, de realçar que Freud, na parte das *Novas lições* dedicada à feminilidade, tenta por diversas vezes alterar algumas ideias feitas sobre a mulher, chamando por exemplo a atenção acerca da tendência para a colocar do lado da pas-

sividade, para o facto de serem precisamente os costumes sociais a obrigarem as mulheres a enveredar por aí. Contudo, isso não o impedirá de dizer mais tarde, no capítulo final de *Análise terminável e interminável*, que nunca o analista tem tanto a sensação de estar a «pregar aos peixes» como quando tenta que a mulher renuncie à pretensão de ter um pénis e que o homem não encare uma atitude passiva da sua parte em relação a outro homem como um sinónimo de castração. Nos dois casos, afirma, está em actuação o mesmo princípio: o da rejeição da feminilidade («Ablehnung der Weiblichkeit»), considerada um facto biológico que constituiria uma parte do grande enigma da sexualidade (cf. VIII, AS 1989; EB, 1969-1975: 392). Depois de ter escrito que o masculino e o feminino eram construções teóricas de conteúdo incerto e que não aconselhava de modo algum que se estabelecesse a coincidência do activo com o masculino e do passivo com o feminino, é com surpresa que o vemos identificar a passividade com a feminilidade, que seria rejeitada como um facto de natureza [ver **Feminilidade**].

Bibliografia

- FREUD, Sigmund (1989), *Studienausgabe* [SA], 10 volumes numerados mais um suplementar, *Ergänzungsband* [EB], 1969-1975 [ed. ut.: Frankfurt am Main: Fischer Verlag].
- SANTOS, Laura F. (2000), «Do feminino em Freud, ou da mulher como ser 'encurtado'», in Carvalho, Adalberto Dias de, *et al.* (coord.), *Diversidade e identidade. Actas da 1ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação* [Porto, 6 a 8 de Maio de 1998], Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Gabinete de Filosofia da Educação e Instituto de Filosofia), pp. 247-257.

LFS

CIBERFEMINISMO

O ciberfeminismo enquadra-se numa variante das novas cartografias do Feminismo que emergiram no limiar do milénio, representando ironicamente, nas palavras da filósofa Rosi Braidotti, a tensão «entre o Já Não e o Ainda Não», que nos leva a repensar o conceito de corpo feminino enquanto «uma construção cultural e uma interface, um limiar de energias heterogéneas e descontínuas, uma superfície onde se ins-

crevem múltiplos códigos (de raça, classe, sexo, idade, etc.)» (Braidotti, 2000). A busca destas novas identidades [ver **Corpo; Identidade**], destes novos territórios do feminino, caracteriza as mulheres, ainda segundo Braidotti, como seres nomádicos que viajam permanentemente entre linguagens e culturas, intervindo e interagindo sempre, invadindo fronteiras e dissolvendo modelos e heranças patriarcais (Braidotti, 1984) [ver **Patriarcado**]. A contaminação entre as várias esferas de acção das mulheres tem vindo a significar e a exigir a sua constante redefinição. Nesse contexto se insere o ciberfeminismo, enquanto corporalização outra do feminino que se opõe ao «mito naturalista da deusa» [ver **Deusa**], nas palavras de Donna Haraway, subscritora do «Manifesto Ciborgue: a Ciência, a Tecnologia e o Feminismo Socialista nos finais do Século XX» (1985). Longe já da deusa idealizada, constituiremos assim, tal como diz Haraway, ciborgues, isto é, «quimeras, seres híbridos, identidades fracturadas» (entre o humano e o animal, o humano e a máquina, o físico e o não físico). O ciborgue é um ser «resolutamente comprometido com a parcialidade, a ironia, a intimidade e a perversidade. É um ser antagónico, utópico e completamente desprovido de inocência. Não sendo já estruturado pela polaridade do público e do privado, o ciborgue define uma *polis* tecnológica parcialmente baseada na revolução das relações sociais no espaço doméstico (*oikos*). A natureza e a cultura são reelaboradas; uma já não pode ser alvo de apropriação ou incorporação pela outra. Os ciborgues não são reverentes; eles não se recordam do cosmos» (Haraway, 1991: 4). Haraway termina afirmando que «a imagética ciborgue pode apontar um caminho para sairmos dos dualismos em que explicámos a nós mesmas os nossos corpos e os nossos instrumentos. Este sonho não é um sonho de uma língua comum, mas de uma poderosa e infiel heteroglossia» (Haraway, 1991: 26).

Bibliografia

- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- BRAIDOTTI, Rosi (2000), «Between the no longer and the not yet: nomadic variations on the body», in *Bologna Conference in Women Studies*, Setembro de 2000 (Web page: <http://4thbo.women.it/plenary/braidotti.htm>).
- HARAWAY, Donna J. (1991), «A cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twen-

tieth century» [1985], in *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Londres: Free Association Books.

CIDADANIA (MULHERES E)

Focar a questão da cidadania das mulheres tem contribuído para mobilizar preocupações com a igualdade e com a justiça social, pelo facto de tornar evidente que há processos peculiares e específicos que distinguem a sua cidadania em relação à dos pares masculinos, a sua não inclusão no espaço social que começa a ser construído quando surge a figura masculina do cidadão, no século XVIII, e a sua inclusão diferenciada em termos dos deveres de produzir crianças que sirvam o Estado-Nação emergente. Mais especificamente em relação ao primeiro processo, a exclusão feminina dos direitos civis e políticos, e mais tarde também dos económicos, que são enunciados e atribuídos aos homens, constitui uma realidade marcante e estigmatizante. Desta forma, falar da cidadania das mulheres é, para algumas teóricas dos Estudos Feministas/ Estudos das Mulheres, falar de formas de exclusão e, para outras, abordar o carácter paradoxal deste processo, que é feito de exclusão e de inclusão diferenciadas, e não um único processo de exclusão [ver **Estudos Feministas**]. Para outras ainda é simultaneamente um desafio e uma oportunidade, na medida em que as torna conscientes das exclusões que a própria noção construída de cidadania encerra, e pode criar dinâmicas para reclamar direitos mais inclusivos.

A importância recente que o conceito tem vindo a assumir na Europa em geral, e em Portugal em particular, tem-se tornado, como sublinha Rian Voet (1998: 6), quase uma palavra mágica, para mencionar a participação democrática na resolução de problemas, a expansão de direitos, mas também uma série de questões em torno da importância do estado de bem fazer, os custos desse mesmo estado e as obrigações daí resultantes. Questões tão diversas, como os direitos das pessoas imigrantes e os direitos reprodutivos, por exemplo, apontam para sentidos atribuídos a cidadania. As visões mais conservadoras quase só se concentram na necessidade de controlo do estado sobre fornecimento de benefícios, pondo em evidência a crise fiscal pela expansão de políticas sociais; falam, nomeadamente, de crise moral da família; da passividade promovida junto das populações pobres por

receberem ajuda estatal, na maior parte das vezes visando cercear direitos estabelecidos (Torres, 1998). Perspectivas de sectores que visam alargar os sentidos de comunidade e de inclusão procuram acentuar os direitos e tornar visíveis as variadas exclusões que o estado e suas políticas vão produzindo.

Se recuarmos às fundações da cidadania, vários autores e autoras encontram-nas no Iluminismo, no ideário da Revolução Francesa e na contribuição destes para o projecto da modernidade, sobretudo através da noção de uma construção sócio-histórica das identidades, do desenvolvimento de princípios de racionalidade e dos direitos humanos, assim como da centralidade crescente do espaço público (Torres, 1998). Já do século XX, uma contribuição relevante para pensar a cidadania é a de T. H. Marshall, que sublinhou as articulações entre o estado-providência e o sistema de classes sociais como fundamentais para o exercício da cidadania (Marshall, 1967) [ver **Feminismo e Classe**]. Os direitos sociais têm, na sua perspectiva, uma centralidade forte, salientando a relação das pessoas cidadãs com o estado-nação. Marshall também acentua, ainda que de forma mais vaga, a relação dos indivíduos com uma comunidade, o que permite que se sintam como membros dela e *não* como *estrangeiros* entre si.

Para além desta elaboração em torno da classe social, há ainda a denúncia de que a cidadania se pode tornar ela mesma «arcabouço da desigualdade social legitimizada» (Marshall, 1967: 62). A ênfase no direito ao emprego ou no direito do cidadão a defender o seu país conduz a noções de exclusão das mulheres da cidadania ou à sua definição como cidadãs de segunda classe (Voet, 1998: 11), condenadas a viver «uma cidadania parcial».

Foi o feminismo que contribuiu fortemente para desconstruir o carácter masculino das concepções de cidadania, e para a construção de um «projecto democrático radical baseado em verdadeira igualdade e liberdade» (Torres, 1998: 112). Tal como afirma Ruth Lister, «O que vale a pena realçar é a maneira como as feministas têm crescentemente agarrado as *oportunidades* criadas pelo conceito de cidadania, tanto nas suas análises como nas lutas políticas» (Lister, 2002: 165). Dessa maneira, pelas oportunidades de debate e intervenção criadas, podem, eventualmente, identificar-se três debates centrais em torno da cidadania.

O primeiro tem a ver com o carácter complexo da exclusão das mulheres da cidadania (encontrando em Anne Philips e Carole Pateman, por exemplo, teori-

zadoras incisivas), não só pelo acentuar das contradições do ideário da Revolução Francesa que proclama ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, mas visivelmente discrimina nas concepções assumidas. Como ironicamente sublinha Philips, o debate sobre cidadania e democracia «processou-se durante séculos como se as mulheres não existissem, ou então, eram somente reconhecidas, tal como fez Rousseau, para nos mostrar qual era o nosso lugar» (Philips, 1991: 2). Em relação ao ideal de fraternidade, a autora salienta que o conceito refere uma relação entre irmãos-homens, enfatizando a solidariedade masculina, o que então representava a procura de distanciamento ao mundo fechado da França feudal, e em direcção a um novo sentido de comunidade. No entanto, não havia lugar para as mulheres como «irmãs». Neste sentido esta autora sublinha a possibilidade de pôr a descoberto formas de privilégio que caracterizam em geral os percursos masculinos de cidadania, quando comparados com os femininos, e também a forma como as próprias categorias do masculino contribuíram para deformar a maneira de se pensar a cidadania e a democracia (cf. Philips, 1991). Para Pateman esta exclusão é mais complexa, baseando-se o estatuto político das mulheres no paradoxo da exclusão e da inclusão simultaneamente (Pateman, 1992: 19). Na base da diferença sexual, as mulheres foram percebidas como não tendo as características requeridas para participarem na vida política, tendo assim sido excluídas do exercício de uma cidadania, entendida como exercício de actividades na esfera pública, relativa à economia e ao estado. As mulheres foram incluídas como subordinadas, como o «sexo diferente», na esfera doméstica, com deveres a cumprir para com a nação (cf. Arnot e Dillabough, 2000; Arnot *et al.*, 2000) [ver **Domesticidade; Público/ Privado**].

O segundo debate pode identificar-se com as relações entre maternidade e cidadania [ver **Maternidade**]. Várias autoras têm discutido a especificidade da maternidade no seu efeito de produção de «pensamento maternal». Sara Ruddick vê a preocupação da mãe com a preservação e o crescimento da criança como um «amor atento», que, transformado pela consciência feminista, poderá ser incluído numa cultura capaz de o reconhecer com valor intelectual e moral. Para esta autora, uma teoria de justiça social será enformada e incorporará o pensamento maternal (cf. Pateman, 1992). Também Carole Pateman presta uma atenção especial à questão da maternidade na sua relação com a cidadania das mulheres. O facto

de as mulheres serem os únicos seres capazes de dar à luz e amamentar constitui uma marca da «diferença» por excelência, até porque foram estas capacidades naturais, pela construção simbólica que delas se fez, que serviram de legitimação para as excluir de uma cidadania política. Nessa perspectiva tradicional, «maternidade e cidadania... são mutuamente exclusivas» (Pateman, 1992: 18; 2003). Contudo, a maternidade também tem sido construída com um estatuto político. O dever das mulheres em relação ao estado tem sido visto em termos de maternidade, e frequentes vezes foi considerado equivalente ao trabalho masculino de soldados e trabalhadores. Pateman argumenta que a teoria de uma maternidade republicana do século XVIII fornece uma ilustração da multiplicidade de significados da maternidade como estatuto político.

O terceiro debate pode identificar-se em torno das questões da igualdade e da diferença [ver **Diferença**], frequentemente assumidas como dicotómicas, polarizando posições em torno de questões como o trabalho nocturno ou a antecipação da idade da reforma para as mulheres. Esta complexidade de perspectivas, de acordo com Christina Hugues (2002), traduz a enorme importância da questão da diferença no feminismo, percebida através da proliferação de contribuições teóricas. Sublinhe-se que muitas das reivindicações das mulheres na sua luta pela cidadania, como as de direitos reconhecidos ou mais alargados, têm sido analisadas como uma campanha pela igualdade [ver **Comissão para a Igualdade**], no sentido da extensão dos mesmos direitos concedidos aos homens, o que eventualmente não questionaria um mundo construído numa norma masculina, e não ultrapassaria uma concepção de cidadania também ela aparentemente incapaz de se articular com as experiências, percursos e formas de pensar as trajectórias com alguma especificidade. E, no entanto, desde as posições iniciais feministas de luta pela cidadania, fizeram-se ouvir vozes em defesa da articulação entre igualdade e diferença. Mary Wollstonecraft (1792) reclamava não só direitos iguais do ponto de vista civil e político, mas ainda que a diferença fosse reconhecida às mulheres na sua cidadania. A sua defesa do voto das mulheres [ver **Sufragismo**], que via como central, assentava em várias razões: como forma de justiça; para que a base de uma governação fosse a do consentimento das mulheres que nela se poderiam ver reconhecidas; e pela contribuição distinta que trariam à vida política (cf. Pateman, 1992). Todavia, o que está em jogo não é a diferença

sexual [ver **Diferença Sexual**]: a denúncia da subordinação das mulheres é vital para a construção de uma cidadania genuinamente democrática, em que a diferença deixe de ser «a diferença entre liberdade e subordinação» (Pateman, 1992: 28), permitindo reconhecer as capacidades e experiências que as mulheres vivem e a que atribuem sentidos específicos. Outras perspectivas no seio do feminismo assumirão o enfoque da diferença entre as próprias mulheres, denunciando que este se construiu durante vários anos a partir de uma experiência homogénea das mulheres em termos de classe, raça e orientação sexual (cf. Hughes, 2002).

Bibliografia

- ARNOT, Madeleine; DILLABOUGH, Jo-Anne (2000), *Challenging Democracy. International Perspectives on Gender, Education and Citizenship*, Londres: Routledge.
- Falmer; ARNOT, Madeleine; ARAÚJO, Helena; DELIYANNI, Kiki; IVINSON, Gabrielle; e TOMÉ, Amparo (2000), «Changing femininity, changing concepts in public and private spheres», in *European Journal of Women's Studies*, 7, pp. 149-168.
- LISTER, Ruth (1997), *Citizenship: Feminist Perspectives*, Londres: MacMillan Press.
- LISTER, Ruth (2002), «Cidadania: um desafio e uma oportunidade para as feministas», in *ex-aequo*, 7, pp. 165-178.
- MARSHALL, T. H (1967), «Cidadania e classe social», *Cidadania, classe social e status*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, pp. 57-114 [1950].
- PATEMAN, Carole (1992), «Equality, difference, subordination: the politics of motherhood and women's citizenship», in Bock, G. e James, S., *Beyond Equality and Difference – Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, Londres: Routledge.
- PATEMAN, Carole (2003), «O Contrato sexual – o fim da história?», in *ex-aequo*, 8, pp. 27-40.
- PHILIPS, Anne (1991), *Engendering Democracy*, Oxford: Polity Press.
- PHILIPS, Anne (1993), *Democracy and Difference*, Cambridge: Polity Press.
- TORRES, Carlos Alberto (1998), *Democracy, Education and Multiculturalism – Dilemmas of Citizenship in a Global World*, Lanham, Nova Iorque, Oxford: Rowman & Littlefield Publ.
- VOET, Rian (1998), *Feminism and Citizenship*, Londres: Sage.
- WOOLSTONECRAFT, Mary (1992), *A Vindication of the Rights of Woman*, Londres: Everyman [1792].

CLASSE [ver **Feminismo e Classe**]

CLITORIDECTOMIA [ver **Mutilação Genital Feminina**]

COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIREITOS DAS MULHERES (CIDM)

Organismo oficial integrado na Presidência do Conselho de Ministros, que constitui um dos mecanismos governamentais para a igualdade de direitos e oportunidades em Portugal [ver **Direitos das Mulheres; Discriminação**].

Em 1970 foi criado o Grupo de Trabalho para a Participação da Mulher na Vida Económica e Social, que efectuou o primeiro levantamento das discriminações contra as mulheres existentes no direito público e privado, na sequência do qual propôs as devidas alterações e alternativas jurídicas ao direito de família e à legislação sobre o trabalho das mulheres. Em 1973 foi instituída a Comissão para a Política Social Relativa à Mulher, que vem suceder ao Grupo de Trabalho. A Revolução de 25 de Abril de 1974, e as mudanças que dela advieram, levaram à criação de um departamento que foi então denominado Comissão da Condição Feminina, o qual foi institucionalizado em 1977 pelo Decreto-Lei n.º 485, datado de 17 de Novembro. A actual CIDM foi estabelecida pelo Decreto-Lei n.º 166/91, datado de 9 de Maio, e a sua instituição surge como resposta aos vários pedidos no sentido de se institucionalizar um outro tipo de organismo com uma estrutura mais adequada aos tempos que correm em termos legais e políticos.

As mudanças que ocorreram entre 1974 e 1977 materializaram-se em primeiro lugar na Constituição da República, que entrou em vigor em 25 de Abril de 1976, estabelecendo finalmente a igualdade entre homens e mulheres em todos os domínios [ver **Cidadania**]. Este facto marca uma ruptura completa com o passado, visto que exigiu a criação de um quadro jurídico completamente novo.

A CCF, actualmente denominada CIDM, tem tido ao longo dos anos características bastante diferentes dos estereótipos normalmente associados à administração pública e ao funcionalismo público em Portugal. De facto a Comissão tem estado na vanguarda dos movimentos de mulheres no nosso país, actuando não

apenas como um mero departamento da Administração Pública, que executa as competências e as atribuições que lhe foram incumbidas por lei.

Talvez isto se verifique porque os objectivos atribuídos à Comissão fazem parte de um plano de mudanças estruturais, não somente de sistemas em si, mas sobretudo de transformações no plano das relações interpessoais. De notar que o grande objectivo da então denominada CCF era o de «apoiar todas as formas de consciencialização das mulheres portuguesas bem como a eliminação das discriminações contra elas praticadas, de maneira a iniciar o processo da sua inserção no processo de transformação da sociedade portuguesa, de acordo com os princípios consignados na Constituição» (*20 Anos Ao Serviço da Igualdade*, 1997).

Destacam-se entre os vários objectivos fundamentais e permanentes da Comissão a contribuição para que as mulheres e os homens tenham efectivamente as mesmas oportunidades, direitos e dignidade, trabalhar no sentido de se alcançar a «responsabilidade efectiva das mulheres e dos homens em todos os níveis da vida familiar, profissional, social, cultural, económica e política» (*20 Anos ao Serviço da Igualdade*, 1997), e contribuir para que a sociedade reconheça a maternidade e a paternidade como funções sociais, bem como as responsabilidades delas resultantes [ver **Maternidade**].

A Comissão dispõe de três divisões centrais, nomeadamente a de Estudos e Formação, a de Documentação, Informação e Publicações, e, finalmente, a de Assuntos Jurídicos. No âmbito da divisão de Estudos e Formação, a Comissão tem como atribuições a dinamização e promoção da investigação e das acções necessárias à realização dos seus objectivos e o contribuir para a obtenção de dados estatísticos fundamentais para o conhecimento da situação real das mulheres em Portugal. Efectua também acções de formação (seminários, colóquios, cursos ou outras), no sentido de se alcançarem os objectivos anteriormente referidos. O Centro de Documentação, criado em 1975, actua como suporte documental e teórico aos estudos sobre as mulheres. As obras, que são sistematicamente recolhidas e tratadas, têm permitido reconstituir a memória histórica, cultural e política das mulheres, contribuindo assim, em última instância, para o desenvolvimento dos estudos sobre as mulheres em Portugal. A Divisão de Assuntos Jurídicos tem como objectivos a elaboração de estudos e pareceres, bem como a avaliação do cumprimento das directivas e jurisprudência

comunitárias. Fornece informação e aconselhamento jurídicos; e, nesse âmbito, tem criado pólos descentralizados de informação ao público. Assim sendo, mantém desde 1976 um gabinete de informação e consulta jurídica gratuita aberto ao público nas áreas de competência da Comissão.

As principais tarefas que desde o início se colocaram à CCF e que, de certo modo, continuam a presidir às suas actividades enquanto CIDM, poderão ser repartidas por oito grandes sectores que avançam em ritmos diferentes, mas em simultâneo, e que evidentemente também se encontram interligados, nomeadamente: realizar estudos de ordem geral e sectorial, nas áreas transdisciplinares designadas por estudos sobre as mulheres, estudos sobre o género e estudos feministas [ver **Estudos Feministas**]; efectuar propostas, bem como participar na produção legislativa nas mais diversas áreas; criar canais de comunicação com o público em geral e com grupos alvo específicos, através da produção e difusão de publicações próprias, e através da imprensa, bem como através de acções de informação, sensibilização e formação; manter e desenvolver os serviços de aconselhamento jurídico e dos centros de documentação abertos ao público; encetar projectos-piloto que possam vir a ser continuados por outras instituições; colaborar, bem como cooperar, com organismos estatais a nível central, regional e local; representar o estado ou o governo nos inúmeros organismos internacionais que integram a dimensão da igualdade nos seus objectivos; criar e manter espaços de cooperação com objectivos afins.

Estes sectores fizeram com que a Comissão se fosse estruturando como um centro de recursos a nível da informação e da formação na grande área da igualdade de oportunidades para mulheres e para homens. Uma preocupação central tem sido a procura de um equilíbrio de poder mais equitativo entre os sexos, tanto no sector privado como no sector público. As alterações que ocorreram na área da educação e da formação, no mundo laboral e nos meios de comunicação social, vão ao encontro dos objectivos estipulados pela Comissão. No entanto, não deixa de causar alguma surpresa a existência das quotas masculinas nos lugares de decisão nos mais variados sectores, destacadamente nos sectores político, militar e religioso, o que é prova dos poucos progressos efectuados nesse nível ao longo das últimas décadas [ver **Paridade e Quotas**]. Ao mesmo tempo, são igualmente manifestos os poucos avanços e alterações que ocorreram na repartição das responsabilidades familiares [ver **Família**]. No campo das relações internacionais a Comissão tem

dados grandes provas de valor na medida em que tem assegurado a representação nacional nas várias instâncias onde as questões da igualdade, da democracia, e dos direitos humanos são discutidas.

Bibliografia

Portugal – Situação das mulheres (1997), Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1998.

20 anos ao serviço da igualdade (1997), Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.

CONTOS DE FADAS

A origem dos contos de fadas está ligada a uma rica e vasta tradição oral que passou informalmente de geração em geração, quer durante os serões familiares, quer nas reuniões em torno de viajantes (sobretudo comerciantes ou peregrinos) de quem se esperava que narrassem as suas aventuras. Também elementos mitológicos e lendários se fundiram com superstições locais, gerando uma série de estereótipos que reaparecem sistematicamente [ver **Estereótipo**], tanto ao nível da construção do enredo como ao nível da caracterização de personagens.

A recolha escrita destes contos populares, anónimos e colectivos, mudou radicalmente a natureza flexível destas narrativas. Enquanto que a tradição oral permitia actualizar e reformular o conto, tendo em conta o gosto da audiência e os interesses que lhe estavam próximos, a compilação escrita prendeu os contos de fadas a um tempo e a um espaço, fazendo esta literatura correr o risco de se tornar uma curiosidade do passado, sem ligação com o mundo que rodeia as crianças de hoje. Por isso, os psicólogos infantis contemporâneos recomendam que se recupere o hábito de contar contos através do diálogo, deixando as crianças intervir e colocar questões, misturando elementos do enredo tradicional com características da sociedade actual.

As compilações de textos de autores consagrados como Charles Perrault (1697) ou os irmãos Grimm (1812, 1822) são o produto da adaptação das narrativas populares ao gosto da época, com o intuito de educar e entreter as crianças, inculcando-lhes os valores e padrões morais então em vigor [ver **Moral e Feminismo**].

A moda dos contos de fadas atingiu o seu ponto alto na sociedade francesa do século XVII, respondendo

a um cansaço do público leitor em relação aos romances intermináveis, em vários volumes, que haviam constituído o anterior padrão de gosto. Embora uma certa austeridade formal marcasse a corte francesa, a verdade é que o deleite dos aristocratas numa série de lendas e contos maravilhosos acabou por transpor a esfera de popularidade dos contos de fadas para o mundo dos adultos, alimentando um certo sensacionalismo frívolo. As cartas de Madame de Sévigné, na sua correspondência de 1677, referem como as damas da corte francesa se divertiam com as narrativas de toda uma constelação mítica maravilhosa que constituía uma referência cultural fundamental, paralelamente à mitologia clássica.

Para além da canonizada compilação, em verso, de Charles Perrault, publicaram-se na mesma altura os quatro volumes de contos de fadas de Madame D'Aulnoy (1697), os dois volumes de Mademoiselle de La Force (Dezembro de 1697) e a famosa *Histoire de Mélusine*, de Nodot (Janeiro de 1698). Outros autores populares nesta altura eram Jean d'Arras, Mademoiselle D' Lhéritier, Mademoiselle Bernard e Madame de Murat. A recepção crítica da época condenou ao esquecimento os contos de uma série de autoras alegando que os textos escritos pelas mulheres eram demasiado romanescos e apaixonados, em lugar de serem virtuosos e simples como os contos de Perrault. Note-se que os críticos que assim desprezavam um cânone feminino de contos de fadas eram representantes do clero, que achavam decadente e destrutiva a nova moda literária.

O conto de fadas é um subgénero narrativo específico com características muito definidas que não só determinam certos padrões estruturais como também definem o objectivo do conto: ensinar uma «lição de vida» e moldar o carácter do ouvinte. Como o conteúdo pedagógico dos contos se dirige às gerações mais jovens, o protagonista é, quase sempre, um rapaz ou rapariga que tem de enfrentar alguns dos desafios que estão implícitos na transição para a idade adulta. Alguns dos temas típicos dos contos de fadas prendem-se com o enfrentar de inimigos poderosos, a procura de aliados leais, a definição de uma escolha matrimonial desejável, o ultrapassar da dependência dos pais e o desenvolvimento de estratégias de sobrevivência. O tratamento destes temas procura encorajar os jovens a não desanimar perante um mundo adverso, onde se inscrevem as mais negras facetas do carácter humano como a inveja, a crueldade, a traição e o logro. Paralelamente, para suavizar este lado negativo do mundo, o conto de fadas tem uma dimensão maravi-

lhosa, sobrenatural, onde poderosas criaturas, como fadas e bruxas, exercem uma acção, ora protectora, ora maléfica, que serve como contraponto em relação ao determinismo do real. Dado que as forças do bem são as mais poderosas, os contos acabam sempre em harmonia, restabelecendo a ordem justa e correcta depois do conflito. Implicitamente, os ouvintes são encorajados a identificar-se com as forças do bem, não só para serem dignos de obter dons e auxílio, mas também para garantirem a sua inclusão na ordem social legitimada com o final do conto.

Dentro da estrutura social subjacente ao cenário dos contos de fadas, a separação dos papéis sociais reservados às personagens femininas e às personagens masculinas é muito clara. Enquanto que o herói deve dar provas de coragem e astúcia, as heroínas devem ser dóceis e virtuosas, estando prontas a sacrificar-se por aqueles que amam [ver **Heroína**]. A passividade com que as heroínas suportam maus tratos, geralmente às mãos de uma madrasta, traduz uma incapacidade de agir ou de se defender, que se opõe à energia com que os heróis lutam para atingir os seus objectivos. O resultado desta divisão no comportamento das personagens dos contos leva a que estes se tornem inibitórios para as raparigas, encorajando-as à passividade e à apatia, em lugar de despoletar um equilibrado desenvolvimento das suas potencialidades e personalidade.

Ao inscrever outras formas de ser e estar, a reescrita feminista de textos tradicionais procura despertar no leitor uma consciência crítica que crie resistência à absorção passiva de conceitos e valores sexistas [ver **Reescrita**]. Como a reescrita pós-moderna dos contos de fadas introduz alterações em relação ao texto original, gera-se entre as duas versões uma distância irónica e subversiva que desconstrói os esquemas de legitimação da autoridade patriarcal, implícitos na ordem social representada nos contos de fadas, onde a mulher tem um papel doméstico e subalterno.

Por outro lado, a inscrição de representações alternativas de personagens femininas [ver **Representação**] procura introduzir uma certa ambiguidade na lógica binária e opressiva da sociedade patriarcal que não permite qualquer espécie de negociação entre o estereótipo da mulher angelical, passiva e acomodada, que se procura promover, e a amaldiçoada mulher despótica e manipuladora, materializada nas bruxas ou madrastas. As novas imagens femininas [ver **Imagem**] propostas pela reescrita pós-moderna de contos de fadas afirmam a autonomia e a capaci-

dade de acção das heroínas, demonstrando como os limites tradicionalmente impostos às personagens femininas são irreais e procuram obliterar as possibilidades de escolha e de desenvolvimento pessoal abertas às mulheres.

A extensa obra de Angela Carter, quer como autora da reescrita de diversos contos tradicionais, quer como editora de novas compilações, merece um lugar de destaque na procura de uma afirmação positiva da identidade feminina, ao mesmo tempo que põe em questão valores misóginos e representações patriarcais do papel da mulher.

Bibliografia

- BETTELHEIM, Bruno (1976), *Psychanalyse des contes de fées*, Collection «Réponses», Paris: Éditions Robert Laffon.
- ZIPES, Jack (1986), *Les contes de fées et l'art de la subversion*, Bibliothèque Historique, Paris: Payot.
- SHINN, Thelma J. (1986), *Worlds Within Women*, Londres, Nova Iorque e Westport Connecticut: Greenwood Press.
- WARNER, Marina (1995), *From the Beast to the Blonde on Fairy Tales and Their Tellers*, Londres: Vintage.
- STORER, Mary Elizabeth (1928), *La mode des contes de fées (1685-1700)*, Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion.

CONTRA/DICÇÃO

Segundo Luce Irigaray, o discurso/ linguagem das mulheres constitui-se no seio do discurso patriarcal como uma «contra/dicção» em relação à lei homogeneizante e universalizadora masculina. Esta «contra/dicção» interpela os limites da *verdade* universal logocêntrica, ao mesmo tempo que se revolta contra a lei que reduz as mulheres a um «mutismo ou mimetismo cultural» (Díaz-Diocaretz e Zavala, 1983: 96), face à organização fálica do mundo e à sua representação discursiva [ver **Falocentrismo**]. Ainda segundo Irigaray a questão fulcral que se coloca naquilo que ela chama a «escrita feminina» é: «Comment dire l'*autre* sans le subordonner encore à l'*Un*?» (Irigaray, 1985: 283). O conceito de «escrita feminina» será assim, de algum modo, uma «contradição» no seio do discurso patriarcal, a redução da pluralidade à unidade [ver **Escrita Feminina; Patriarcado**]. Igualmente relacionado com este conceito está o termo «parler femme» (falar «como» mulher) de Luce Irigaray (1977), designando a sintonia do discurso feminino com o corpo [ver **Semiótico; Sexismo e Linguagem**].

Numa acepção mais lata, o conceito de «contradição», segundo Susan Griffin (1982), aproxima-se da própria dialéctica feminista que recusa o essencialismo e acolhe o paradoxo e a contradição, sendo que, segundo a tradição filosófica, o próprio conceito de mulher significa uma dualidade de falsos conceitos (Humm, 1989).

Bibliografia

- DIÁZ-DIOCARETZ, Myriam; ZAVALA, Iris (1993), *Breve historia feminista de la literatura española*, Barcelona: Anthropos.
- GRIFFIN, Susan (1982), «The way of all ideology», in *Feminist Theory*, Keohane, N. O. et al. (eds.), Harvester Press: Brighton.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Londres: Harvester.
- IRIGARAY, Luce (1985), «Le langage de l' homme», in *Parler n'est Jamais Neutre*, Paris: Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Minuit.
- ZAVALA, Iris (1990) «Bakhtin and otherness: social heterogeneity», in *Critical Studies*, vol. 2, n.ºs 1/2 (pp. 77-87).

CONTRAFEMINISMO

Em inglês, *backlash*, que, literalmente, significa um movimento que é uma reacção, ou contra-reacção, em relação a algo. A jornalista Susan Faludi (1992), a primeira a utilizar, em 1992, o termo «backlash» para expressar essa contra-reacção relativamente aos direitos das mulheres, defende que um movimento deste tipo se tem vindo a desenvolver desde os anos 1970, aquando das vitórias da Segunda Vaga dos movimentos feministas [ver **Feminismo/ Feminismos**]. Faludi denuncia toda uma máquina de propaganda que pretende fazer acreditar que a independência e o poder conquistados haviam efectivamente revertido em desfavor das mulheres. Também Naomi Wolf (1992) salienta a importância dos meios de comunicação, apoiados pelas forças conservadoras, apostadas em retirar às mulheres os direitos conquistados, e atribui ao «mito da beleza» o papel de componente cultural do contrafeminismo.

Nos estudos literários, o livro de Camille Paglia, *Sexual Personae* (1990), seria a obra que mais visivelmente iniciaria este processo de tentativa de desgaste e demolição do que havia sido ganho a partir

dos anos 1970. Definindo-se como uma «feminista antifeminista», Paglia defende que não há mulheres génios pela simples razão de que as mulheres, sendo biologicamente superiores (pela capacidade de gerar), não necessitam de procurar na arte formas substitutas de criação; quando o fazem, recorrem a máscaras sexuais. Assim, a pedra de toque do feminismo, baseada no factor da desigualdade cultural e não biológica, é refutada por Paglia, que defende, pelo contrário, que é graças à cultura e à sociedade que as mulheres se afirmam e valorizam, esquecendo que essas mesmas afirmação e valorização são, pela influência da cultura e da sociedade, muito mais difíceis e árduas para as mulheres do que para os homens [ver **Cultura e Feminismo**].

Outro exemplo desta corrente que se autoproclama «feminista antifeminista» é o livro de Christina Hoff Sommers (1994), onde sistematicamente se demole o trabalho feito por grupos feministas a nível institucional, defendendo-se que a igualdade estava já assegurada às mulheres graças às vitórias da primeira vaga de feminista. Assim se propõe um retorno aos valores que sustentam a manutenção da ordem patriarcal [ver **Patriarcado**]. Por isso a insistência na família tradicional, no direito dito inalienável da mulher como educadora, nos perigos de articular carreiras e maternidade.

Estribado no conservadorismo ideológico e político e numa feroz posição individualista, o contrafeminismo encontra terreno fértil para disseminação nos meios de comunicação, sustentados, eles próprios, pelo sistema capitalista.

Bibliografia

- FALUDI, Susan (1992), *Backlash: The Undeclared War against American Women*, Nova Iorque: Doubleday.
- PAGLIA, Camille (1990), *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, Nova Iorque: Vintage Books.
- SOMMERS, Christina Hoff (1994), *Who Stole Feminism: How Women Have Betrayed Women*, Nova Iorque: Simon and Schuster.
- WOLF, Naomi (1990), *The Beauty Myth*, Londres: Chatto and Windus.

CORPO

A questão do corpo, bem como a sua representação e auto-representação, articula-se com a problemati-

zação da identidade, tendo-se por isso tornado num debate fulcral no feminismo contemporâneo [ver **Identidade; Representação**]. Tal como afirma Elizabeth Grosz, «os corpos articulam discursos, sem necessariamente falarem, porque são codificados com e como signos», articulando «códigos sociais» (1995: 35-6). Contudo, segundo a mesma autora, a crescente teorização em torno do corpo feminino acarreta o risco da essencialização do conceito e, como tal, a sua possível desmaterialização (*idem*, 31). Por outro lado, a tentativa de iludir tal conceptualização tem por base o argumento conservador que vê o corpo feminino como um «conceito opaco» o qual, à semelhança do conceito de «mulher», não pode ser definido «em si mesmo», isto é, é sempre definido «em relação a» ou «por justaposição a» humano ou, mais concretamente ainda, a homem (Riley, 1988: 107).

O conceito de corpo no seio da crítica feminista contemporânea surge assim ancorado no contexto do social, traduzindo uma «política da localização», isto é, o reclamar de um território espaço-temporal ocupado [ver **Crítica Feminista**]. A poeta americana Adrienne Rich (1987), pioneira nesta formulação, articulou da seguinte forma os dois conceitos: «Começar, assim, não por um continente, por um país ou por uma casa, mas pela geografia mais próxima – o corpo. (...) A política da localização. Tentar ver, como mulher, a partir do centro» (Rich, 2002: 19-20). Por sua vez, a filósofa feminista Rosi Braidotti (2000) define corpo como uma «construção cultural e uma interface, um limiar de energias heterogêneas e descontínuas, uma superfície onde se cruzam e se inscrevem múltiplos códigos (de raça, classe, sexo, idade, etc.)».

É sabido que, pelo menos desde meados dos anos 1960, um dos mais importantes objectivos do feminismo tem sido o *reconceptualizar do corpo feminino*, desde os primados da luta em torno da contracção, focando-o numa enorme panóplia de temas e discussões: a sexualidade, a imagem de si, a auto-estima, a pornografia, a posição perante a lei, etc. Nos anos 1970, em França, as feministas reclamaram o corpo como o lugar da diferença e um pólo fundamental de luta e resistência (cf. Julia Kristeva, Hélène Cixous, Luce Irigaray) [ver **Diferença**].

A crítica feminista contemporânea tem vindo a demonstrar que o corpo, enquanto signo, constructo, representação e foco potencial de resistência, constitui uma questão central no pensamento e discurso feministas de hoje [ver **Estudos Feministas; Feminismo/ Feminismos**]. Griselda Pollock afirma a este

respeito que os novos feminismos se constituem, em larga medida, como uma política do corpo, organizando-se em campanhas em torno da saúde, da sexualidade feminina, da luta contra a violência e a pornografia, bem como nas questões da maternidade e do envelhecimento [ver **Maternidade; Violência Sexual**]. Estas traduzem, tal como afirma Pollock, «[u]ma nova política que articula a especificidade do feminino com a problemática do corpo, não enquanto entidade biológica, mas enquanto imagem psicologicamente construída que oferece a localização e a imagética dos processos do inconsciente, do desejo e da fantasia» (Pollock, 1996: 6) [ver **Política do Corpo**].

Neste contexto, é ainda importante assinalar o contributo do pensamento de Michel Foucault, as suas teorias sobre a disciplina e o poder e a fabricação dos «corpos dóceis» (Foucault, 1975) para a análise da subordinação social da mulher e a conceptualização feminista do corpo [ver **Poder Feminino**]. Lois McNay aponta contudo para o facto de as teses de Foucault sobre o poder perpetuarem uma forma de «cegueira em relação às questões de género», que sempre foram predominantes na teoria social, e como tal insidiosamente subestimarem os efeitos normalizadores do poder disciplinatório na sociedade industrializada (McNay, 1992: 33).

Por sua vez, Susan Bordo argumenta que se deve ao feminismo a prerrogativa de ter invertido e convertido a velha metáfora do «corpo político», segundo a tradição filosófica de Platão, Aristóteles, Cícero, Séneca, Maquiavel e Hobbes, entre outros pensadores, numa nova metáfora – a «política do corpo»: «Na velha metáfora do ‘corpo político’, o estado da sociedade era imaginado como um corpo humano em que os diferentes órgãos e partes simbolizavam diferentes funções, necessidades e constituintes, forças, etc. (...) Para o feminismo o corpo é ele próprio uma entidade politicamente inscrita, sendo a sua fisiologia e morfologia moldada e marcada por práticas históricas de condicionamento e controlo – desde o enfaixamento dos pés ao uso dos corpetes, à violação e ao espancamento, à heterossexualidade compulsiva, à esterilização forçada, à gravidez não desejada (...) ao tráfico explícito» (Bordo, 1993: 188-9).

Esta questão continua a ser pertinente no seio do feminismo contemporâneo, aliada, tal como Judith Butler argumenta, à crescente consciência da materialidade ou corporeidade do feminino, e a um entendimento do corpo não como um «ser», mas como uma «fronteira variável», como «um campo de pos-

sibilidades interpretativas», «uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada, uma prática significativa num campo cultural de hierarquia de géneros», por oposição à concepção tradicional do corpo como «matéria inerte» ou «vazio profano» (Butler, 1990; 1993) [ver **Género; Liminaridade**].

Bibliografia

- RILEY, Denise (1988), *Am I that Name? Feminism and the Category of Women in History*, Londres: Macmillan.
- RICH, Adrienne (2002), «Notas para uma política da localização» (trad. de Maria José Gomes), in Macedo, Ana Gabriela (org.), *Género, identidade e desejo: antologia crítica do feminismo contemporâneo*, Lisboa: Cotovia, pp. 19-20.
- BRAIDOTTI, Rosi (2000) «Between the No Longer and the Not Yet: Nomadic variations on the body» (in *Bologna Conference in Women Studies*, Setembro 2000, web page: <http://4thbo.women.it/plenary/braidotti.htm>).
- CIXOUS, Hélène (1975), «Le rire de la Meduse», *L'arc* 6, 39-54.
- IRIGARAY, Luce (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Minuit.
- Kristeva, Júlia (1974), «La femme ce n'est jamais ça», *Tel quel*, n.º 57-58.
- POLLOCK, Griselda (ed.) (1996), «The Politics of Theory», in *Generations and Geographies in the Visual Arts*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- McNAY, Lois (1992), *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Cambridge: Polity Press.
- BORDO, Susan (1993), «Feminism, Foucault and the politics of the body», in Ramazanoglu, Caroline (ed.), *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- BUTLER, Judith (1990), «Bodily inscriptions, performative subversions», in *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nova Iorque e Londres: Routledge, pp. 128-141.
- BUTLER, Judith (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Nova Iorque e Londres: Routledge.

CRÍTICA FEMINISTA

Elaine Showalter chama-lhe igualmente a «revolução crítica feminista» (1986: 3), visto estar intimamente

ligada ao desenvolvimento dos Estudos Feministas, os quais, visando a luta das mulheres pela emancipação e visibilidade no mundo social e profissional, se têm vindo a desenvolver, de um modo relativamente firme, desde meados dos anos 1960 [ver **Estudos Feministas**]. Uma parcela importante dessa «revolução» passa inevitavelmente pelo reconhecimento e incorporação da crítica feminista no seio dos Estudos Literários. Tal como Showalter afirma, a crítica feminista tem vindo a demonstrar que o olhar da mulher enquanto leitora e crítica privilegia no fenómeno literário perspectivas e reflexões ausentes ou negligenciadas pela crítica literária tradicional, bastião dos intelectuais masculinos. Assim, a crítica feminista tem visado, prioritariamente, estabelecer o *género* ou o *espaço do feminino* como uma categoria fundamental nos estudos literários [ver **Género**]. A sua estratégia tem sido múltipla: quer centrando-se essencialmente nas representações literárias da diferença sexual [ver **Diferença; Diferença Sexual**], quer no modo como os géneros literários têm sido moldados de acordo com os valores masculinos ou femininos, quer ainda com a exclusão da voz feminina do terreno do literário, da crítica ou da teoria. Olhando retrospectivamente, veremos que a crítica feminista começou por se debruçar sobre os textos canónicos de autoria masculina por forma a analisar a sua misoginia na representação da mulher, realçando tanto o abuso da estereotipia ou ideal de feminilidade (a «mulher-anjo» domesticada ou o seu negativo demonizado, a «mulher-fatal»), como a sua secundarização ou redundância no texto – o seu «mutismo cultural» ou mimetismo em relação à ordem patriarcal, tal como referem Myriam Díaz-Diocaretz e Iris Zavala (1993: 96).

Numa segunda fase, posterior àquelas que Showalter chama, na linha do desenvolvimento e do mapear de uma «tradição feminina», respectivamente, as fases «feminina» e «feminista» (compreendendo a afirmação de uma voz que igualasse em repercussão e autoridade a voz masculina, bem como a redescoberta e resgate da escrita de mulheres do silêncio), a crítica feminista dedicou-se a construir um cânone feminino [ver **Cânone**], isto é, a ousar *reescrever* a história literária servindo-se de modelos e modos de análise gerados já pelo próprio feminismo, no campo da história, da antropologia, da psicologia, da sociologia, etc., e estabelecendo assim, segundo Showalter, uma «ginocrítica» [ver **Reescrita; Ginocrítica**]. Citando a autora, «a ginocrítica começa no momento em que nos libertamos dos limiares absolutos da história literária masculina, deixando de tentar encaixar as mulheres nas entrelinhas da tra-

dição masculina e nos concentramos, em alternativa, na nova realidade visível da cultura feminina» (Showalter, 1986: 131).

Esta reescrita cultural não tem, naturalmente, deixado de dividir opiniões e de criar «anticorpos» por parte da crítica mais conservadora ou «nostálgica», usando a expressão de Janice Doane e Devon Hodges (1987: 7-12). Refugiando-se na *doxa* de que a diferença sexual é, em essência, «natural e fixa» e insistindo assim no reducionismo das oposições binárias (como masculino/ feminino), a «crítica nostálgica» promove relações de hierarquia, em que um termo é normalmente degradado e o outro exaltado, e reproduz jogos de poder, particularmente no que diz respeito ao direito à palavra e à produção de conteúdos significativos [ver **Alteridade**]. Por sua vez, o pensamento crítico feminista, cúmplice da problematização foucauldiana das relações entre a linguagem e o poder, e, simultaneamente, na esteira do desconstrucionismo, empenhado em investigar o modo como a linguagem, na sua opacidade, desestabiliza a relação entre identidade e realidade, insiste na necessidade de deixar em aberto a questão da diferença sexual enquanto produto culturalmente construído, bem como da identidade enquanto categoria não fixa e não imanente.

A crítica feminista tem a sua origem nos movimentos feministas que se afirmam nos anos 60 do século XX e que são habitualmente designados por Segunda Vaga [ver **Feminismo/ Feminismos**]. A primeira vaga do feminismo data de finais do século XIX e inícios do século XX; marcada pelos movimentos sufragistas, com maior expressividade na Inglaterra e nos Estados Unidos, ela encontra no livro de Virginia Woolf, *A Room of One's Own*, de 1929, o exemplo mais claro de uma inteligente e acutilante denúncia da situação subalterna das mulheres, em termos sociais e literários [ver **Escrita Feminina**]. Woolf lança igualmente as bases teóricas do conceito de «escrita feminina» que irá posteriormente ecoar nas gerações futuras de feministas e, particularmente, na crítica de orientação psicanalítica, ao enfatizar a articulação desta linhagem de tradição feminina e o «retorno à mãe»: «Porque nós pensamos através das nossas mães sendo mulheres. Não vale de nada recorrermos aos grandes escritores por grande gratificação intelectual que nos proporcionem» (Woolf, 1981: 72-3).

Se essa primeira vaga lutava sobretudo pelos direitos legais e cívicos das mulheres, insistindo em questões como o direito à educação ou o direito de voto,

a Segunda Vaga, marcada pela publicação de livros como *The Feminine Mystique* (1963), de Betty Friedan, *Sexual Politics* (1969), de Kate Millett, *The Female Eunuch* (1970), de Germaine Greer, ou *The Dialectic of Sex* (1970), de Shulamith Firestone, retomava questões abordadas na obra pioneira de Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* (1949), publicado vinte anos antes em França [ver **Segundo Sexo, O**]. Sobretudo, a Segunda Vaga retomava o desafio contido na famosa afirmação de Beauvoir: «On ne nait pas femme: on le devient» (Beauvoir, 1971: I, 286). Embora se possa destacar uma ênfase em questões como a alteridade, a diferença sexual ou a opressão cultural das mulheres, por parte dos movimentos feministas que começam a afirmar-se em finais dos anos 1960, o que é certo é que não é perdida nunca de vista a dimensão política – recorde-se que estes movimentos surgem concomitantemente com os movimentos pacifistas, antiapartheid, ou de minorias.

Posteriormente, instala-se uma alternância nos Estudos Feministas, que se prende com a própria geopolítica do movimento, isto é, a divergência (mais perceptível e radical nos anos 1970 e 1980 do que ao longo dos anos 1990) entre a crítica anglo-americana e a crítica francesa. Assim, se, por um lado, a primeira se preocupou essencialmente com a redefinição e reescrita do cânone no feminino, a outra privilegiou primordialmente a questão da linguagem e a inscrição do feminino nesta, tendo-se desenvolvido a partir do estruturalismo e do desconstrucionismo, bem como do conhecimento e prática da psicanálise, nomeadamente lacaniana.

A crítica feminista veio assim reclamar uma dimensão política para a luta das mulheres, bem como para a representação do feminino e da diferença sexual *na e através* da linguagem, local privilegiado da construção e da representação da identidade [ver **Sexismo e Linguagem**].

Bibliografia

- DOANE, Janice and HODGES, Devon (1987), *Nostalgia and Sexual Difference. The Resistance to Contemporary Feminism*, Londres: Methuen.
- GILBERT, Sandra (1989) «Preface», Berg, Temma, Elfenbein, Anna Shannon, Larsen, Jeanne e Sparks, Elisa Kay (eds.), *Engendering the Word*, Urbana e Chicago: Univ. of Illinois Press.
- DÍAZ-DIOCARETZ, Myriam e ZAVALA, Iris (1993), *Breve historia feminista de la literatura española*, Barcelona: Anthropos.

SHOWALTER, Elaine (1977), «Towards a Feminist Poetics», in *A Literature of Their Own*, Princeton: New Jersey.

SHOWALTER, Elaine (ed.) (1986), *The New Feminist Criticism. Essays on Women, Literature and Theory*, Londres: Virago.

SOUSA SANTOS, Maria Irene Ramalho (1998), «Re-inventing Orpheus: Women and Poetry Today», in *Portuguese Studies*, vol. 14, *Modern Humanities Research Association*, pp. 122-137.

WOOLF, Virginia (1981), *A Room of One's Own*, Londres: Granada [1929].

CULTURA E FEMINISMO

Devem começar por debater-se dois sentidos essenciais do termo cultura: por um lado, o desenvolvimento de determinados conhecimentos, gerais ou específicos; por outro, o conjunto de maneiras colectivas de pensar e de sentir que constituem a herança social de uma comunidade ou grupo de comunidades. Maggie Humm define o termo como a esfera simbólica das artes, da qual as mulheres estavam excluídas, devido à ideologia da separação das esferas [ver **Público/ Privado**]. A teoria feminista alargaria o termo de forma a incluir todos os produtos simbólicos da sociedade (Humm, 1989: 42).

Para a antropóloga Sherry Ortner (1974) a opressão das mulheres ocorre porque todas as sociedades distinguem «cultura» de «natureza», estabelecendo uma dicotomia entre os sexos com base na associação do masculino ao «cultural» e do feminino ao «natural». Esta associação contém uma desvalorização do papel da mulher, na medida em que todas as culturas colocam a «natureza» numa ordem de existência inferior. Ao relegar as mulheres para a ordem do «natural» está-se implicitamente a desvalorizar o seu poder de construção e de criatividade, pertencentes à ordem do «cultural».

Na sociedade ocidental, a questão da cultura passa também pela estrutura social e ideológica da separação das esferas, que promove o afastamento das mulheres do espaço cultural. Não se poderá negar, no entanto, que ao longo dos tempos sempre houve mulheres que se destacaram nas actividades literária, artística e intelectual, em geral. Desse modo, uma das práticas consistentes da crítica feminista é, precisamente, a de estudar as obras de mulheres, de forma a trazer à superfície artefactos culturais que a sociedade patriarcal consistentemente relegou para

segundo plano. Elaine Showalter (1985, 1986), referindo-se especificamente às mulheres escritoras, chama a esse modo de crítica feminista «ginocrítica» [ver **Ginocrítica**], a qual consiste em pôr as mulheres a falar por elas próprias, ainda que sob o ponto de vista da cultura patriarcal em que se encontram inseridas (Belsey e Moore, 1989: 7).

Janet Wolff refere a complexidade e as contradições da questão cultural na Inglaterra do século XIX, argumentando que, em geral, o discurso da época tendia para a manutenção das esferas separadas (Wolff, 1990: 12), discurso esse que era reforçado pelas instituições culturais e artísticas (idem: 18) [ver **Domesticidade**]. Por um lado, havia um controlo sobre o tipo de literatura e artes que eram moralmente aceitáveis, o que tendia a reforçar a posição social da mulher doméstica a quem era vedada uma consciência sexual que pudesse pôr em risco a sua suposta incorruptibilidade moral, mantida pela ignorância. Na literatura, o controlo era praticado através da censura institucional, pelas editoras e pelos jornais que publicavam os romances como folhetins [ver **Folhetim**], e da censura familiar, evitando que as meninas e as senhoras pudessem ler qualquer romance que atentasse contra os princípios da moral e da decência. Refere Janet Wolff que a produção artística e literária era, em parte, moldada de acordo com a ideologia burguesa das duas esferas, para a disseminação da qual contribuíam patronos, críticos e editores (idem: 21).

Por outro lado, às mulheres era vedado o acesso às instituições culturais «públicas», tais como as sociedades literárias e filosóficas, bem como as várias sociedades científicas. As mulheres viam, assim, o seu lazer confinado ao espaço privado do lar (idem: 22-3), mas mantinham, de algum modo, um papel activo na produção cultural do país ao desempenharem as funções de patronas e mecenas do desenvolvimento intelectual e artístico. Não é que não houvesse produção cultural e artística por parte das mulheres; acontece que essa produção era relegada para um outro nível de avaliação, acabando também ela por se circunscrever ao uso privado. Havia, por exemplo, imensas mulheres que se dedicavam à pintura sem, no entanto, terem consciência de si próprias como artistas; a pintura era apenas um passatempo inofensivo com o qual se distraíam e ocupavam os tempos livres; nessa medida, os temas preferidos eram, invariavelmente, as naturezas-mortas e as flores (idem: 24).

O mesmo acontecia no caso das escritoras, que eram avaliadas por níveis de exigência completa-

mente diferentes dos aplicados aos homens escritores. Elaine Showalter fala, nesse sentido, de um padrão de crítica duplo, que remetia a escrita de mulheres para um plano substancialmente inferior ao dos homens (Showalter, 1984: 73-99). George Eliot faz referência a este dúbio olhar crítico sobre a literatura escrita por mulheres em «Silly Novels by Lady Novelists» (1856), onde critica a complacência que a crítica demonstra para com as obras medíocres que as mulheres escritoras produziam abundantemente, e que era classificada como «literatura de mulher» e, portanto, avaliada por padrões que tinham muito a ver com questões de moralidade e quase nada com a qualidade da escrita (Eliot, 1990).

Por fim, também ao nível da representação cultural as mulheres eram relegadas para o espaço privado. Contudo, a ideologia da separação das esferas através da qual a mulher é única e exclusivamente associada ao espaço privado é feita de forma directa apenas na literatura popular, assim como nos tratados religiosos e de conduta (Wolff, 1990: 26).

As historiadoras feministas usam o termo «cultura» para se referirem aos valores associados às relações domésticas e morais das mulheres dos séculos XVIII e XIX. Carroll Smith-Rosenberg afirma que esta concepção é de importância fundamental para os estudos historiográficos, uma vez que permite às feministas descobrirem uma enorme quantidade de informação sobre a vida das mulheres (Humm, 1989: 42) [ver **História/ «Herstory»**].

Mais importante, talvez, é o conceito de «cultura invisível» [ver **Invisibilidade**] avançado pelas teorias feministas mais radicais, as quais consideram que a bifurcação entre as experiências feminina e masculina significa que a sociedade tem, de facto, duas culturas, sendo uma visível (a masculina) e outra invisível (a feminina) [ver **Feminismo/ Feminismos**]. Por exemplo, Susan Griffin sugere que o dualismo artificial que a sociedade estabelece entre cultura e natureza, intelecto e emoções, é proveniente do medo do corpo e leva a uma persistente divisão do trabalho. Nesse sentido, algumas feministas opõem à cultura da sociedade patriarcal vigente uma cultura feminista alternativa, a que também se dá o nome de «Feminismo Cultural» (Kramarae e Treichler, 1989: 112).

Bibliografia

BELSEY, Catherine e MOORE, Jane (1993), «The story so far», in *The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, Londres: Macmillan [1989].

ELIOT, George (1990), «Silly novels by lady novelists» (Westminster Review, October 1856), in Eliot, George, *Selected Essays, Poems and Other Writings*, A. S. Byatt e Nicholas Warren (eds.), Harmondsworth: Penguin, pp. 140-63.

HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque, Londres, Toronto, Sydney e Tóquio: Harvester Wheatsheaf.

KRAMARAE, Chris; TREICHLER Paula A. (1989), *A Feminist Dictionary*, Pandora [1985].

ORTNER, Sherry (1974) «Is Female to Male as Nature is to Culture?», in Peach, Lucinda Joy (ed.) (1998), *Women in Culture: A Women's Studies Anthology*, Malden, Massachusetts, EUA e Oxford, Reino Unido: Blackwell.

SHOWALTER, Elaine (1986), «Toward a Feminist Poetics», in Showalter, Elaine (ed.), *The New Feminist Criticism*, Londres: Virago [1985].

SHOWALTER, Elaine (1984), *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing*, Londres: Virago.

SMITH-ROSENBERG, Carroll (1975), «The female world of love and ritual: relations between women in nineteenth century America», *Signs*, vol. 1, n.º 1, pp. 1-29.

WOLFF, Janet (1990), «The culture of separate spheres: the role of culture in nineteenth-century public and private life», in *Feminine Sentences: Essays on Women and Culture*, Cambridge: Polity Press, pp. 12-33.

D

DESCONSTRUÇÃO

Escola de pensamento que surge em França, no final dos anos 1960, na sequência da obra do filósofo francês Jacques Derrida. Debruçando-se sobre as premissas da filosofia ocidental, em particular sobre as oposições críticas que estruturam o pensamento metafísico, Derrida e os seus seguidores demonstram como o significado linguístico tem sido «construído» através de contrastes entre oposições binárias e que a escolha de um destes termos como positivo depende da negação ou opressão do termo oposto. São exemplos de oposição binária os pares masculino/ feminino, consciente/ inconsciente, início/ fim, presença/ ausência e discurso oral/ escrita. Derrida sugere que estas dicotomias não são simples oposições, pois contribuem para uma hierarquização do pensamento ocidental. A linguagem é, assim, entendida como dual, oposta e hierárquica na estrutura, procurando a teoria derrideana desconstruir os processos que criam e naturalizam as oposições geradas.

Representando uma resposta complexa a uma variedade de movimentos teóricos e filosóficos do século XX, como a fenomenologia husserliana, o estruturalismo saussuriano e a psicanálise de Freud e de Lacan, o pensamento desconstrucionista procura, por um lado, expor os discursos que se baseiam em conceitos como Logos, verdade, presença, origem e seus equivalentes e, por outro, reequacionar a metafísica ao deslocar os seus limites conceptuais (Makaryk, 1993: 25). Baseado nas análises pós-estruturalistas do poder e da linguagem, e tornando centrais questões como as de diferença [ver **Diferença**], género [ver **Género**] ou Outro [ver **Alteridade**], a desconstrução oferece novas teorias da linguagem e da textualidade, desafiando os pressupostos em que a tradição crítica se havia até então baseado.

Para Derrida, a desconstrução é uma evolução do reconhecimento por Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger de que o desejo de certeza e de fechamento

quanto ao significado sentido pelo escritor e pelo leitor resulta na repressão de outros significados possíveis. Assim, as leituras desconstrucionistas sublinham a impossibilidade de se conferir um significado final/ fixo a um texto, o que favorece a indeterminação, a disseminação e o jogo infundável de significados textuais.

Em obras como *La voix et le Phénomène* (1967), *L'écriture et la différence* (1967) e *De la Grammatologie* (1967), entre outras, Derrida introduz termos como «logocentrismo», usado pelo filósofo para caracterizar a preocupação do pensamento ocidental com o Logos; ou «*différance*» (um jogo com os termos *différence* e *différance*), usado para definir a operação da linguagem mediante dois princípios, o de diferença e o de deferimento. O conceito de *différance* consiste numa reformulação pós-estruturalista da linguística saussuriana: partindo da ideia de linguagem como um sistema de relações definidas pelas diferenças entre si, Derrida defende a impossibilidade de fixação do significado, que é mantido permanentemente indeterminado, sendo deferido entre os significantes dessa rede, num jogo semântico em que a linguagem se auto-referencia.

Por esta razão, a teoria derrideana teve um grande impacto nos estudos literários, sendo a sua influência notória em abordagens críticas que ostensivamente optam por uma abordagem mais política, já que a linguagem informa a política e é parte da exclusão política. Nos estudos feministas [ver **Estudos Feministas**], a influência do desconstrucionismo, a par da psicanálise e do pós-estruturalismo (despoletado por Derrida), é notória, já que a sua recusa do significado último abre espaço discursivo para que os padrões de pensamento convencionais sejam desconstruídos. Por exemplo, Derrida defende que o tratamento da diferença sexual por Freud é essencialista, porque reproduz uma velha hierarquia: masculino-originário-superior *vs.* feminino-tributário-inferior (Humm, 1989: 47-48). Derrida define este modo de

pensar como falocêntrico [ver **Falocentrismo**], representado pelo paradigma que considera o masculino/ homem e a sua sexualidade como norma, e o feminino/ mulher e sua sexualidade como variação; deste modo, desafia o sistema de oposição binária que situa o masculino como princípio legitimador e contra os quais a verdade e o valor são medidos. Assim, o feminismo contemporâneo tem empregado estratégias desconstrucionistas para desestabilizar o modelo binário inscrito na díade masculino/ feminino, como é demonstrado pela obra de Judith Butler, Eve Sedgwick ou Donna Haraway, entre outras. De facto, são vários os exemplos de aplicação das teorias derrideanas pela teoria feminista contemporânea: Barbara Johnson (1980) e Gayatri Spivak (1988), por exemplo, combinam as teorias de Derrida com a teoria psicanalítica de Jacques Lacan para analisar o modo como o género e a sexualidade são em última análise textuais, ancoradas na linguagem e na retórica (Murfin, 1997: 82). Gayatri Spivak procura desconstruir o etnocentrismo no discurso ocidental – em *In Other Worlds* (1987), ela desconstrói as práticas da escrita imperialista e funde desconstrução com psicologia social, marxismo e pós-colonialismo; Luce Irigaray desconstrói as oposições codificadas na obra de Freud e de Platão, e de outros pensadores que desvalorizam a mulher (*Speculum de l'autre femme*, 1974), afirmando a este respeito que o sujeito feminino é construído com base no modelo do «mesmo», que é um modelo masculino. Hélène Cixous relaciona o termo «différance» com a sua noção de «écriture féminine», que, à semelhança do termo derrideano, procura minar a lógica binária da qual depende o discurso da ordem simbólica [ver **Escrita Feminina**]. Também a crítica *gay* e lésbica e a teoria *queer* desenvolvem leituras desconstrucionistas, como o exemplifica a obra de Eve Kosofsky Sedgwick (*Epistemology of the Closet*, 1990).

A influência da desconstrução na teoria feminista pode ser justificada, como explica Barbara Johnson, pelo facto de oferecer ferramentas que permitem revelar diferenças (1980: x, xi), ou, como defende Drucilla Cornell, pelo facto de Derrida ter provado que as questões fundamentalmente filosóficas não podem ser separadas do entendimento da diferença sexual (Cornell, 1991: 98). Nas palavras de Richard Rorty, Derrida relacionou Freud e Heidegger, associando «diferença ontológica» com «diferença de género» (1993).

Embora a desconstrução seja vista pelo feminismo como método crítico, como meio de revelar as con-

dições inerentes ao discurso patriarcal [ver **Patriarcado**], a teoria derrideana é indiferente à questão de género. Por esta razão, ela é por vezes rejeitada por alguma da crítica feminista, pois, como explica Alice Jardine, questões como as mulheres serem capazes de aceder à condição de sujeito, de escrever textos ou de adquirir a sua própria «assinatura» (*signature*) são falocêntricas para Derrida e para os seus seguidores; ou seja, o feminino será sempre apenas o que excede o significado do autor (masculino) (*apud* Gamble, 2000: 225).

Bibliografia

- CORNELL, Drucilla (1991), *Beyond Accomodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- DERRIDA, Jacques (1967), *De la Grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1967), *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF.
- DERRIDA, Jacques (1967), *L'écriture et la différence*, Paris: Les Éditions de Seuil.
- GAMBLE, Sarah (ed.) (2000), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Londres: Harvester Wheatsheaf.
- IRIGARAY, Luce (1992), *Speculum of the Other Woman* (trad. de Gillian C. Gill), Ithaca, Nova Iorque: Cornell Univ. Press [1974].
- JOHNSON, Barbara (1980), *The Critical Difference: essays in the Contemporary rethoric of Reading*, Baltimore e Londres: Johns Hopkins University Press.
- MAKARYK, Irena (ed.) (1993), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*, Toronto: University of Toronto Press.
- MURFIN, Ross; RAY, Supryia M. (1997), *The Bedford Glossary of Critical and Literary Terms*, Boston, Nova Iorque: Bedford Books.
- RORTY, Richard, «Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View», in *Hypatia* 8.2 (1993) (<http://gort.ucsd.edu/jhan/ER/rr.html> – acedido a 15.03.04).
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (1990), *The Epistemology of the Closet*, Los Angeles: University of California Press.
- SPIVAK, Gayatri (1988), *In Other Worlds, Essays in Cultural Politics*, Nova Iorque e Londres: Routledge.

DESEJO

A essência do homem é o desejo, dizia Espinoza. Jacques Lacan adota esta ideia mas para a ler, com Hegel, num sentido que negativiza o desejo [ver **Lacan e o Feminino**]: este não é entendido como capacidade individual de existir cada vez mais, de perseverar no seu ser, mas como perda de ser: «manque-à-être». O desejo não é produção incessante de força criadora, de substância, de vida, mas o resultado da acção mortífera do símbolo sobre a coisa: «o símbolo manifesta-se como assassinio da coisa e esta morte constitui no sujeito a eternização do seu desejo» (1966: 319). O desejo é a essência do homem, sim, mas na medida em que a exterioridade e a prioridade do simbólico – que constituem o próprio inconsciente – o aliena e o separa do objecto [ver **Simbólico**]. Nesse corte, nessa perda, instala-se o desejo.

Uma afirmação percorre todo o pensamento lacaniano desde *Les Complexes Familiaux* até aos últimos textos: o homem não reage ao instinto mas ao significante, e o significante é, ao contrário do signo das «linguagens» animais, «o que se presta ao equívoco». É este enraizamento da natureza humana na linguagem – o que não quer dizer que essa natureza seja aí subsumida como numa estrutura completa e sem falha – que sustenta a definição do desejo como radicalmente irreduzível a uma força natural biologicamente determinada. Onde a distinção fundamental entre necessidade, pedido e desejo. Porque fala, o sujeito aliena a necessidade em pedido. O que assim é perdido da necessidade por não ser articulável no pedido (que diz respeito a outra coisa que não a satisfação a que apela), esse resto do pedido, é o desejo: «o desejo esboça-se na margem em que o pedido se destaca da necessidade» (idem, 814). Alienado ao jogo do significante que é incapaz de o dizer directa e plenamente na sua verdade, o desejo envolve-se na via da metonímia, errando entre múltiplos objectos parciais: ele é paradoxal, desviante, excentrado, escandaloso, impossível de satisfazer. Alienado ao jogo do significante quer dizer alienado ao Outro [ver **Alteridade**], lugar da palavra visado pelo pedido. Daí que Lacan diga que o desejo do homem é o desejo do Outro, pois é do lugar do Outro – do discurso do Outro que é o inconsciente – que ele deseja. Por isso, o desejo é opaco para o sujeito. O projecto espinozista de desalienar o desejo revela-se impossível, pois para tal seria preciso abolir a linguagem.

A torção significativa da necessidade em desejo manifesta o modo de existência desse «être de non-

-étant» que é o «parlêtre» (sujeito falante e falado): a ex-sistência. Ex-sistir significa que o sujeito existe radicalmente exilado da possibilidade de aceder directa, imediata e plenamente ao objecto do desejo. A ex-sistência é o exílio do sujeito em relação ao gozo e manifesta-se no impasse estrutural de que padece a sexualidade humana [ver **Sexualidade**].

Este impasse estrutural tem o nome de castração. Que Freud a tenha teorizado no âmbito do mito de Édipo prova suficientemente a sua natureza simbólica irreduzível a dados biológicos [ver **Castração; Freud e o Feminino**]. O mito dá forma de drama familiar ao efeito da estrutura da linguagem sobre o sujeito: a perda de ser é, com a crise edipiana, subjectivamente assumida na renúncia à mãe, isto é, ao gozo incestuoso. Esta renúncia ao primeiro objecto do desejo é a condição do acesso do sujeito ao simbólico e à dimensão do desejo. A principal consequência de tal acesso é que o sujeito assume uma identidade sexual. A questão central do Édipo é a diferença sexual, como o prova o privilégio imaginário do falo em ambos os sexos ao longo da dialéctica edipiana [ver **Diferença Sexual**]. Ao explicitar e consolidar a articulação simbólica e estrutural da fase fálica teorizada por Freud, Lacan mostra que o que se trata no Édipo – e é isso a castração – é assumir o falo como significante do objecto que falta para os dois sexos, o que implica perder a garantia de um gozo absoluto. É ao Nome do Pai que incumbe a função de garantir tal perda suspendendo o desejo ao interdito do incesto. A castração é então uma operação simbólica que faz surgir o falo como significante da falta, obrigando o sujeito a situar-se em relação a ela pela escolha de uma identidade sexual. Note-se que identidade sexual, que é uma figura psíquica, não se confunde nem com sexo anatómico, pois que se situa no plano simbólico, nem com género [ver **Género**] que é uma construção sociocultural pela qual uma determinada sociedade lida com o que se opera da estrutura: a castração.

A partir dos anos 1960, o pensamento de Lacan, deslocando o seu centro de interesse do Simbólico para o Real, regista uma inflexão que refere o desejo ao gozo e que se traduz na teorização do objecto como causa do desejo, vazio que o fantasma vela, e como *plus-de-jouir*, resto de gozo que escapa à inscrição significativa e que incessantemente relança a função entrópica da pulsão forçando o acesso à Coisa, o insuportável do para lá do princípio do prazer que é também para lá do princípio da realidade. A função pacificante e estruturante do desejo, que se sus-

tenta dessa cicatriz da castração que é o fantasma, está assim constantemente ameaçada pelo deus maligno do gozo cuja acção esquarterante sobre o desejo é comparada por Lacan à «automutilação do lagarto que perde a cauda em sofrimento» (idem, 853). Que o desejo venha do Outro e o gozo esteja do lado da Coisa (*ibidem*), não é o mesmo que entendê-la como uma oposição binária que faria de um dos termos a alternativa do outro. Pois sendo a pulsão a via do desejo, via essa pela qual o sujeito repete a perda do objecto – donde resulta o *plus-de-jouir* –, a referência do desejo ao gozo permite pensá-lo num campo, o do Real, que mostra a impossibilidade da sua satisfação plena. O gozo não é nenhuma pastoral, nenhuma moral natural que dispensaria e remediaria o impasse estrutural do desejo que o falo simboliza.

A má nova da psicanálise contou sempre com fortes resistências. O biologismo e o psicologismo que caracterizavam a psicanálise pós-freudiana e contra a qual Lacan reagiu com o seu retorno a Freud foram estratégias de conversão da má-nova em evangelho de salvação. Mas as críticas dirigidas por inúmeros pensadores a Freud e a Lacan, a problematização de certas questões e os debates que suscitaram, têm um valor que não pode ser reduzido a um simples objectivo acomodatório ou a uma visão metafísica e/ou determinista da natureza humana.

As críticas mais acerbas vieram e vêm dos sectores feministas de aquém e além-Atlântico, influenciados por autores como Derrida, Foucault ou Deleuze e Guattari. O pensamento feminista francês, representado nomeadamente por Luce Irigaray, Hélène Cixous e Julia Kristeva, problematizou sobretudo o privilégio do Simbólico, do Édipo e do falo na teoria lacaniana [ver **Psicanálise e Feminismo**]. A teorização kristeviana do semiótico [ver **Semiótico**] na sua relação dinâmica com o simbólico, enfatiza o pré-Édipo como fase pré-verbal de uma relação especial com o corpo materno. A valorização do corpo feminino-materno é comum às três autoras mas decorre, em Irigaray, de uma crítica vigorosa ao primado do falo. Que o falo seja o significante do desejo para ambos os sexos e que, como tal, estructure assimetricamente as suas relações e desarticule os respectivos gozos – aquilo a que Lacan chamava a ausência de relação sexual –, é entendido por Irigaray como promoção dos valores patriarcais [ver **Patriarcado**] na medida em que, conjugando a apropriação paterna do simbólico e o falocentrismo [ver **Falocentrismo**], exclui as mulheres da lin-

guagem e do desejo, confinando-as ao «tais-toi, et sois belle». Em *Speculum de l'autre femme* e *Ce sexe qui n'en est pas un*, Luce Irigaray põe em causa a dimensão subversiva das obras de Freud e de Lacan, mostrando o quanto relevam da secular tradição misógina ocidental. A definição de uma identidade e de um desejo femininos dando consistência a uma ordem simbólica não patriarcal é o projecto de Irigaray. Ele implica não propriamente a invenção de uma linguagem feminina mas antes de uma palavra feminina emancipada da linguagem dos homens: «se continuamos a falar do mesmo, se nos falamos como se falamos os homens, como nos ensinaram a falar, perder-nos-emos (...) Eles podem-se falar, e falar de nós. Mas nós? Sai da linguagem deles» (1977: 205). Pretende-se assim definir a feminilidade positivamente e não como negação ou privação do que é masculino, ou seja, do falo [ver **Feminilidade**]. Mas ao caracterizar a palavra, a sexualidade e a identidade femininas como fluidas, Irigaray refere-as ao falo, a cuja forma sólida a fluidez se opõe. A «mecânica dos fluidos» parece inspirar-se do essencial da teoria do desejo elaborada por Deleuze e Guattari em *L'anti-Oedipe*: o desejo é produção de fluxos; ele não perde, antes escorre, derrama e corta. Irigaray adopta, para o feminizar, o materialismo naturalista destes autores que opõe ao que considera ser o idealismo da forma fálica, garantia de um «désir bien forme» na sua «quasi-solidité» (idem, 112). Estabelece-se assim no seu discurso uma oposição binária entre, por um lado, o masculino, a forma, o idealismo e, por outro, o feminino, a fluidez, o materialismo. A oposição entre um erotismo masculino, baseado na visão, e um erotismo feminino, ancorado no tacto, inscreve-se nesta oposição mais lata que remonta a Aristóteles. O alinhamento do feminino com a matéria e o fluxo implica uma valorização do corpo como fundamento de uma identidade fluida e de um desejo liberto do corte significante, um desejo não alienado à linguagem, não castrado. A fala dos lábios do sexo feminino é a figura por excelência da subsunção da linguagem no toque do «corpo partilhado. Sem corte (...) sem ferida» (idem, 206), cuja cor vermelha vem da proximidade ao sangue, à substância vital: «os nossos dois lábios não podem separar-se para deixar passar uma palavra, pois dizem várias simultaneamente» (idem, 208-9). Irigaray faz da vagina uma alternativa ao falo, conferindo-lhe também uma função que diz respeito à linguagem e que é a de assegurar uma equívocidade, uma fluidez semântica assimilada à fluidez libidinal. Do lado anglo-saxónico, o pensa-

mento de Irigaray foi interpretado como «essencialismo biológico» e criticado por prolongar mitos e lugares-comuns da tradição patriarcal.

Bibliografia

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1973), *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*, Paris: Minuit.
IRIGARAY, L. (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Minuit.
LACAN, J. (1966), *Écrits*, Paris: Seuil.

CDA

DESVIO

A resistência ao patriarcado tem sido sempre considerada um «desvio» [ver **Patriarcado**]. Por exemplo, as mulheres que resistem aos chamados «deveres conjugais» têm sido chamadas neuróticas, histéricas ou frígidas (Cixous, 1976) e as mulheres que resistem às alianças heterossexuais são consideradas «desviantes» em relação à norma patriarcal (Humm, 1989: 49), vistas como social e sexualmente frustradas e/ou emocionalmente perturbadas [ver **Lesbianismo**].

Durante o período mais aceso da luta das mulheres pelo direito ao voto, às mulheres sufragistas era frequentemente imputada insanidade mental, a qual, na opinião médica generalizada na época, era fruto das «emergências fisiológicas típicas do seu sexo», tais como os ciclos menstruais, o parto, etc. (Pugh, 1980: 9) [ver **Sufragismo**].

As teorias feministas da identidade lésbica oferecem alternativas a estas definições de desvio, reequacionando a questão em termos das relações de poder que circunscrevem a construção cultural da chamada «natureza feminina» e identificam os géneros com determinados *a priori* (Butler, 1990; Wittig, 1992). Tal como Judith Butler afirma, o conceito «mulher» ou mesmo «mulheres», no plural, tornou-se um termo perturbante, gerador de polémica e ansiedades várias: ser-se «mulher» não identifica certamente tudo o que se é, visto que é impossível separar a questão de género das suas intersecções políticas e culturais (Butler, 1990: 3) [ver **Amazonas; Género; Mulher-Fatal**].

O conceito de desvio é usado pela ideologia dominante para legitimar o seu conceito de norma, sendo identificado com práticas transgressivas de vários

tipos, representando sempre uma ameaça ao poder patriarcal [ver **Bruxaria; Travestismo**]. Levado ao excesso, o conceito de desvio pode aproximar-se do conceito de «feminino monstruoso» (Creed, 1993), a mulher castradora, devoradora de homens, simultaneamente abjecta e aterradora, o pólo oposto da tradicional vitimização feminina [ver **Medusa; Vampirismo**].

Bibliografia

- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
CREED, Barbara (1993), *The Monstrous Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
CIXOUS, Hélène (1981), «The Laugh of the Medusa» (1976), in *New French Feminisms*, Marks, Elaine e Courtivron, Isabelle de (eds.), Nova Iorque: Schocken Books.
HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Londres: Harvester Wheatsheaf.
PUGH, Martin (1980), *Women's Suffrage in Britain, 1867-1928*, Londres: Historical Association.
WITTIG, Monique (1992), *The Straight Mind*, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.

DEUSA

Actualmente, existem tendências feministas que defendem um regresso ou uma opção por uma espiritualidade e uma religiosidade associadas à deusa. De facto, não se trata tanto do regresso a um culto de uma representação concreta de uma deusa, como, sobretudo, de uma «questão política», no dizer de Elga Sorge (1987: 47): «A questão da deusa é uma questão de política teológica, num contexto religioso, cultural e social dominado pelos homens». O objectivo central desta *tea-logia* ou *tea-sophia* é, antes de mais, a problematização da exclusividade das imagens masculinas de Deus, que levou a uma exclusão de representações femininas. Esta, por sua vez, resulta também do silenciamento das mulheres ao nível da expressão verbal e escrita das suas experiências espirituais [ver **Religião e Feminino**]. O «culto da deusa» constitui uma forma de *empowerment* das mulheres [ver **Poder Feminino**], uma forma de exaltação das suas potencialidades e imagética (cf. Mulack).

A espiritualidade da deusa conhece várias expressões, sendo das mais conhecidas uma forma de ritual

de culto à «grande deusa» – «a dança em espiral» de Starhawk (nome de culto de Miriam Simos, que se assume como sacerdotisa da deusa – 1979), no contexto de um movimento feminista americano conhecido como «goddess-movement» (cf. Wacker, 1987). Estas formas de religiosidade ligadas à deusa procuram as suas raízes nas mitologias matriarcais, que, no dizer das suas defensoras, são anteriores às mitologias patriarcais (cf., por exemplo, Göttner-Abendroth, 1980) [ver **Matriarcado**].

No entanto, no interior do Cristianismo, existe também uma área de investigação feminista que se dedica à redescoberta não só das imagens femininas de Deus na Bíblia hebraica, mas também à recuperação das camadas religiosas anteriores ao monoteísmo bíblico, que incluem, no seu dizer, uma referência explícita ao culto de Ashera, uma deusa no espaço cultural semita mencionada na Bíblia hebraica (cf. Wacker, 1988).

Bibliografia

- CHRIST, C. (1979), «Why women need the goddess: phenomenological, psychological, and political reflections», in Christ, Carol e Plaskow, Judith (eds.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Nova Iorque: Harper & Row, pp. 273-287.
- GÖTTNER-ABENDROTH, H. (1980), *Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung*, Munique: Frauenoffensive.
- SORGE, E. (1987), *Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum*, Stuttgart-Berlin-Colónia: Kohlhammer Verlag.
- STARHAWK (1979), *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All*, Nova Iorque: Harper & Row.
- WACKER, M.-Th. (ed.) (1987), *Der Gott der Männer und die Frauen*, Düsseldorf: Patmos Verlag.
- WACKER, M.-Th. (ed.) (1988), *Theologiefeministisch. Disziplinen, Schwerpunkte, Richtungen*, Düsseldorf: Patmos Verlag.

TMT

DIFERENÇA

Aplicada aos seres humanos, categoria que traduz a polaridade entre homens e mulheres. A teoria crítica feminista tem definido a diferença em termos políticos e não somente em termos sexuais. Nessa medida,

a diferença assume dois sentidos: o primeiro, de carácter positivo, significando que as mulheres possuem uma voz diferente, uma psicologia e uma experiência diferentes; o segundo, de carácter negativo, que inclui a exclusão e a subordinação das mulheres. Para feministas como Kate Millett (1970) e Shulamith Firestone (1968) é nas chamadas diferenças entre as mulheres e os homens que reside o principal mecanismo de opressão das mulheres: para estas autoras a «diferença» é um artefacto do patriarcado que deve ser entendido politicamente e se traduz na discriminação de género [ver **Patriarcado; Discriminação; Invisibilidade**]. Já Maggie Humm define diferença como uma «polaridade necessária entre homens e mulheres, e entre as próprias mulheres» (Humm, 1989: 50).

Historicamente, o feminismo viu a diferença como uma marca de inferioridade, em oposição a um pensamento contemporâneo, que vê a diferença como uma fonte positiva de valores alternativos [ver **Diferença Sexual**]. Assim, Simone de Beauvoir, no seu influente *O Segundo Sexo* (1949) [ver **Segundo Sexo, O**], considera crucial o papel que a mulher tem de desempenhar na vida psicológica, social e cultural enquanto «outro», tendo sublinhado a estrutura da oposição dialéctica entre o homem, como representante da cultura, e a mulher, como repositório da natureza [ver **Alteridade; Natureza Feminina**]. Para Beauvoir, o «outro» é sinónimo de inferioridade em relação ao masculino, que se apresenta como a norma humana; daí o patriarcado ter encontrado nesta «diferença» (negativa) a essência da mulher.

A crítica feminista francesa pós-Beauvoir considera que o significado da diferença se inscreve nas relações de poder. Monique Wittig defende que a ideologia da diferença sexual é uma forma de censura, visto mascarar como «natural» a oposição social entre homens e mulheres [ver **Género; Natureza Feminina**]: «masculino/ feminino, macho/ fêmea, são as categorias que servem para ocultar o facto de que as diferenças sociais pertencem sempre a uma ordem económica, política, ideológica» (Wittig, 1992: 64). Luce Irigaray define o conceito de «différence» explorando analogias entre a sexualidade e a linguagem femininas (ver *Speculum de l'autre femme*, 1974; *Ce sexe qui n'en est pas un*, 1977). Irigaray evidencia uma divergência fundamental em relação à teorização de «diferença» em Simone de Beauvoir, atribuindo uma diferença às mulheres radicada, não na transcendência, mas na representação simbólica e social. Criticando o falocentrismo freu-

diano e laciano, Irigaray afirma que a sexualidade da mulher é descentrada e múltipla, do mesmo modo que a sua linguagem é caracterizada pelo excesso, pelo desvio, pela fluidez e pela simultaneidade [ver **Jouissance**]. Irigaray pretende assim alcançar um outro estágio conceptual para lá do que chama «falocentrismo» [ver **Falocentrismo**], através da «écriture féminine» [ver **Escrita Feminina**].

A crítica feminista contemporânea, em pensadoras como Rosi Braidotti, Rita Felski e Drucilla Cornell, entre outras, tem vindo a sublinhar a «outridade positiva» das mulheres, rejeitando categorias essencialistas e bipolarizações redutoras, e apelando, em alternativa, para a multiplicidade e as variáveis relacionais.

Bibliografia

- BEAUVOIR, Simone de (1971), *Le Deuxième Sexe*, 2 vols., Paris, Gallimard [1949].
- BRAIDOTTI, Rosi (1997), «Comment on Rita Felski's 'The Doxa of Difference': Working through Sexual Difference», *Signs*, 23,1, pp. 23-40.
- CORNELL, Drucilla, «Comment on Rita Felski's 'The Doxa of Difference': Diverging Differences», *Signs*, 23,1, pp. 41-56.
- FELSKI, Rita (1997), «'The Doxa of Difference': Working through Sexual Difference», *Signs*, 23,1, pp. 1-23.
- IRIGARAY, Luce (1974), *Speculum de l'autre femme*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- FIRESTONE, Shulamith (1968), *The Dialectics of Sex: The Case for a Feminist Revolution*, Nova Iorque: William Morrow.
- MILLET, Kate (1970), *Sexual Politics*, Nova Iorque: Doubleday.
- WITTIG, Monique (1992), *The Straight Mind and Other Essays*, Nova Iorque, Londres: Harvester Wheatsheaf.

DIFERENÇA SEXUAL

O conceito de diferença sexual tem sido usado, na teoria feminista, em sentidos vários e nem sempre compatíveis (Barrett, 1987), significando diferença entre homens e mulheres (biológica, psicológica ou social); significando diferença entre as mulheres (informada pelas hierarquias de classe, raça, idade, preferência sexual, etc.); significando ainda diferença na sua inflexão derrideana de *différance*, a natureza

relacional e instável do sentido linguístico e o posicionamento do feminino como lugar privilegiado para exercitar essa instabilidade. Tal como afirma Elizabeth Abel (1980), a origem do conceito deve remeter-se à crítica desconstrucionista (Lacan e Derrida) [ver **Desconstrução**].

Hoje em dia, e na sequência da disseminação dos trabalhos iniciados pelas teóricas francesas ainda nos anos 1960 (Cixous, Irigaray, Kristeva), uma nova geração de teóricas da diferença sexual escreve na Europa, na Austrália e nos EUA (Rosi Braidotti, Drucilla Cornell, Elizabeth Grosz), com o objectivo de legitimar a diferença sexual como uma categoria do pensamento, rejeitando, ao mesmo tempo, o essencialismo e a bipolarização redutora. Para Cornell o feminino é aquilo que resiste à definição, que contém a multiplicidade e a alteridade [ver **Alteridade**]. Nesse sentido incorpora um gesto utópico em direcção a um imaginário alternativo, para lá dos limites e das estruturas binárias do pensamento patriarcal. (Felski, 1987: 5). O feminino é neste sentido um princípio de oposição, cujo ênfase está na relação em vez da essência, constituindo a marca privilegiada da diferença, que engloba as variáveis de raça, classe e cultura [ver **Feminismo e Classe; Feminismo e Pós-colonialismo**].

Rosi Braidotti prefere a expressão diferença sexual a género, devido à conotação sociológica do último termo significando que o feminino e o masculino são papéis impostos externamente, os quais virão a desaparecer num possível futuro andrógino [ver **Género**]. O objectivo do feminismo não é negar a diferença, mas recuperar o feminino na diferença sexual, gerar um imaginário de mulher autónomo, para lá dos estereótipos existentes da mulher (Braidotti, 1994: 4) [ver **Estereótipo**]. O conceito de diferença sexual para Braidotti (a diferença como «positively other»), é primeiramente uma estratégia política e intelectual, a qual define o processo através do qual se cruzam diferenças.

Se o apelo a uma identidade feminina homogénea é cada vez mais impossível de encontrar no feminismo, a mudança para uma política de diversidade será uma alternativa inadequada, se ignorar as desigualdades sistémicas entre as mulheres, no que diz respeito ao acesso ao poder, ao saber e aos recursos materiais [ver **Discriminação; Feminização da Pobreza**].

Bibliografia

- ABEL, Elizabeth (ed.) (1980), *Writing and Sexual Difference*, Chicago: University of Chicago Press.

- BARRETT, Michèle (1987), *Women's Oppression Today*, Londres: Verso [1980].
- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- BRAIDOTTI, Rosi (1997), «Comment on Rita Felski's 'The Doxa of Difference': working through sexual difference», *Signs*, 23, 1, 23-40.
- FELSKI, Rita (1997), «'The Doxa of Difference': working through sexual difference», *Signs*, 23, 1, 1-21.

DIREITOS DAS MULHERES

Nascidos com a Revolução Francesa e a emergência do Estado Moderno, os direitos humanos surgem atravessados por um paradoxo: são universais e extensíveis a todos os cidadãos, mas a cidadania é identificada apenas com a metade masculina da humanidade (Fraisse, 1995; Scott, 1996/1998). Conforme demonstram as posições de vários filósofos da época, as mulheres deviam ser privadas desses direitos em razão das diferenças «naturais» entre os sexos (Henriques, 1998; Nogueira e Silva, 2001) que as remetiam discursivamente para o domínio da natureza [ver **Natureza Feminina; Cultura e Feminismo**]. Esta lógica argumentativa era utilizada para lhes negar o acesso à condição de sujeitos de e do direito. No quadro dos intensos debates que acompanharam a ruptura com o Antigo Regime, esta construção da ideia de cidadania não deixou de ser contestada.

Condorcet, no seu célebre ensaio *Sobre a Exclusão das Mulheres do Direito de Cidadania*, escrito em 1790, assumindo uma linha próxima da filosofia iluminista e da aplicação da Razão política (Sledziewski, 1991) afirmava que, não havendo razões para aceitar uma diferença ontológica entre homens e mulheres, não havia também razões para aceitar a exclusão das mulheres da cidadania. Considerava, além disso, que esta exclusão arrastava consigo a negação da própria universalidade desses direitos, e um risco de perpetuação dos privilégios e exclusões, assentes na condição de nascimento, característicos do regime de «tirania» que se pretendia derrubar. Reagindo à masculinização dos direitos consagrada na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, Olímpia de Gouges publica, em 1791, a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (Barradas, 2003) cujo Artigo Primeiro estabelece que «A mulher nasce livre e igual ao homem em direitos». Esta redacção

traduz, no entanto, uma equivalência simbólica entre homem e cidadão, ao reivindicar o direito (político) de ser igual ao homem, visto já como sinónimo de cidadão (Amâncio, 2004a). Em Inglaterra, Mary Wollstonecraft publica, no ano seguinte, *Em Defesa dos Direitos da Mulher* (1792), obra que analisa criticamente o pensamento de Rousseau e contesta a legitimidade dos homens para manter, em relação às mulheres, a lógica da tirania que ousaram romper em relação ao regime. A autora defende um projecto de ética republicana inclusiva das mulheres, demonstrando, por um lado, que a condição das mulheres resulta das normas que regem o seu comportamento e posicionamento na sociedade, não tendo nada a ver com leis da «natureza» e, por outro lado, que a sua exclusão constitui uma permanente ameaça ao novo sistema de valores que se pretende implantar. A fundamentação da diferença das mulheres [ver **Diferença**] nas leis da natureza voltará a ser contestada por John Stuart Mill, já no século XIX. Em *A Sujeição das Mulheres* (1869) ele mostra, mais uma vez, que essa dita diferença é um produto da sociedade, utilizado como argumento para manter as mulheres numa condição de escravas. Nos Estados Unidos, a *Declaração de Sentimentos e Resoluções*, aprovada em Seneca Falls em 1848 (Barradas, 2003) proclama que «a mulher é igual ao homem, por vontade do Seu Criador» e marca o início de um movimento pelos direitos das mulheres que vai englobar a luta antiesclavagista e assumir um sentido moral, notório no pressuposto da superioridade moral das mulheres face à superioridade intelectual dos homens.

A permanência da luta pela reivindicação dos direitos das mulheres, que mantém toda a sua actualidade, resulta, portanto, de uma contradição fundadora, entre a cedência à lógica dos costumes, no caso das mulheres, seres sexuados e específicos na sua alteridade (Beauvoir, 1949/ 1976) [ver **Alteridade**], e a aplicação da lógica da Razão aos homens, aparentemente assexuados e entendidos como representantes do género humano. É desta contradição, ainda, que nasce o feminismo, ele próprio atravessado durante muito tempo pela divisão entre a reivindicação dos direitos num perspectiva igualitarista, baseada no humano universal, ou numa perspectiva diferencialista, baseada na especificidade feminina (Amâncio, 2004b) [ver **Feminismo/ Feminismos**]. Esta marca do Antigo Regime que atravessa a Modernidade vai acompanhar as várias gerações de direitos humanos (Amâncio, 1999), legitimando uma dis-

tinção de nascimento baseada no sexo, à qual outras se irão juntar (Hooks, 1981).

Com efeito, a referência explícita à igualdade entre homens e mulheres contida na Carta das Nações Unidas, aprovada em 1945 em São Francisco, não impedirá que a *Declaração Universal* adoptada pela Assembleia das Nações Unidas, três anos mais tarde, constitua uma proclamação dos *Direitos do Homem*. Trinta anos mais tarde, a adopção da *Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres*, em 1979, documento vinculativo que define a especificidade das formas de exclusão, discriminação e desigualdade em relação às mulheres, resulta da constatação de que elas são privadas dos direitos consagrados na Declaração Universal, em razão do seu sexo [ver **Discriminação**]. A Convenção define, assim, um enquadramento legal, no plano internacional, para as acções positivas, entendidas como medidas temporárias que visam acelerar uma igualdade de facto entre os homens e as mulheres (artigo 4º). Na Conferência de Viena sobre os Direitos Humanos (1993) foi ainda necessário reafirmar que a extensão dos direitos humanos às mulheres constitui uma condição essencial para a universalidade desses mesmos direitos. E o texto adoptado na IV Conferência Mundial sobre as Mulheres, em 1995, em Pequim, contém uma referência específica ao reconhecimento dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, bem como à promoção do *empowerment* das mulheres para permitir a sua efectiva participação nas diversas esferas de decisão e lhes fornecer os meios indispensáveis para uma cidadania autónoma e responsável [ver **Poder feminino; Cidadania**].

Neste contexto, a luta pela paridade, que nasceu em França nos anos 90 do século XX, merece uma referência especial. Partindo inicialmente de uma reivindicação que visava garantir a efectiva representação de todas e todos na esfera de decisão política, tendo em vista a construção de uma democracia representativa em que o sexo deixasse de constituir fundamento de exclusão (Halimi, 1997), a ideia de democracia paritária evoluiu para um projecto de sociedade, assente na participação efectiva de homens e mulheres em todas as esferas, incluindo a do privado. Se é verdade que a paridade requer mecanismos de acção positiva, o projecto não se limita a uma abordagem quantitativa e aritmética do problema, tornando necessário distinguir entre os meios e os princípios teleológicos a atingir. O princípio da paridade consagra pois o universalismo dos direitos,

recusando uma situação de exclusão e de assimetria, histórica e sociologicamente criada, embora os argumentos que serviram de fundamento a essa exclusão não deixem de surgir, por vezes, no seio do próprio debate sobre a paridade (Amâncio, 2000). Enquanto reflexão sobre um projecto de sociedade constitui, por outro lado, uma verdadeira desconstrução da ideia de cidadania assexuada, ou seja, masculina [ver **Desconstrução; O Segundo Sexo**].

Na sociedade portuguesa actual, a questão dos direitos das mulheres encontra-se relativamente ultrapassada no plano formal, na medida em que a integração do país no espaço político e económico europeu contribuiu para uma rápida modernização da legislação portuguesa neste domínio. Pelo contrário, verificam-se fortes obstáculos à implementação prática e à difusão da consciência da igualdade entre os sexos. Estes obstáculos explicam-se fundamentalmente pelo facto de as grandes mudanças que ocorreram no país, como a legislativa e a abertura de novas oportunidades às mulheres, nas esferas educativa e laboral [ver **Educação e Feminismo**], não terem sido acompanhadas de alterações na forma de conceber as relações de género, de que o persistente conservadorismo nas concepções de família e do lugar das mulheres na esfera privada constituem os melhores exemplos [ver **Domesticidade; Família; Público/ Privado**]. Esta permanência, que coexiste com as transformações sociais, deve-se, sobretudo, à ausência de experiência histórica do feminismo, enquanto movimento social, mas também à invisibilidade do conhecimento do feminismo, tanto ao nível do ensino como da ciência, condições fundamentais para o desenvolvimento da consciência dos direitos por parte das mulheres. Consequentemente, os debates públicos e políticos sobre direitos das mulheres surgem, muitas vezes, desenraizados das suas origens e despidos dos argumentos fundadores, utilizados nos países de onde eles vieram, como aconteceu recentemente com a questão das quotas e da paridade, para além de serem invadidos por discursos e valores individualistas.

Bibliografia

- AMÂNCIO, Lígia (1999), «As mulheres e os direitos humanos. Entre 200 anos antes e 50 anos depois da Declaração Universal», *Finisterra, Revista de Reflexão e Crítica*, 30, 61-66.
- AMÂNCIO, Lígia (2000), «Recensão de *Política dos Sexos* de Sylviane Agacinski», *Análise Social*, volume XXXV, n.º 156, 811-17.

- AMÂNCIO, Lúcia (2004a), «Olímpia de Gouges», in Isabel do Carmo e Lúcia Amâncio, *Vozes insubmissas*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 81-91.
- AMÂNCIO, Lúcia (2004b), «Feminismo», in António Marques (org.), *Dicionário de filosofia moral e política*, a divulgar on-line.
- BARRADAS, Ana (2003), *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, Lisboa: Ela por Ela.
- BEAUVOIR, Simone de (1976), *Le deuxième sexe*, Paris: Gallimard [1949].
- FRAISSE, Geneviève (1995), *Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes*, Paris: Gallimard.
- HALIMI, Gisèle (1997), *La nouvelle cause des femmes*, Paris: Seuil.
- HENRIQUES, Fernanda (1998), «Rousseau e a exclusão das mulheres de uma democracia efectiva», in Ferreira, Maria Luísa Ribeiro (ed.), *O que os filósofos pensam das mulheres*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- HOOKS, Bell (1982), *Ain't I a woman. Black women and feminism*, Londres: Pluto Press.
- NOGUEIRA, Maria da Conceição C. e SILVA, Isabel (2001), *Cidadania. Construção de novas práticas em contexto educativo*, Lisboa: Edições Asa.
- SCOTT, J. (1998), *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris: Albin Michel (tradução francesa de *Only Paradoxes to Offer*: Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
- SLEDZIEWSKI, Elisabeth G. (1991), «Revolução Francesa. A viragem», in Duby, Georges & Perrot, Michèle (orgs.), *História das Mulheres*, vol. 4 (O século XIX), pp. 41-58, Porto: Edições Afrontamento.

JMO, LA

DISCRIMINAÇÃO

A discriminação refere-se ao comportamento que resulta de preconceitos. Tratar uma pessoa ou grupo de pessoas de forma diferente devido a preconceitos, isto é, atitudes (normalmente negativas), comportamentos e sentimentos, que não se baseiam de forma geral em experiência pessoal, mas são veiculados através de vários meios de informação, diz-se serem o resultado de estereótipos associados a categorias sociais específicas [ver **Estereótipo**]. Estes estereótipos, generalizações acerca de categorias de pessoas, às quais se associam determinadas características, traços e comportamentos, implicam uma exacerbação da

semelhança intragrupal, o que por sua vez maximiza as diferenças intergrupos. Isto é, supor que existe uma categoria social «mulher», bem definida, cujos elementos partilham características semelhantes, permite que se perpetuem estereótipos, que por sua vez serão usados por pessoas, pelo poder, em determinadas épocas, em determinados contextos, para explicar como determinadas circunstâncias não são discriminação mas sim adequação às características do próprio grupo.

Assim, o sexismo é a discriminação baseada no sexo de pertença das pessoas, o que implica desigualdade entre os sexos. Foi contra esta situação que todos os movimentos feministas se insurgiram e de forma mais notória a partir dos anos 1960 (a designada Segunda Vaga do Feminismo) [ver **Feminismo/ Feminismos**]. A participação crescente das mulheres na actividade económica constitui um marco importante a ter em conta na análise das profundas transformações verificadas em todos os sectores da vida social. Apesar de, em termos institucionais, legais ou formais, a nossa época poder considerar-se muito positiva relativamente à condição social igualitária das mulheres, e de estas, enquanto representantes de mais de metade da população, contribuírem com o seu trabalho em igual percentagem, elas continuam a ser discriminadas. Têm menos poder, menos liberdade social, e menores oportunidades que os seus pares do sexo masculino. Apesar de as investigações não encontrarem diferenças entre homens e mulheres relativamente a quase todas as características estudadas, as poucas que são documentadas são sublinhadas e continuam a servir de bandeira à discriminação sem fundamento, o que obviamente apenas tem na base questões de ideologia e poder. Se, no Ocidente, as mulheres têm, presentemente, um nível educacional superior, recebem, no entanto, salários mais baixos, têm menor poder social e continua a ser assumida como prioritária a sua responsabilidade no que diz respeito aos filhos e outros dependentes. Se algumas mulheres conseguiram aceder a postos de chefia e gestão no mundo público e no poder institucional, a dominação masculina continua a ser a norma. Ser do sexo masculino implica ter mais acesso ao poder e aos recursos: posições de poder e liderança quer nas organizações da indústria, comércio e serviços, quer nas instituições universitárias, estão predominantemente nas mãos de sujeitos do sexo masculino. Práticas injustas em termos de selecção, promoção ou compensações têm também incidência considerável no mundo do trabalho. A tão proclamada *Nova Mulher* (que os movimentos feministas para a eman-

cipação pensavam estar a ajudar a fazer emergir) continua ser uma ficção, assim como o *Novo Homem*.

No que diz respeito ao contexto laboral, os movimentos de libertação das mulheres lutaram e continuam a lutar contra todas as formas de preconceito e discriminação na avaliação das competências intelectuais e profissionais das mulheres e contra a tendência para desvalorizar a sua realização na sociedade [ver **Direitos das Mulheres**]. Apesar de todos os esforços, os empregos das mulheres continuam a ser menos gratificantes (em termos salariais, por exemplo) comparativamente aos dos homens, e estas continuam a estar essencialmente concentradas em áreas tradicionalmente femininas como a educação, a saúde e sobretudo os serviços, áreas por sua vez associadas a salários mais baixos. As posições de gestão continuam a ser «terra de homens». A situação portuguesa relativamente às estatísticas de emprego de 1996 mostram-nos que as mulheres representam 76% da população ligada ao ensino, 73% dos agentes dos sectores da saúde e serviços sociais, 50% da população dedicada a profissões científico-técnicas, baixando a percentagem para 32% enquanto quadros da direcção da função pública e de empresas, 26% como donas de empresas e 18% nos cargos do governo. Estes números e outros semelhantes em quase todos os países possibilitam que se diga que é enganoso admitir que as batalhas do feminismo até ao presente foram ganhas [ver **Poder feminino**].

Estes dados permitem-nos concluir que a organização do mundo institucional laboral continua congruente com os padrões tradicionalmente masculinos de vida social. Por exemplo, se se pretender fazer uma análise da hierarquia organizacional em termos dos postos ocupados por mulheres, dar-nos-emos conta de que estas são minoritárias em postos de liderança, e que, apesar de algumas lhes terem acedido, como foi dito atrás, ainda continuam a existir muitas mulheres com preparação de nível académico, inclusive superior ao dos seus pares, que serão preteridas em favor deles, pelo simples facto de serem mulheres. Este fenómeno designado por «glass ceiling» («tecto de vidro») é particularmente relevante para as mulheres que investem nas suas carreiras, a quem formalmente e legalmente tudo é permitido, mas que ao acederem a mais altos níveis deparam com uma barreira invisível [ver **Invisibilidade**] que mais não é do que o resultado dos estereótipos associados à liderança e ao poder e à consequente discriminação para com mulheres competentes, que muitas vezes são designadas por «mulheres-homem»

ou que se diz terem «perdido atributos de feminilidade» [ver **Feminilidade**].

Outro aspecto que é de importância capital no que diz respeito à discriminação da mulher no trabalho tem a ver com as questões da domesticidade e do cuidado com os filhos [ver **Domesticidade**]. O argumento estereotipado, e comportamentalmente levado a cabo por muitas mulheres no que diz respeito à sua completa responsabilização familiar, faz com que muitas políticas de selecção e promoção possam ser injustas e discriminatórias.

O presente esforço dos movimentos feministas centra-se na contínua luta pela igualdade, na desconstrução (embora cuidadosa e estrategicamente trabalhada) da categoria «mulher», considerando que os estereótipos de género e toda a ideologia de género é uma «prisão» que encarcera tanto homens como mulheres (mesmo que de formas diferenciadas e assimétricas) [ver **Género**].

Bibliografia

- AMÂNCIO, L. (1994), *Masculino e feminino. A construção social da diferença*, Porto: Edições Afrontamento.
- APFELBAUM, E.; HADLEY, M. (1986), «Leadership Ms. – Qualified: II. Reflections on and initial case study investigation of contemporary women leaders», in GRAUMANN, C. F. & MOSCOVICI, S. (eds.), *Changing Conceptions of Leadership*, Nova Iorque: Springer-Verlag, pp. 198-221.
- DAVIDSON, M. J.; COOPER, C. L. (1992), *Shattering the Glass Ceiling: The Woman Manager*, Londres: Paul Chapman Publishing, Ltd.
- MARSHALL, J. (1984), *Women Managers-Travellers in a Male World*, Chichester: John Wiley & Sons.
- NOGUEIRA, C. (1997), *Um novo olhar sobre as relações sociais de género. Perspectiva feminista crítica na Psicologia Social*. Tese de Doutoramento. Braga: Universidade do Minho.

CN

DISCURSO

Do latim *discursus*, a palavra discurso é usada numa variedade de acepções, que vão da oratória à linguística, passando pela poética e a teoria e crítica literárias (Moisés, 1985: 152). Na poética francesa, o discurso (*discours*) constitui um poema didáctico (em versos alexandrinos, rimados dois a dois), introdu-

zido por Bellay em 1559 e desenvolvido por Ronsard (Moisés, 1985: 153).

No âmbito dos estudos linguísticos, entende-se por «discurso» aquilo a que Ferdinand de Saussure chama «parole», isto é, «um acto individual da vontade e da inteligência (...)» (Saussure, 1978: 41); para outros linguistas, o termo «discurso» tem implicações directas com a extensão do texto ou enunciado, o qual deverá, além disso, possuir uma determinada forma de organização interna, coerência ou coesão (Sinclair e Coulthard, 1975).

Dentro da teoria crítica cultural e/ ou literária, o nome mais frequentemente associado ao termo «discurso» é o de Michel Foucault, cujo trabalho tem sido crucial para o desenvolvimento de um número diferenciado de teorias, que poderão ser abrangidas pelo termo «teorias do discurso» (Mills, 1997: 16). Neste âmbito, um dos modos mais produtivos de definir discurso será pensar no conceito não como um grupo de signos ou um excerto de texto, mas como «práticas que sistematicamente formam os objectos aos quais se referem» (Foucault, 1972: 49). Deste modo, um discurso é algo que não existe por si só, mas, pelo contrário, que se projecta como um enunciado, um conceito, um efeito. Assim, «uma estrutura discursiva pode ser detectada devido à sistematicidade das ideias, das opiniões, dos conceitos, dos modos de pensar e dos comportamentos que se formam num contexto particular e por causa dos efeitos desses modos de pensar e comportar» (Mills, 1997: 17). Por outras palavras, «a formação discursiva não é apenas da ordem da linguagem e da representação, é um princípio estruturante que governa as crenças e práticas, ‘as palavras e as coisas’, de modo a produzir uma determinada rede de relações materiais» (McNay, 1994: 69). Para Foucault, aquilo que é do domínio do discursivo é prioritário em relação aos eventos não-discursivos, na medida em que os determina, o que implica dizer que o campo socioinstitucional só adquire significado por meio da sua formação discursiva (idem, 70).

Na teoria crítica feminista um razoável número de críticas apropriaram-se do conceito foucauldiano de discurso com fins feministas (por exemplo, Diamond e Quinby, 1988; Smith, 1990; Mills, 1991; Sawicki, 1991; McNay, 1992). Não que a perspectiva de Foucault sobre o discurso aborde directamente o problema do género ou da diferenciação sexual; contudo, o modo como Foucault teoriza sobre o poder, torna-o muito produtivo em termos da análise das relações de poder entre os sexos. Algum trabalho mais recente

das teóricas do feminismo tem tentado subverter a ideia de que as mulheres formam sempre um grupo oprimido, são sempre as vítimas de um grupo dominador masculino e, nesse sentido, a teorização complexa das relações de poder feita por Foucault torna-se num precioso instrumento de trabalho para a crítica [ver **Poder feminino**]. As tipologias do «discurso confessional» e do «discurso da feminilidade» são, neste contexto, prioritárias (Mills, 1997: 80).

Para Foucault o discurso confessional é uma das formas através das quais o sujeito é disciplinado. Diz-nos o autor: «O Oeste Cristão inventou este incrível constrangimento, que é imposto a toda a gente, de dizer tudo de forma a apagar tudo, de formular até as mais pequenas faltas num murmúrio ininterrupto, desesperado, exaustivo, ao qual nada deve escapar» (Foucault, 1979: 84). As teóricas do discurso feminista aproveitaram esta conceptualização do confessional na sua análise da literatura de conduta e dos escritos das religiosas e na relação entre o confessar e o submeter-se numa relação de poder (Mills, 1997: 81). Contudo, para as feministas, a confissão, para além de ser uma forma de opressão, pode constituir-se também como um foco de resistência à opressão. Assim, os grupos de «tomada de consciência» [*consciousness-raising*] dos anos 1960 e 1970 funcionavam, precisamente, como uma alteração de contexto através da qual a confissão adquiria uma acção libertadora. Diz-nos Sara Mills: «conquanto as teóricas feministas vejam a confissão como uma forma de interacção potencialmente opressiva, através da qual, por exemplo, as mulheres são classificadas como mentalmente doentes pelos psicoterapeutas do sexo masculino, num outro sentido a confissão, feita no interior de contextos politizados particulares, pode ser uma fonte de poder, ao enquadrar histórias de ‘insucesso’ e ‘culpabilização’ em contextos onde esses mesmos ‘insucessos’ podem ser vistos como problemas estruturais das exigências feitas pela sociedade ocidental às mulheres» (idem, 83).

Quanto ao discurso sobre a feminilidade [ver **Feminilidade**], o trabalho de Dorothy Smith (1990) revela-se importante, na medida em que veio deslocar a questão da feminilidade como uma categoria ideológica que era imposta às mulheres e que, portanto, as configurava sempre como vítimas oprimidas, para uma noção de feminilidade como discurso, no qual, por sua vez, as mulheres activamente produzem as suas posições e papéis de sujeito no processo de negociação dos constrangimentos discursivos.

sivos. Nesse sentido, para esta autora, os discursos de feminilidade constituem uma questão inter-relacional de poder e não uma imposição de poder.

A teoria feminista está também muito envolvida na questão do acesso ao discurso, tendo em conta que nem sempre as mulheres têm o mesmo tipo de direito à palavra que os homens (Cameron, 1990) [ver **Sexismo e Linguagem**]. Quando se trata de falar em público, as mulheres têm de fazer frente a constrangimentos de vária ordem que funcionam para as silenciar, o que não quer dizer que as mulheres sejam falantes mais incompetentes; quer apenas dizer que as estruturas discursivas funcionam como sítios onde as lutas de poder têm lugar.

Finalmente, as teorias feministas do discurso têm apropriado o modelo de discurso foucauldiano no sentido de analisarem os discursos em conflito, em vez de os analisarem isoladamente. Desta forma, será possível apercebermo-nos das contradições e da falta de coesão inerente a determinados textos, onde vários tipos de discurso de natureza diversa e mesmo contraditória se misturam e chocam (Mills, 1997: 99-102).

Bibliografia

- CAMERON, Deborah (ed.) (1990), *The Feminist Critique of Language: A Reader*, Londres: Routledge.
- DIAMOND, Irene e QUINBY, Lee (eds.) (1988), *Foucault and Feminism: Reflections of Resistance*, Boston: North Eastern University Press.
- FOUCAULT, Michel (1972), *The Archaeology of Knowledge* (trad. de Sheridan Smith, A. M.), Londres: Tavistock.
- FOUCAULT, Michel (1979), «The life of infamous men», in Morris, Meaghan e Patton, Paul (eds.), *Michel Foucault: Power/ Truth/ Strategy*: Sydney: Feral Publications, pp. 76-91.
- McNAY, Lois (1994), *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge e Oxford: Polity Press in association with Blackwell Publishers.
- McNAY, Lois (1992), *Foucault and Feminism*, Oxford: Polity Press; MILLS, Sara (1997), *Discourse*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- MILLS, Sara (1991), *Discourses of Difference: Women's Travel Writing and Colonialism*, Londres: Routledge.
- MOISÉS, Massaud (1985), *Dicionário de Termos Literários*, São Paulo: Ed. Cultrix [1974].
- SAUSSURE, Ferdinand (1978), *Curso de Linguística Geral* (trad. de José Victor Adragão), Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- SAWICKI, Jana (1991), *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- SINCLAIR, John e COULTHARD, Malcolm (1975), *Towards an Analysis of Discourse: The English Used by Pupils and Teachers*, Oxford: Oxford University Press.
- SMITH, Dorothy (1990), *Text, Facts, and Femininity: Exploring the Relations of Ruling*, Londres: Routledge.

DOMESTICIDADE

Uma ideologia em ascensão durante o século XIX, através da qual às mulheres é reservado o espaço privado do lar [ver **Público/ Privado**], como a esfera que a elas especificamente pertence, pretendendo justificar, assim, o acesso ao espaço público como prerrogativa do masculino (Humm, 1989: 55).

Segundo Catherine Hall, a domesticidade está ligada à ascensão ao poder da burguesia industrial (Hall, 1992: 75). A expansão das relações capitalistas de produção no século XVIII terá significado uma cada vez maior separação entre o lar e o local de trabalho, o que teve implicações ao nível da reestruturação do modo como a família se organizava dentro do lar (idem, 90). A família burguesa era vista como a família modelo, sendo o homem o chefe de família (ou «cabeça de casal»), em todos os domínios, incluindo o económico e o político [ver **Família; Sufragismo**]. Isto significava que as mulheres não deveriam trabalhar fora de casa. A ideologia da família obscurecia, assim, as relações de classe, pois parecia constituir-se acima da estrutura de classes [ver **Feminismo e Classe**]; por outro lado, obscurecia a definição cultural da divisão sexual do trabalho, uma vez que a separação entre homens e mulheres passava a ser vista como natural; seria a Natureza que decretava que todas as mulheres são, antes de mais nada, esposas e mães (idem, 92) [ver **Discriminação; Fada do Lar; Mãe**].

O ideal da domesticidade vitoriana está exemplarmente cristalizado na definição de lar feita por John Ruskin em «Of Queen's Gardens» (1865), onde se afirma: «Esta é a verdadeira natureza do lar – é o local da Paz; o abrigo, não só de toda a injúria, mas também de todo o horror, de toda a dúvida e de toda a divisão. (...) Na medida em que é um local sagrado, um templo vestal, um templo de aconchego, guardado por Deuses Domésticos, perante cujas faces não poderá comparecer ninguém que não possa ser recebido com amor – na medida em que é isto, sendo o telhado e o fogo apenas tipos de uma sombra e de uma luz mais nobres –, sombra como a da rocha

numa terra desertificada, e luz como a dos Faróis no mar tormentoso; nessa medida, reivindica para si o nome e realiza o louvor de Lar» (Ruskin, 1865).

A ideologia da domesticidade aparece retratada no tipo de romance convencionalmente designado por «romance sentimental», que surge no século XVIII, precisamente na altura em que o romance, enquanto género literário, ganha a importância que irá ter ao longo do século XIX (Prado Coelho, 1982: 135). Note-se que o primeiro romance português de autoria feminina data de 1752; trata-se de *Aventuras de Diófanos* de Teresa Margarida da Silva Orta (Prado Coelho, 1982: 149). Segundo Jacinto do Prado Coelho, o «romance sentimental» caracteriza-se essencialmente pelo seu «pendor moralizante; a expressão polida e retórica; a tendência para o realismo; a frequência do tema do ‘casamento desigual’; a filosofia do coração e do instinto; a ironia do narrador perante o narrado e o papel atribuído ao leitor» (idem, 136). Trata-se de um género cujo aparecimento está ligado ao advento da Revolução Industrial e à ascensão da classe burguesa (Moisés, 1988: 458). Nesse sentido, ele reflecte o contexto da realidade doméstica e da ideologia das esferas separadas, o que é muitas vezes visível na estruturação dos enredos romanescos.

Porém, só com Camilo Castelo Branco e Júlio Dinis se assiste, na literatura portuguesa, ao aparecimento do género que as críticas feministas anglo-saxónicas designam como «ficção doméstica». Este é um tipo de narrativa onde o enfoque era essencialmente posto sobre a linguagem das relações sexuais, por oposição à linguagem das relações políticas, tendo sido esta escrita privilegiada por mulheres escritoras, tais como Jane Austen ou as irmãs Brontë; porém, foi igualmente tratado por escritores que «adoptaram vozes femininas», tais como Richardson ou Fielding (Armstrong, 1987: 28). Na sua história política do romance, *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*, Nancy Armstrong refere que o aparecimento do romance tal como o conhecemos no século XIX é concomitante com o crescimento do número de mulheres que, durante todo esse século, começaram a dedicar-se à escrita, sendo esta, para Nancy Armstrong, a questão central da evolução do romance a partir de finais do século XVIII (Armstrong, 1987: 3-7) [ver **Autoria/autoridade**]. Neste tipo de narrativa a virtude da mulher, por si só, conquista e domestica o desejo masculino, transformando-o, através do casamento, em amor burguês [ver **Desejo**]. Para esta autora é esta

concepção teórica dominante do desejo como algo que é domesticável que legitima a «ficção doméstica», mas que, ao mesmo tempo, oculta o papel que essa ficção desempenhou na história moderna, ajudando a criar a ilusão de que o desejo é inteiramente subjectivo e, portanto, essencialmente diferente das formas de comportamento politicamente codificáveis (idem, 6-7).

No caso português é, sobretudo, em autores masculinos que «adoptaram vozes femininas» que se nota a emergência da «ficção doméstica». É o caso de Júlio Dinis, cujos romances, denotando a reconhecida influência que o autor recebeu do romance inglês, são, no século XIX, aqueles que mais se aproximam daquilo que poderemos designar como «ficção doméstica», uma vez que a acção dos seus romances se centra, essencialmente, sobre o espaço privado do lar e das cenas familiares. O espaço doméstico aparece, assim, como um espaço ideal e idealizado, onde a figura da mulher adquire o estatuto «angélico» que a ideologia da domesticidade reinante lhe consignava: «A mulher, anjo do lar, zela pela casa e pelo seu funcionamento como um corpo vivo. O homem tem de saber ganhar esse espaço – encontrar e reconhecer a mulher certa, perpetuar a família, trabalhar e perpetuar outro espaço, o do pai, o da produção da riqueza e do conforto» (Ribeiro, 1990: 19).

Esta novelística eminentemente doméstica não tem, durante o século XIX, expressão mais requintada da que teve nas obras de Júlio Dinis. Contudo, inúmeras mulheres se tornaram célebres pela sua escrita e, nomeadamente, pelos seus romances, no virar do século, algumas delas com obra publicada no domínio da ensaística feminista, tais como: Alice Pestana (1860-1929), Beatriz Pinheiro de Lemos (1871-1922), Ana de Castro Osório (1872-1935), Virgínia de Castro e Almeida (1874-1945), Mafalda Mouzinho de Albuquerque (1874-1952), autora do romance *O Coração dum Sábio* (1908), onde se debate a problemática do divórcio e, ainda, autoras como Sara Beirão ou Maria Lamas.

Bibliografia

- ARMSTRONG, Nancy (1987), *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*, Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press.
- HALL, Catherine (1992), «The early formation of Victorian domestic ideology», in *White, Male and Middle-Class: Explorations in Feminism and History*, Cambridge e Oxford: Polity Press.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist*

- Theory*, Nova Iorque, Londre, Toronto, Sydney e Tóquio: Harvester/ Wheatsheaf.
- MOISÉS, Massaud (1988), *Dicionário de termos literários*, São Paulo: Ed. Cultrix [1974].
- PRADO COELHO, Jacinto do (1990), *Dicionário de literatura*, vol. I, 4.ª ed., Porto: Figueirinhas.
- PRADO COELHO, Jacinto (1982), *Introdução ao estudo da novela camiliana*, 1.º vol., 2.ª ed., Lisboa: IN-CM.
- RIBEIRO, Maria de Almeida (1990), *O simbolismo da casa em Júlio Dinis*, Lisboa: Difel.
- RUSKIN, John (1902), «Of Queen's gardens», in *Sesame and Lillies*, Chicago: Homewood [1865].

E

ECOFEMINISMO

Tendo sido um termo cunhado em 1974 por Françoise d'Eaubonne, a definição de ecofeminismo não é consensual. As autoras do livro que introduziu o termo ecofeminismo no mundo anglófono definem feminismo como «a consciência da opressão/ repressão das mulheres, que inicia não só a análise da dimensão desta opressão/ repressão, mas também as estratégias para a sua libertação» (Marks & De Courtivron, 1981: x). Esta definição tem a virtude, que não se encontra na maior parte das definições directas de ecofeminismo, de incluir os três elementos presentes nas definições parciais: ser uma consciência, ser um movimento activista e estar empenhado na análise (crítica) da justificação desta consciência e da razão de ser da sua ligação com o activismo. Se cruzarmos esta definição com certos conceitos de ecologia ou de ambientalismo, podemos propor a seguinte definição de ecofeminismo: uma consciência da opressão/ repressão da mulher e da natureza, e de alguma ligação entre elas que permite iniciar a análise da dimensão desta opressão/ repressão, assim como do motivo da ligação, que inicia e apoia estratégias para a sua libertação conjunta. Esta definição não entra em conflito com outras já divulgadas e tem a vantagem de ser mais completa. «Feminismo ecológico é o nome da variedade de diferentes perspectivas feministas sobre a natureza das ligações entre o domínio sobre as mulheres (e outros seres humanos oprimidos) e o domínio sobre a natureza» (Warren, 1996: x); Warren já substituiu o termo *feminismo ecológico* e negligencia o aspecto de movimento activista (não sendo uma perspectiva sobre a natureza das ligações). «Ecofeminismo é uma teoria [baseada na] premissa segundo a qual a ideologia que autoriza opressões, tais como as de raça, classe, sexualidade, capacidades físicas e espécie, é a mesma ideologia que sanciona a opressão da natureza» (Gaard, 1993: 1), definição esta que igualmente ignora o aspecto activista. Merchant, sem chegar a utilizar a

palavra ecofeminismo, inclui o activismo ao falar da «ideia de que uma associação histórica e cultural existe entre as mulheres e a natureza, de que estas têm sido dominadas na cultura ocidental, e de que podem libertar-se a elas próprias e à natureza através do activismo ambiental» (Merchant, 1993: viii), mas não inclui a problematização e a teorização desta associação.

Enquanto a palavra e o conceito ecofeminismo permanecem relativamente estáveis desde o início dos anos 1970, com uma tendência mais recente no sentido da expressão feminismo ecológico (por exemplo, Warren, 1996), nos anos 1990 discriminaram-se, com mais clareza, os seus aspectos teóricos e práticos, bem como as razões subjacentes: primeiro, a sua identificação dos interesses das mulheres e da natureza e, segundo, a convergência das suas origens, quer no feminismo, quer na ecologia (ou no ambientalismo). O ecofeminismo de d'Eaubonne era claramente uma posição política, um movimento intervencionista, ainda sem teorização clara e rigorosa da ligação entre feminismo e ecologia. No contexto dos EUA, Sturgeon (1997) radica igualmente o ecofeminismo em movimentos – dos finais dos anos 1960 e inícios dos anos 1970, no contexto de movimentos de direitos civis e contra a guerra do Vietname – em que grupos de mulheres assumiram posições de destaque. Contudo, a mera existência dessas posições por parte das mulheres nestes movimentos activistas não explica, antes questiona o motivo desta vertente feminista/ pró-mulher nessas causas. Haverá algo que atrai e que justifica o compromisso das mulheres em relação ao ambiente, à natureza? O facto de haver algo que está patente, assim como várias descrições do fenómeno, é disso a prova. O problema surge quando este «facto» está submetido criticamente ao exame, à análise teórica de tal questão e das várias respostas propostas. É este problema, as tensões entre o impulso activista e a conceptualização teórica, e as tentativas de as resolver, que têm animado o debate sobre ecofeminismo nos últimos quinze anos.

Entre as várias descrições acima referidas, algumas limitam-se a questionar (Diamond & Orenstein, 1990) se seria mera coincidência o facto de o livro que pode ser considerado o primeiro impulso do ambientalismo, *The Silent Spring* (Carson, 1962), ser da autoria de uma mulher, ou a traçar a história a partir do envolvimento de mulheres em assuntos ambientais norte-americanos (Merchant, 1993), ou ainda a expor empiricamente, sem a explicar, a relação mulher-natureza. Contudo, outras descrições são mais explicativas. Uma das primeiras recorre à identificação da mulher e da natureza nas religiões ou formas de espiritualidade pré-patriarcais (Spretnak, 1993). A obra de Gilligan (1992) sobre a forma específica de uma moralidade «no feminino», de *caring* ou da política de cuidado [ver **Ética do Cuidado; Moral e Feminismo**], que contrasta com a ênfase, no âmbito da justiça, numa moralidade «masculina», também tem sido utilizada para explicar a preocupação das mulheres com o cuidado da natureza e da vida.

Porém, as teóricas feministas não se satisfazem com estes factos empíricos. Qualquer descrição ou explicação de uma relação mulher-natureza corre o risco de cair na armadilha do essencialismo, ao definir uma essência biológica do que é «ser mulher» que estabeleça esta relação. Infelizmente, parece por vezes a algumas ecofeministas, sobretudo àquelas dos países menos ricos e centrais, ou dos grupos sociais menos favorecidos, que os argumentos académicos – que conduzem à participação em conferências nacionais e internacionais e à publicação de livros e de artigos em revistas científicas – estão a substituir, na melhor das hipóteses, ou a minar, no pior dos casos, a efectiva acção por parte de mulheres na luta por um ambiente mais saudável, por uma qualidade de vida para todos que não esgote as potencialidades da natureza, por uma forma diferente de desenvolvimento que seja mais do que meramente sustentável.

Na tentativa de incluir dentro do âmbito do ecofeminismo todo o leque de mulheres e homens, de movimentos e escolas de pensamento que partilham a defesa «do reconhecimento extensivo das realizações e reivindicações das mulheres» (Rossi, 1973) e a defesa de uma nova forma de relação entre os seres humanos e o mundo que os rodeia, permeia e inclui, Warren (1997) propôs a metáfora da manta de retalhos, um único objecto útil e doméstico (feminino?), composto de diferentes tecidos de várias cores e variados padrões. A característica considerada mais essencial para a inclusão nesta «manta de retalhos» é o compromisso com a eliminação da dominação em todas as suas manifes-

tações. A aceitação alargada desta metáfora revela o que talvez seja a interpretação menos polémica da relação mulher-natureza: ambas têm sido dominadas, dentro do sistema dominante (e dominador) [ver **Patriarcado**].

Ainda não foi conseguida uma paz efectiva entre os pós-modernistas e desconstrucionistas mais radicais (que não aceitam qualquer fundamentação de uma relação especial mulher-natureza) e as mulheres (mais ou menos feministas, que querem assumir e reivindicar um papel especial na luta, uma visão que sustente e dinamize a sua acção, a favor do ambiente). A própria Sturgeon (1997), que atribuiu a génese do ecofeminismo aos movimentos activistas de mulheres no início dos anos 1970, após uma análise profunda de todos os ataques do essencialismo à posição ecofeminista e após admitir não conseguir responder-lhes adequadamente, acaba por promover um certo «essencialismo estratégico»: raciocinar como se não existisse qualquer relação especial mulher-natureza, mas actuar como se houvesse toda a razão para acreditar que a salvação da natureza dependeu do esforço das mulheres. Esta proposta de «essencialismo estratégico» parece ter alguma possibilidade de contribuir para minimizar a tensão, que ameaça fracturar o movimento, entre ecofeministas activistas e ecofeministas teóricas, e assim contribuir para uma desejável coesão.

Bibliografia

- CARSON, R. (1962), *The Silent Spring*, Boston: Houghton Mifflin Company.
- D'EAUBONNE, F. (1974; 1981), «Feminism or death» (trad. de Betty Schmitz), in Marks, E. & De Courtivron, I. (eds.), *New French Feminisms: An Anthology*, Brighton: The Harvester Press, pp. 64-67.
- DIAMOND, I.; ORENSTEIN, G. F. (eds.) (1990), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, São Francisco: Sierra Club Books.
- GAARD, G. (ed.) (1993), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Filadélfia: Temple University Press.
- GILLIGAN, Carol; BROWN, Lyn M. (1992), *Meeting at the Crossroads*, Boston: Harvard University Press.
- MARKS, E.; DE COURTIVRON, I. (1981), *New French Feminisms: An Anthology*, Brighton: The Harvester Press.
- MERCHANT, C. (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, São Francisco: Harper & Row.
- MERCHANT, C. (1992), *Radical Ecology: The Search for a Livable World*, Nova Iorque: Routledge.
- MERCHANT, C. (1993), *Major Problems in American Environmental History: Documents and Essays*, Lexington, MA: Heath.

- MERCHANT, C. (1996), *Earthcare: Women and the Environment*, Nova Iorque: Routledge.
- ROSSI, Alice (ed.) (1973), *The Feminist Papers from Adams to Beauvoir*, Nova Iorque: Bantam Books.
- SALLEH, A. (1997), *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*, Londres: Zed Books.
- STURGEON, N. (1997), *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory, and Political Action*, Nova Iorque: Routledge.
- WARREN, K. J. (ed.) (1996), *Ecological Feminist Philosophies*, Bloomington: Indiana University Press.
- WARREN, K. J. (ed.) (1997), *Ecofeminist: Women, Culture, Nature*, Bloomington: Indiana University Press.

PJF

EDUCAÇÃO E FEMINISMO

O termo educação refere-se a um processo social que ocorre quer ao nível da instituição familiar, quer ao nível das instituições educativas. Dentro das teorias feministas, uma das preocupações no que diz respeito à educação é tentar demonstrar o modo como as escolas tendem a reproduzir as relações de género e a subordinação das mulheres.

Por outro lado, desde sempre, a questão feminista do acesso das mulheres ao espaço público passa, muito concretamente, pelo acesso à educação e à cultura. Em *A Room of One's Own* (1929), Virgínia Woolf deixa bem clara a necessidade da educação como condição primeira para o aparecimento da escritora e, em *Three Guineas* (1938), argumenta a favor de uma crescente integração das mulheres nas instituições educativas em geral, de maneira a que se possa alcançar uma maior democratização social, nomeadamente no que diz respeito à igualdade entre homens e mulheres [ver **Direitos das Mulheres**].

Na Grã-Bretanha, Mary Wollstonecraft (1792) e John Stuart Mill (1869), em momentos diferentes, e partindo de pontos de vista também eles diversos, haviam já alertado para a necessidade de implementar o acesso das mulheres a uma melhor educação institucional como forma de ultrapassar as desigualdades sociais entre os sexos. A igualdade de acesso à educação foi, durante todo o século XIX, um dos estandartes da luta feminista (Humm, 1989: 60), tendo sido o acesso aos escalões superiores do sistema educativo um dos momentos privilegiados desta campanha [ver **Feminismo e Feminismos**].

Em Portugal, tal como noutros países europeus, esta luta teve defensores proeminentes na segunda metade do século XIX, pela voz de D. António da Costa, Maria Amália Vaz de Carvalho, Alice Pestana (Caíel) ou Bernardino Machado.

Contudo, em Portugal, mesmo as vozes mais progressistas radicam, paradoxalmente, num certo conservadorismo que tem sempre em conta a função fundamental da mulher na sociedade enquanto esposa e mãe, sendo a educação encarada como essencial para uma melhor prossecução dessas funções primeiras de qualquer mulher [ver **Mãe; Fada do lar**]. Por exemplo, D. António da Costa (1892), embora se aperceba da necessidade de criar um ensino profissionalizado para as mulheres que as habilite a desempenharem determinado número de profissões – como as de enfermeira, empregada doméstica, professora –, não põe nunca em questão a ideologia da separação das esferas [ver **Público/ Privado**] e, portanto, tem em atenção que as escolas femininas devem ser sempre uma extensão da esfera doméstica [ver **Domesticidade**]. Por outro lado, este autor mostra-se completamente céptico relativamente à possibilidade de acesso das mulheres à ciência e, portanto, a profissões de cariz intelectual, uma vez que, no seu entender, não compete à mulher o «uso do pensamento» (Costa, 1892: 419). Por isso, o autor conclui: «Cumpra à mulher educar o homem, não lhe cumpra ser educada como ele. É indispensável que exista a igualdade dos sexos, mas por um princípio natural, e não artificial. Mesmo quando a natureza lhe não vedasse as qualidades políticas e científicas, a mulher que seguisse essas carreiras masculinizar-se-ia, teria de endurecer o coração para afrontar o duro coração do adversário (...)» (*ibidem*).

Podendo parecer contraditória a posição defendida por António da Costa, ela apenas reitera valores que estavam (estão) marcadamente enraizados na cultura ocidental. Por exemplo, Espinosa, filósofo empenhado na luta contra o obscurantismo, veicula os princípios mais conservadores e primários no que respeita à condição da mulher e à sua natureza, baseando a sua teoria da «submissão feminina» na «natural fraqueza» (*imbecillitas*) das mulheres. Refere o filósofo: «Com efeito, em nenhuma parte da terra homens e mulheres reinaram conjuntamente, mas em toda a parte, onde se encontram homens e mulheres, vemos que os homens reinam e que as mulheres são governadas, e que, desta maneira os dois sexos vivem em harmonia» (Ferreira, 1998: 114-16) [ver **Patriarcado; Matriarcado**].

Assim, tal como John Ruskin o havia feito na

Inglaterra vitoriana, no famoso ensaio «Of Queen's Gardens» (1865), alguns intelectuais portugueses do final do século, como D. António da Costa, mas também a pedagoga Maria Amália Vaz de Carvalho – cuja acção pelo acesso da mulher à educação a coloca numa posição de destaque no que a estas questões diz respeito – vêem a grande superioridade da mulher sobre o homem na sua superioridade moral [ver **Moral e Feminismo**].

Posição bem diferente da destes dois autores é a da feminista Ana de Castro Osório, que, em *As Mulheres Portuguesas* (1905), defende uma posição de completa autonomia para as mulheres, separando o público do privado e, dessa forma, defendendo uma educação de facto igualitária para os dois sexos [ver **Público/ Privado**]. Diz-nos a feminista portuguesa do princípio do século: «Educar a mulher dando-lhe meios de auferir com o seu trabalho o suficiente para a sua sustentação – quando é só –, de auxiliar o homem, esgotado pelo trabalho de sobreposse que lhe exige a concorrência e a carestia da vida moderna – quando casada –, parece-nos a maneira mais prática de a tornar um ser livre, apta a escolher por *motu proprio* o caminho a seguir diretamente na vida» (Osório, 1905: 46).

Outras vozes importantes que se destacaram na defesa do alargamento da educação para as mulheres foram as de Bernardino Machado, que se distinguiu na pressão exercida para a abertura dos liceus femininos – a abertura do primeiro liceu feminino é aprovada por lei em 1888 (Rosa, 1989: 12) –, e as da escritora Alice Pestana, que escrevia sob o pseudónimo de Caïel e que foi autora de dois documentos importantes para o alargamento do ensino público às mulheres, a saber: «O que deve ser a instrução secundária da mulher?» e «Relatório duma visita de estudo a estabelecimentos de ensino profissional do sexo feminino, no estrangeiro» (idem, 25).

Mais recentemente, as preocupações com a educação por parte da teoria feminista centram-se especialmente na forma como a educação contribui para a reprodução das diferenças de género [ver **Diferença; Género; Estudos Feministas**]. As feministas contemporâneas argumentam que, através da manutenção estereotípica dos papéis sexuais e do uso de um *currículo escondido* que privilegia os interesses dos rapazes, o sistema educacional coloca as raparigas em clara desvantagem (Humm, 1989: 60) [ver **Estereótipo; Papéis Sexuais**]. Por esse motivo, uma boa parte das feministas tem desde sempre alertado para a necessidade de uma educação alternativa às práticas organizadas de educação, em que esta possa

ser processada através de modelos femininos (idem, 61). Como refere Maggie Humm, «o impacto do feminismo na educação, por exemplo nos estudos sobre as mulheres, estabelece-se a partir do desafio que é feito, quer às versões masculinas das práticas e teorias educativas, quer à supremacia masculina dentro do sistema educativo» (*ibidem*) [ver **Invisibilidade; Tectos de Vidro; Comissão para a Igualdade; Feminização da Pobreza**].

Bibliografia

- CARVALHO, Maria Amália Vaz de (1887), *Mulheres e crianças (notas sobre educação)*, 2.^a edição, Bibliotheca do Cura D'Aldeia, Porto: Empresa Litteraria e Typographica-Editora.
- COSTA, Dom António da (1892), *A mulher em Portugal, obra posthuma, publicada em beneficio de uma criança*, Lisboa: Typ. da Companhia Nacional Editora.
- FERREIRA, Luísa Ribeiro (1998), «Espinosa, Hobbes e a condição feminina», in *O que os filósofos pensam das mulheres*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque e Londres: Harvester Wheatsheaf.
- LAMAS, Rosemarie Wank-Nolasco (1995), *Mulheres para além do seu tempo*, Venda Nova: Bertrand Editora.
- OSÓRIO, Ana de Castro (1905), *As mulheres portuguesas*, Lisboa: Livraria Editora Viúva Tavares Cardoso.
- ROSA, Elzira Machado (1989), *Bernardino Machado, Alice Pestana e a educação da mulher nos finais do século XIX, Cadernos Condição Feminina*, n.º 27, Edição da Comissão Feminina, Lisboa.
- WOOLF, Virginia (1981), *A Room of One's Own*, Harmondsworth: Penguin Books [1929].
- WOOLF, Virginia (1979), *Three Guineas*, Harmondsworth: Penguin Books [1938].

ELECTRA

Figura mítica popularizada pelas tragédias de Sófocles e Eurípidas que focam rivalidades e tensões familiares. Electra era filha do rei Agamémnon e a sua mãe era Clitemnestra, que havia sido casada com Tântalo, de quem teve um filho. Motivado pelo desejo por Clitemnestra, Agamémnon matou Tântalo e o recém-nascido, e obrigou Clitemnestra a casar com ele, sendo eventualmente aceite pela família da noiva. Quando Agamémnon se ausenta de casa, para a longa guerra de Tróia, Clitemnestra é-lhe infiel e acaba por

ser cúmplice do amante no assassinio do marido. Ao saber do assassinio do pai, Electra teme pela vida do seu irmão mais novo (Oreste) e envia-o para longe, para a casa de um tio. Quando Oreste cresce, Electra convence-o a matar a mãe e o seu amante, para vingarem a morte do pai.

As tragédias que se escreveram à volta da personagem Electra ignoram esta parte inicial do mito que, de certa forma, justifica o ódio de Clitemnestra pelo marido, focando apenas o seu adultério como princípio causador das desavenças familiares.

Retomando o tema das rivalidades familiares e dos laços afectivos obsessivos, Eugene O'Neil escreveu a peça *Mourning Becomes Electra* (1931). Nesta nova versão, Electra é uma personagem desequilibrada, cujas verdadeiras motivações para convencer o irmão a matar o amante da mãe são o despeito e o ciúme. Neste texto, a rivalidade entre mãe e filha é uma pulsão tão destrutiva como a educação puritana e opressiva que o pai incutiu em Electra, tornando-se o centro da vida afectiva da jovem. Enquanto que Eugene O'Neil interpreta a obsessão de Electra pelo pai como o elemento que gela todas as relações afectivas emergentes no texto, nas tragédias clássicas, Electra é exaltada pela sua dedicação absoluta ao pai e a sua total acomodação à ordem social patriarcal [ver **Patriarcado**].

Na área da psicologia, o mito de Electra foi objecto de debate entre Sigmund Freud e Carl Gustav Jung, a propósito da descrição de uma complexa série de pulsões infantis, que determinam objectivos, relações afectivas, medos e identificações, entre os dois anos e meio e os seis anos. Freud chamou a esta série de pulsões infantis «complexo de Édipo» e defendia que o processo era o mesmo nos dois sexos, invertendo-se apenas o objecto de desejo [ver **Desejo**]. Assim, os meninos desejam a mãe e vêem o pai como um rival, ao passo que as meninas desejam o pai e querem tomar o lugar da mãe. A saudável resolução do complexo de Édipo leva ao desenvolvimento de uma vida afectiva e sexual «normal», enquanto que certas perturbações neste momento seminal podem vir a reflectir-se em neuroses ou perversões na vida adulta.

Ao contrário de Freud, Jung achava que se deveria distinguir o complexo de Édipo do complexo de Electra, para designar separadamente as pulsões infantis dos meninos e das meninas. Como Jung não apresentou nenhuma diferença estrutural ao nível das pulsões infantis dos dois sexos, de forma a justificar uma diferente designação, a sua teoria foi posta de parte e as referências ao complexo de Electra foram omitidas dos principais trabalhos de recolha

e compilação da sua obra, na medida em que é uma teoria rejeitada e considerada irrelevante. Uma possível extensão deste debate materializou-se nas leituras feministas da obra de Freud, questionando as suas conclusões [ver **Freud e o Feminino**]. Por outro lado, teorias feministas francesas têm sublinhado a importância do corpo e a especificidade da sexualidade feminina como formas de definir a identidade das mulheres, inscrever diferentes perspectivas filosóficas e expressar novos padrões de raciocínio e percepção [ver **Corpo; Identidade**].

Do ponto de vista feminista, Electra é um símbolo de cumplicidade para com uma ordem patriarcal despótica, sexista e opressiva, sendo um instrumento do pai na preservação da mesma.

Bibliografia

- O'NEIL, Eugene (1979), *Mourning Becomes Electra*, Jonathan Cape Paperback, Londres [1966].
Encyclopedia Britannica (1974-1933), vol. 4, Encyclopedia Britannica Inc.
 GRIMAL, Pierre (1992), *Dicionário de mitologia grega e romana* (trad. de Victor Jabouille), Difel, Lisboa.
 REBER, Arthur S. (1985), *The Penguin Dictionary of Psychology*, Harmondsworth: Penguin Books, 1985.
 BURNES, E. Moore; FINE, Bernard D. (1990), *Psychoanalytic Terms and Concepts*, New Haven e Londres: Yale University Press.

EMANCIPAÇÃO [ver **Sufragismo**]

ESCRITA FEMININA/ *ÉCRITURE FÉMININE*

Conceito que está ligado, por um lado, à necessidade de engendrar ou *gerar retrospectivamente* uma tradição feminina e, por outro, à problematização da especificidade e existência de marcas do feminino no discurso e na escrita de mulheres (o conceito de *écriture féminine* cunhado pela crítica feminista francesa nos anos 1970). O conceito de escrita feminina traduz igualmente a existência de uma *tradição alternativa* à cultura literária homológica e patriarcal, ou de uma «escrita do avesso», isto é, «o inverter da tradição, ou a tradição vista do lado errado, quer seja de pernas-para-o-ar, quer às avessas» (Sousa Santos, 1997: 22) mas sempre sublinhando a *obliquidade* em que se estrutura a relação que as mulheres mantêm

com a linguagem, a cultura e o poder dominantes [ver **Sexismo e Linguagem; Poder feminino**].

Na matriz desta *gestação* da tradição feminina, merece particular destaque a obra de Virginia Woolf, *A Room of One's Own* (1929). Num dos ensaios que compõem este livro, Woolf, discorrendo sobre o modo mais pertinente de abordar o tema «A Mulher e a Ficção Literária» – ora focando as mulheres e a sua natureza, ora as mulheres e a ficção por elas escrita, ora as mulheres e a ficção que sobre elas é escrita, resolve provocatoriamente focar a seguinte questão prosaica, que se tornou emblemática para os Estudos Feministas [ver **Estudos Feministas**]:

Uma mulher tem de ter dinheiro e um quarto que seja seu se quiser escrever ficção; e isso, como verão, deixa por solucionar a questão maior da verdadeira natureza da mulher, bem como a verdadeira natureza da ficção.

Ao longo do seu argumento Woolf traça a gênese da escrita feminina confinada, por um lado, por estes dois limites, mas transgredindo, por outro, as imposições ideológicas, chamadas então «limitações do seu sexo», as quais circunscrevem a escrita feminina às fronteiras do trivial e do doméstico, colocando a questão nos seguintes termos: «este é um livro importante, assume o crítico, porque trata da guerra. Este é um livro trivial porque se ocupa dos sentimentos de uma mulher na sala-de-estar» (Woolf, 1981: 70). Cientes assim da inexistência de uma tradição literária visível e assumida no feminino, afirma Woolf, «as mulheres escritoras do início do século XIX lançaram-se então na escrita do ‘romance’, um gênero literário que, pela sua gênese recente, parecia ‘mais moldável nas suas mãos’ e ‘apoderaram-se dele’» (idem, 74). George Eliot, Jane Austen e as irmãs Brontë constituirão assim a primeira tradição literária feminina, fundada numa intrusão territorial, numa apropriação ilegal, mais concretamente, num roubo: «Fechem as vossas bibliotecas se quiserem; mas não haverá portão, fechadura ou tranca que nos possam impor à liberdade de espírito» (idem, 72).

Num ensaio de 1923 acerca da obra *Revolving Lights*, de Dorothy Richardson, Woolf escrevia, numa tentativa de definição do que ela própria chamou, «a frase psicológica do gênero feminino»:

É constituída por uma fibra mais elástica do que antiga, capaz de se distender até aos limites, de suspender as partículas mais ínfimas, de envolver as formas mais vagas (...) É uma frase feminina, mas apenas no sentido de que

é usada para descrever uma mente feminina por uma escritora que nem se orgulha nem receia o que quer que seja que possa desvendar na psicologia do seu sexo. (Woolf, 1990: 72)

Posteriormente, num ensaio de 1929 intitulado «Women and Fiction», Woolf reitera o mesmo argumento: «A própria forma da frase masculina não lhe é adequada: é demasiado desgarrada, demasiado pesada, demasiado pomposa para uso das mulheres» (Woolf, 1979: 48).

Porém, Woolf não é apenas responsável pela cartografia da tradição literária feminina; ao afirmar que «o livro (tal como a frase) tem de ser adaptado ao corpo» (1981: 74), Woolf lança igualmente as bases do argumento essencial da *écriture féminine*, tal como seria, meio século volvido, reclamado pela crítica feminista francesa, nomeadamente por Julia Kristeva, Hélène Cixous, Luce Irigaray e Monique Wittig, entre outras [ver **Semiótico; Simbólico; Falocentrismo**].

Em 1975, é esta a ressonância das palavras de Woolf no texto «Le rire de la méduse» de Hélène Cixous:

Escreve o teu eu. O teu corpo tem de ser ouvido. (...) Escrever. Um acto que não só materializa a relação isenta de censura da mulher com a sua sexualidade, consigo mesma (...). Inscreve a respiração da mulher completa. (...) Ela escreve com tinta branca. (Cixous, 1975: 35-54)

Por sua vez Luce Irigaray (1977) designou através do termo *parler femme* [falar (como) mulher] um modo experimental que evidencia a relação entre a sexualidade feminina e a escrita. Esse conceito, tal como a *écriture féminine* de Cixous, designa a sintonia existente entre o discurso feminino e o corpo da mulher, através da introdução de transgressões e do reprimido na ordem simbólica. O conceito de «escrita feminina» continua a reunir apoiantes entre feministas contemporâneas, tais como Elizabeth Grosz (1989) ou Margaret Whitford (1991), que afirmam que o corpo da mulher possibilita metáforas poéticas e analogias, que constituem desafios simbólicos ao falocentrismo [ver **Corpo**]. Porém, feministas de orientação marxista – entre as quais Toril Moi (1985) – acusaram esse modelo de ser essencialista, ao fazer convergir a biologia feminina, a psicologia e a linguagem.

Ann Rosalind Jones, num rigoroso ensaio de 1981, «Writing the Body: Towards an Understanding of *l'Écriture Féminine*», que teve um importante papel de

divulgação desta teoria no seio da crítica anglo-americana, afirma que aquilo que Kristeva, Cixous e Irigaray partilham teoricamente é o opor a experiência do corpo das mulheres aos padrões fálico-simbólicos, pertença do pensamento ocidental. Assim, essencialmente para Irigaray e Cixous, se as mulheres tentarem descobrir e exprimir a sua própria identidade de forma a trazerem à superfície o que foi reprimido pela história masculina, têm de começar pela descoberta do seu corpo e da sua diferença libidinal. Por sua vez, o pensamento crítico de Julia Kristeva não privilegia as mulheres como as únicas possuidoras do discurso pré-falocêntrico, mas antes subverte os conceitos e as oposições fixas entre masculino/ feminino ao identificar os momentos de maior transgressão e criatividade artística, a que ela chama momentos de negatividade e de ruptura (isto é, as revoluções na linguagem de que as vanguardas serão exemplo), com o *feminino* (o «chora» semiótico) e o retorno a uma *jouissance* pré-simbólica [ver *Jouissance*]. Kristeva recusa a imagem reificada da mulher enquanto o «outro» do homem (1974a), validando em contrapartida a sua heterogeneidade, a sua diferença positiva e salienta a situação da mulher enquanto «estrangeira» em relação ao poder simbólico (1974b) [ver **Outro**]. É nesta qualidade de «alienada» ou «desapossada» da linguagem e do poder que a mulher seria, assim, uma espécie de visionária, de profetisa do «porvir». O papel fundamental que as mulheres têm a desempenhar consistirá então, segundo Kristeva, em assumir a sua *negatividade* no social: rejeitar aquilo que é finito, definido, estruturado e carregado de sentido no presente estado da sociedade.

A constatação de que a identidade feminina é construída *na e pela* linguagem foi, como já se referiu, desde logo assumida como uma reivindicação basilar da crítica feminista, partindo da teorização lacaniana segundo a qual a linguagem é uma prática significativa *na e pela qual* o sujeito se transforma em ser social [ver **Lacan e o Feminino**]. Tal como Cora Kaplan (1986) afirmou, «uma grande proporção da poesia de mulheres é sobre o direito à palavra e à escrita. (...) Ser mulher e poeta representa para muitas mulheres poetas uma profunda ruptura entre a sua identidade social e sexual e a sua prática artística, a ponto que essa própria ruptura transforma-se no tema insistente, umas vezes abertamente, outras de um modo velado ou transposto, de muita poesia feminina» (Kaplan, 1986: 71). Segundo Kaplan, a mulher poeta assume uma condição de «dupla transgressão», por um lado infringindo a norma do

silêncio cultural, e, simultaneamente, ousando buscar expressão própria na poesia, «a linguagem mais enfaticamente negada às mulheres, a forma mais concentrada de linguagem simbólica» (*ibidem*).

A construção e representação da própria diferença sexual na linguagem têm assim sido uma preocupação constante da crítica feminista, que as considera inseparáveis da construção cultural do conceito de género e identidade feminina [ver **Diferença Sexual; Género; Identidade**].

Paralelamente ao conceito de *écriture féminine*, criou-se, no domínio das artes visuais, o conceito de *peinture féminine* para definir um movimento de mulheres artistas e uma estética comprometida com estratégias de representação e modos de olhar onde a subjectividade da mulher fosse privilegiada (Spero, 1987) [ver **Corpo e Representação; Olhar**].

É assim colocada, logo no primeiro quartel do século XX, uma questão sobre a qual se irão debruçar sucessivas gerações de escritoras, teóricas/ os, linguistas e feministas e que permanece ainda premente nos nossos dias, quer enquanto busca de uma «escrita feminina», quer do «sexo dos textos». Tal como afirma Isabel Allegro de Magalhães no seu estudo pioneiro em Portugal, *O sexo dos textos: traços da ficção narrativa de autoria feminina* (1995), cabe nesta designação o reconhecimento de características «predominantemente femininas», isto é, em «sintonia com dominantes da vida das mulheres» que não exclusivas destas (Magalhães, 1995: 23). Essas características e elementos serão as identificadas por Kristeva como pertencentes ao ritmo semiótico, que, «não estando expressos no discurso logocêntrico são visíveis através do ritmo, da estrutura, do tom, dos silêncios ou de outros elementos» (*ibidem*).

Bibliografia

- CIXOUS, Hélène (1975), «Le rire de la Méduse», *L'arc*, 6, 1975, pp. 39-54. «Laugh of the Medusa» (Trad. de Keith Cohen e Paula Cohen), in Marks, Elaine, e De Courtivron, Isabelle (eds.) (1981), *New French Feminisms*, Nova Iorque: Schocken.
- GROSZ, Elizabeth (1989), *Sexual Subversions: Three French Feminists*, Sydney, Londres, Wellington, Boston: Allen and Unwin.
- IRIGARAY, Luce (1974), *Speculum de l'autre femme*, Paris: Editions de Minuit.
- JONES, Ann Rosalind (1981; 1986), «Writing the body: Towards an understanding of l'Écriture Féminine», in Showalter, Elaine (ed.), *The New Feminist Criticism*, pp. 361-377, Londres: Virago.

- KAPLAN, Cora (1986), *Sea Changes: Essays on Culture and Feminism*, Londres: Verso.
- KRISTEVA, Julia (1974), *La Révolution du langage poétique*, Paris: Editions du Seuil.
- KRISTEVA, Julia (1974a), «La femme, ce n'est jamais ça», *Tel Quel*, n.º 57-58.
- KRISTEVA, Julia (1974b), «Oscillation du 'pouvoir' au 'refus'» (Entrevista com Xavière Gauthier), in *Tel Quel*, Verão.
- KRISTEVA, Julia (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Editions de Minuit.
- KRISTEVA, Julia (1977), *Polylogue*, Paris: Editions du Seuil.
- MAGALHÃES, Isabel Allegro de (1995), *O Sexo dos textos e outras leituras*, Caminho: Lisboa.
- SPERO, Nancy (1987), «Images of women and La peinture feminine», in ICA Documents, Londres.
- WOOLF, Virginia (1923; 1990), «Dorothy Richardson: Revolving Lights» (*Times Literary Supplement*, 19 de Maio), in Cameron, Deborah, *The Feminist Critique of Language: A Reader*, Londres: Routledge.
- WOOLF, Virginia (1966), «Women and fiction», in *Collected Essays*, vol. 2, Londres: Hogarth Press [1929].
- WOOLF, Virginia (1981), *A Room of One's Own*, Londres, Granada: Hogarth Press, [1929].
- WOOLF, Virginia (1988), *Women and Writing* (introd. Michèle Barrett), Londres: The Woman's Press.

ESTEREÓTIPO

O estudo dos estereótipos sexuais, cujo desenvolvimento muito deve aos movimentos feministas, é desde os anos 1970 alvo de um crescente interesse. Ashmore e Del Boca (1979, 1981) definem os estereótipos sexuais como um conjunto estruturado de crenças gerais acerca dos atributos de homens e mulheres, crenças que, segundo William e Best (1986), são partilhadas por um grupo de indivíduos. Os estereótipos passam, então, a ser concebidos como categorias potencialmente neutras, actuando de forma semelhante a outras categorias cognitivas (Deux, 1985) e, como tal, tendo a função de facilitar a categorização e a simplificação do ambiente social, numa tentativa de dar sentido e consistência a uma realidade complexa. Contudo, estas perspectivas teóricas, essencialmente desenvolvidas no contexto da psicologia social americana, centram-se apenas nos estereótipos enquanto processos cognitivos, pelo que reduzem a sua análise ao nível das relações interpessoais (Bourhis e Leyens, 1994).

Tajfel (1982; 1983), precursor da Teoria da Iden-

tidade Social e cujos trabalhos muito contribuíram para o desenvolvimento da psicologia social europeia, adianta que se os estereótipos preenchem uma função cognitiva é, todavia, importante não esquecer que estes são modelados pelas relações que se estabelecem entre grupos sociais. Em resultado desta tomada de posição, o autor opta por utilizar o termo «estereótipo social» em vez de «estereótipo», relevando, assim, a importância de se proceder à análise dos significados que as categorias sociais assumem para os membros dos grupos e das funções que aqueles desempenham nas relações intergrupo. A opção analítica passa, então, a tomar como centro o consenso relativo às grandes dimensões que diferenciam e estratificam os grupos a que os estereótipos se referem, o que implica remetê-lo para o nível ideológico dos sistemas de crenças (Amâncio, 1994). Recorrendo à definição de estereótipo social de Tajfel (1982, 1983) e às reflexões desenvolvidas por Amâncio (1994) no contexto da investigação do género em Portugal, os estereótipos sexuais podem, então, ser definidos como ideologizações de comportamentos e acções de grupos sociais, homens e mulheres, que se traduzem numa representação subjectiva e socialmente partilhada de uma ordem de relações entre esses grupos.

Boa parte dos estudos relativos ao conjunto de atributos que integram as categorias sexuais (e.g. Rozenkrantz *et al*, 1968; Broverman *et al*, 1972; William e Best, 1986; Best e William, 1993) têm vindo a descobrir que ao estereótipo masculino parecem associar-se dimensões de instrumentalidade, dominância, dinamismo e autonomia; o estereótipo feminino é, por sua vez, associado à passividade, submissão, dependência e expressividade de emoções e de sentimentos para com os outros. Todavia, estes estudos não contemplam analiticamente a assimetria na relação entre sexos [ver **Papéis Sexuais**]. É justamente a noção de assimetria que vem desvelar o desigual valor social implicado nos conteúdos atribuídos aos estereótipos sexuais: o estereótipo masculino consegue reunir não só um maior número de traços mas também uma maior deseabilidade social do que o estereótipo feminino (Amâncio, 1994).

A investigação dos estereótipos sexuais, quando direccionada para a análise dos papéis sociais, permite evidenciar que os conjuntos de atributos físicos e de personalidade associados a homens e mulheres inscrevem orientações comportamentais remissíveis para a divisão social dos papéis (Ashmore e Del Boca, 1979, 1981; Deaux e Lewis, 1984). É neste sentido que reflectem Best e William (1993) ao acen-

tuarem a função das crenças sociais quer na circunscrição de um dado sexo a determinadas características psicológicas quer na construção dos comportamentos tidos como apropriados a esse sexo. Eagly (1983, 1987), cuja teoria se inscreve na abordagem da aprendizagem social, veio, por seu turno, explicar os estereótipos sexuais com base na divisão sexual do trabalho, fazendo assentar o seu realismo na conformidade entre o desempenho dos papéis sociais e as expectativas adscritas ao seu valor social, o que pressupõe uma identidade entre o comportamento objectivo dos géneros e o simbolismo contido nos estereótipos que os enformam: homens e mulheres encontram-se desigualmente distribuídos na estrutura social, aos homens cabe normalmente o desempenho de papéis sociais vinculados a um estatuto hierárquico de autoridade, de elevado poder e de influência social, às mulheres cabe a posição contrária. Hoffman e Hurts (1990) vêm refutar a tese segundo a qual os estereótipos sexuais associados a homens e mulheres são o resultado das diferenças objectivas entre os géneros: os estereótipos não se reduzem a uma representação válida da realidade constituindo, afinal, uma tentativa para racionalizar, explicar e justificar a divisão do trabalho entre sexos.

Amâncio (1992, 1994) que é, no âmbito da investigação social sobre o género em Portugal [ver **Género**], representativa de uma das principais críticas que têm vindo a ser dirigidas à teoria de Eagly e à psicologia social americana, salienta que «encarar os papéis sexuais como principal explicação da diferença entre homens e mulheres, sem existir uma preocupação em analisar a ideologia amplamente consensual que diferencia o masculino do feminino através da deseabilidade social das suas características, consiste apenas em analisar o como sem analisar o porquê» (Amâncio, 1994: 23). Para a autora, os papéis sexuais constituem «uma dimensão de estruturação da ideologização do masculino e feminino ao nível dos comportamentos» (Amâncio, 1994: 70), traduzindo uma assimetria normativa relativamente à forma como os estereótipos são utilizados para explicar e diferenciar os comportamentos de homens e mulheres: a categoria social feminina é percebida como cingida a uma função social específica, como é o caso da maternidade, condicionada ao contexto das relações privadas e orientada para a interdependência afectiva e sexual [ver **Maternidade**]; a categoria social masculina, por sua vez, aproxima-se de um modelo subjectivo de pessoa autónoma e independente de qualquer função, o que se traduz

numa liberdade individual sem qualquer equivalência no caso do estereótipo feminino (Lorenzi-Cioldi, 1988; Amâncio, 1994; Lorenz-Cioldi e Doise, 1994; Hurtig e Pechivin, 1995). A análise relacional das subcategorias dos estereótipos sexuais tem-se revelado importante na compreensão dos procedimentos de legitimação dessa assimetria normativa. Deaux, Winton, Crowley e Lewis (1985) observaram que todas as subcategorias masculinas apresentam uma distribuição uniforme dos atributos inscritos na categoria masculina, ao passo que para a categoria feminina apenas as subcategorias mulher-*sexy* e dona-de-casa mantêm os atributos femininos, já que as outras subcategorias, entre as quais a mulher-atleta e a mulher-gestora, incluem apenas atributos masculinos [ver **Fada do Lar**; **Mulher-fatal**]. Coloca-se, assim, em evidência a noção de adequação ou não-adequação da mulher a determinados contextos (Amâncio, 1992), levando a que a sua presença num contexto percebido como não lhe sendo *natural* suscite por parte dos outros o recurso a significados masculinos ao invés de femininos (Powell, 1993; Kirsler, 1995). Amâncio (1992) faz salientar que é imposta à mulher a normatividade inerente à construção simbólica dos estereótipos sexuais, dado o condicionamento a uma função social específica e a orientação para um contexto de expressividade e submissão serem institutivos do «modo de ser feminino», ao passo que ao homem é garantida a liberdade, em resultado da diversidade de competências e da independência de um contexto específico serem constitutivas do estereótipo masculino (Amâncio, 1992). O que assim se revela é um modelo de pessoa masculino independente dos contextos e funções e, portanto, legitimado como referente universal de ambos os sexos, o que permite compreender a persistência de um consenso geral quanto à permutabilidade entre o estereótipo masculino e o do adulto (Amâncio, 1992, 1994), entre aquele e a representação de nacionalidade (Eagly e Kite, 1987) e, ainda, a associação daquele a papéis socialmente valorizados na sua ligação ao poder e prestígio, como é o caso da gestão (Schein, 1973, 1975).

A análise das relações entre homens e mulheres com enfoque na diferenciada sensibilidade dos sexos aos estereótipos sexuais é compatível com o pressuposto dos efeitos dos grupos dominados e dominantes na diferenciação intergrupos: os homens são, enquanto grupo social, percebidos e definidos como seres individuais, o que os leva a deter uma posição dominante no plano subjectivo ou simbólico,

enquanto as mulheres são, como grupo social, percebidas e definidas por conteúdos colectivos, o que as coloca numa posição de subordinação no plano subjectivo ou simbólico (Lorenzi-Cioldi, 1988; Amâncio, 1994; Lorenzi-Cioldi e Doise, 1994). Esta assimetria na construção social dos estereótipos sexuais coloca em cena modelos diversos de identidade: por um lado, seres singulares, pelo recurso a atributos únicos e distintos para a descrição dos homens, em que a diferenciação se estabelece ao nível interindividual e, como tal, construindo-se uma imagem pessoal e individual; por outro, seres colectivos, prevalecendo na descrição das mulheres sobretudo estratégias intercategoriais, ou seja, a utilização em primeiro lugar de atributos que se relacionam com a categoria de pertença sexual daquelas, obtendo-se, assim, uma imagem relacional e colectiva (Lorenzi-Cioldi, 1988; Hurting e Pichevin, 1995). Hurting e Pichevin advertem, a este propósito, que «as mulheres são percebidas como membros de uma categoria sexual antes de serem percebidas como pessoas. Mulheres acima de tudo» (1995: 17) e que «a mulher é sempre mulher em qualquer altura, em qualquer lado e aos olhos de todos» (1995: 19). Ao nível da auto-estereotipificação, as mulheres, enquanto grupo dominado (ou agregado, na terminologia de Lorenzi-Cioldi, 1988) encontram-se circunscritas às redes de relações sociais estabelecidas, pelo que limitam a construção de si à sua pertença a um grupo que, por ser facilmente reduzido ao atributo sexual dos seus membros, é sobretudo caracterizado pela relação de subordinação ao grupo dominante, ao passo que os homens, enquanto grupo dominante (ou de colecção, na terminologia de Lorenzi-Cioldi, 1988) se auto-definem em primeiro lugar por atributos pessoais e individuais, constituindo-se, pois, enquanto grupo, na associação de individualidades autónomas (Lorenzi-Cioldi, 1991; Lorenzi-Cioldi e Doise, 1994). Amâncio leva-nos, uma vez mais, a destacar que o grupo dominante ou de colecção é também aquele que manipula «os conteúdos simbólicos e que, mediante os seus interesses, confere-lhes um significado universal, quando o objectivo é salientar a sua distintividade, ou um significado categorial, quando se pretende salientar as diferenças entre grupos. Para o grupo dominado, ou agregado, os conteúdos simbólicos assumem claramente uma função normativa que evidencia a externalidade da sua condição social» (1993b: 306), tributária das representações dominantes sobre a ordem social da qual o grupo dominado faz parte.

É esta assimetria nos estereótipos e identidades dos géneros que leva a que os comportamentos das mulheres sejam enquadrados numa acentuação dos limites da diferença, enquanto condição ou destino colectivos, desempenhando, ainda, uma função normativa dos efeitos das mudanças sociais sobre o universo simbólico que diferencia os dois géneros (Amâncio, 1993a). A mulher é, afinal, empurrada para a sua especificidade, e, conseqüentemente, excluída desse modelo de pessoa universal que, ainda, se revê única e exclusivamente no masculino.

Bibliografia

- AMÂNCIO, L. (1992), «As assimetrias nas representações do género», in *Revista crítica de ciências sociais*, 34, pp. 9-23.
- AMÂNCIO, L. (1993a), «Género: representações e identidades», in *Sociologia, problemas e práticas*, 14, pp. 127-140.
- AMÂNCIO, L. (1993b), «Identidades sociais e relações intergrupais», in Vala, J. & Monteiro, M. B. (eds.), *Psicologia Social (287-307)*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- AMÂNCIO, L. (1994), *Masculino e feminino: A construção social da diferença*, Porto: Edições Afrontamento.
- ASHMORE, R. D.; DEL BOCA, F. K. (1981), «Conceptual approaches to stereotypes and stereotyping», in Hamilton, D. (ed.), *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behavior (1-35)*, Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- ASHMORE, R. D.; DEL BOCA, F. K. (1979), «Sex stereotypes and implicit personality theory: Toward a cognitive-social psychological conceptualization», *Sex Roles*, 5 (2), pp. 219-248.
- BEST, D. L.; WILLIAMS, J. E. (1993), «A cross-cultural viewpoint», in Beall, A. E. e Sternberg, R. J. (eds), *The Psychology of Gender (215-248)*, Nova Iorque: Guilford Press.
- BOURIS, R. Y.; LEYENS, J.-P. (1994), «Perceptions et relations intergroupes: deux solitudes?», in Bouris, R. Y. e Leyens, J.-P. (eds.), *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes? (5-11)*, Liège: Pierre Mardaga, Éditeur.
- BROVERMAN, I. K.; VOGEL, S. R.; BROVERMAN, D. M.; CLARKSON, F. E.; ROSENKRANTZ, P. S. (1972), «Sex-role stereotypes: A current appraisal», *Journal of Social Issues*, 28 (2), pp. 59-78.
- DEAUX, K. (1985), «Sex and Gender», in *Annual Reviews Psychology*, 36, pp. 49-81.
- DEAUX, K.; LEWIS, L.L (1984), «Structure of gender stereotypes: interrelationships among components and

- gender label», in *Journal of Personality and Social Psychology*, 46 (5), pp. 991-1004.
- DEAUX, K.; WINTON, W.; CROWLEY, M.; LEWIS, L. L. (1985), «Level of categorization and content of gender stereotypes», in *Social Cognition*, 3 (2), pp. 145-167.
- EAGLY, A. H.; KITE, M. E. (1987), «Are stereotypes of nationalities applied to both women and men?», in *Journal of Personality and Social Psychology*, 53 (3), pp. 451-462.
- EAGLY, A. H. (1983), «Gender and social influence: A social psychological analysis», *American Psychologist*, 38, Setembro, pp. 971-981.
- EAGLY, A. H. (1987), *Sex Differences in Social Behavior: A Social Role Interpretation*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- HOFFMAN, C.; HURST, N. (1990), Gender stereotypes: perception or rationalization, *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, pp. 197-208.
- HURTING, M. C.; PECHEVIN, M.-F. (1995), «The sex category system: Two asymmetrically processed social categories», in Amâncio, L. e Nogueira, C. (eds.), *Gender, Management and Science*, Braga: Instituto de Educação e Psicologia da Universidade do Minho, pp. 13-31.
- KIRCHLER, E. (1992), «Adorable woman, expert man: Changing gender images of women and men in management», *European Journal of Social Psychology*, 22, pp. 363-373.
- LORENZI-CIOLDI, F.; DOISE, W. (1994), «Identité sociale et identité personnelle», in Bouris, R. Y. e Leyens, J.-P. (eds), *Stéréotypes, discrimination et relations intergroups*, Liège: Pierre Mardaga, éditeur, pp. 69-96.
- LORENZI-CIOLDI, F. (1991), «Self-stereotyping and self-enhancement in gender groups», *European Journal of Social Psychology*, 21, pp. 403-417.
- LORENZI-CIOLDI, F. (1988), *Individus dominants et groupes dominés: Images masculines et féminines*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- POWELL, G. N. (1993), *Women and Men in Management*, Newbury Park: Sage.
- ROSENKRANTZ, P. S.; VOGEL, S. R.; BEE, H.; BROVERMAN, I. K.; BROVERMAN, D. M. (1968), «Sex role stereotypes and self-concepts in college students», *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 32.3, pp. 287-295.
- SCHEIN, V. E. (1973), «The relationship between sex role stereotypes and requisite management characteristics», *Journal of Applied Psychology*, 57, 2, pp. 95-100.
- SCHEIN, V. E. (1975), «Relationships between sex role stereotypes and requisite management characteristics among female managers», *Journal of Applied Psychology*, 60, 3, pp. 340-344.
- TAJFEL, H. (1982), *Grupos humanos e categorias sociais*, Volume I, trad. de Lígia Amâncio, Lisboa: Livros Horizonte.
- TAJFEL, H. (1983), *Grupos humanos e categorias sociais*, Volume II (trad. de Lígia Amâncio), Lisboa: Livros Horizonte.
- WILLIAMS, J. E.; BEST, D. L. (1986), «Sex-roles and intergroup relations», in Worchel, S. & Austin, W. G. (eds.), *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago: Nelson-Hall Publishers, pp. 244-259.

EF

ESTUDOS FEMINISTAS

Acompanhada pela crise do cânone, a «crise» dos Estudos Literários dá-se, nos anos 1960, devido a múltiplos factores: a complexidade das mutações sociais e o aparecimento (transnacional) dos movimentos sociais de contestação (as lutas pelos direitos cívicos – pelo fim da segregação racial, no caso americano, ou pelo acelerar dos processos de descolonização, no caso europeu), os movimentos estudantis, as preocupações ecossistémicas, a luta pela emancipação das mulheres [ver **Segunda Vaga; Feminismo/ Feminismos**], a reivindicação, por parte das minorias, da expressão de uma voz e de um lugar próprios, muitas vezes oriundos do próprio seio institucional e estendendo-se depois ao domínio mais lato do social. No campo do literário, essa crise passa pela importância que, a partir dessa década, os Estudos Culturais começam a desempenhar relativamente aos Estudos Literários. É precisamente a questão da importância social das Humanidades, a que a Sociologia parecia ter, a certa altura, respondido, que irá desencadear, nos anos oitenta e noventa do século XX, a confluência dos Estudos Literários com os Estudos Culturais. Nessa medida, são exactamente noções como a de um cânone estável ou a do centramento do saber que passarão a ser contestadas.

Nessa contestação, seria crucial o papel das feministas e a criação, a partir dos anos 1970, de disciplinas como Estudos Feministas, com a inclusão na academia de preocupações de investigação e críticas que ora denunciavam as mensagens sexistas transmitidas pelos textos (escritos quer por homens, quer por mulheres), ora relevassem vozes, até então silenciadas, que retiravam a mulher do lugar de subalternidade que até então lhe havia sido atribuído [ver **Sexismo e Linguagem**]. A este projecto intelectual

e político, acompanhado por grandes mobilizações colectivas, em que as feministas mais radicais encaravam a teorização como um acto militante (Atkinson, 1974), não seria alheia a conhecida afirmação de Simone de Beauvoir, escrita no final dos anos 1940: «On ne naît pas femme: on le devient», escrevia, já em 1949, Simone de Beauvoir (1949: I, 286), assim apontando para o facto de, na ordem simbólica, a diferença sexual não ser accidental [ver **Simbólico**]. Ao reformular a tradicional identificação de «sexo» com «homem» ou «mulher», Beauvoir abria o caminho para o estabelecimento, nas feministas sobretudo anglo-americanas, da categoria «gender»: diferença sexual socialmente construída [ver **Género; Diferença sexual**]. Essa ideia de construção social de uma diferença orientada em função da biologia seria crucial para o trabalho desenvolvido pelos Estudos Feministas dos anos 1970 em diante.

Desde que emergem, os Estudos Feministas enunciam, de formas diversas, a constituição do sexo/ género como categoria de análise (Scott, 1986), a necessidade de desconstrução de saberes dominantes construídos a partir do olhar masculino, e da pretensa neutralidade da construção desses mesmos saberes, denunciando os modelos teóricos dominantes e interrogando-se sobre a posição das mulheres ao longo da História, ou desafiando o fazer mesmo da linguagem (Spender, 1980, Cameron, 1990). Tendo estabelecido como uma das suas prioridades conceber o espaço do feminino (na produção literária ou na sua recepção) como uma categoria fundamental nos Estudos Literários, os Estudos Feministas afirmaram-se no espaço anglo-americano e no espaço francês, ora insistindo na importância de uma análise histórica para a compreensão do texto literário de autoria feminina, ora insistindo na procura de um «inconsciente feminino», que de alguma maneira marcaria os textos escritos por mulheres. O grande diferendo entre as duas principais vertentes do feminismo de raiz francesa (de orientação mais filosófica e psicanalítica) e do feminismo anglo-americano, aquilo a que Donna Stanton chamaria «the Franco-American dis-connection» (Stanton, 1980) estava justamente numa maior preocupação da primeira com as realizações simbólicas de uma identidade e de um inconsciente feminino, que produziriam uma «escrita feminina» (Irigaray, 1977, Cixous, 1975) e da segunda com uma maior atenção dada à componente histórico-cultural como motor explicativo para a opressão social e a (eventual) especificidade de uma escrita de mulher (Showalter, 1986) [ver **Escrita Feminina**].

A abordagem aos textos literários segundo uma perspectiva feminista tem, pois, sido múltipla: quer centrando-se essencialmente nas representações literárias da diferença sexual, quer no modo como os géneros literários têm sido moldados de acordo com os valores masculinos ou femininos, quer ainda com a exclusão da voz feminina do terreno do literário, da crítica ou da teoria, quer sublinhando ainda a importância das representações do feminino e da diferença sexual na, e pela, linguagem (Spender, 1980, Cameron, 1990).

Novas perspectivas teóricas dentro dos Estudos Feministas surgiram nos anos 1990, com Judith Butler e a sua noção de identidade como acção cultural performativa (Butler, 1990: 25), Donna Haraway e a noção de identidade «forjada», porque não fixa nem estável (Haraway, 1997: 9), ou Rosi Braidotti e o seu debate sobre a actual operacionalidade de uma das pedras de toque do feminismo dos anos setenta e oitenta do século XX (o conceito de «gender», por oposição a «sexo») e a questão da diferença sexual, que ela valoriza como «projecto político nómada, visto que a ênfase na diferença que as mulheres representam coloca a questão da redefinição da subjectividade feminina em toda a sua complexidade num enquadramento positivo» (1994: 147). Trabalhos recentes no âmbito da Biologia ou da Medicina que denunciam a própria «construção» do sexo biológico (Fausto-Sterling, 1985) levariam Judith Butler, por exemplo, a questionar a operacionalidade da distinção entre «sex» e «gender», já que o fenómeno meramente biológico que se designa por «sex» estaria indissoluvelmente ligado aos estereótipos culturais da construção social de sexo e da diferença sexual (Butler, 1990) [ver **Estereótipo**]. Seria também Braidotti que, depois de discorrer sobre a crise que a noção de «gender» atravessa na teoria e prática feministas, defenderia que as práticas geradas por este conceito são problemáticas para o feminismo: insistindo que «gender» nada mais faz do que reproduzir dicotomias, Braidotti reivindica a desconstrução mesma de simetria, pela carga falaciosa que contém, assumindo a dissimetria como o lugar da diferença, mas não da desigualdade (Braidotti, 1994: 149-150). Além disso, como afirma Maria Irene Ramalho, «o sexo é sempre fluidez de relação, sensibilidade, caracterização, representação, espectáculo. O sexo é sempre intersexo» (Ramalho, 2001: 535).

Em Portugal, se compararmos com outros países da Europa (e nem será necessário pensarmos nos do Norte da Europa, com uma tradição mais aberta às novas correntes, basta-nos pensar em Espanha ou

Itália, onde os Estudos Feministas estão bastante desenvolvidos), os Estudos Feministas encontram-se ainda num estado incipiente, embora o seu contributo para outras áreas do saber que dizem respeito não só às Humanidades se esteja a sentir cada vez mais. Embora não se verificando, a nível institucional, uma relevância explícita dos Estudos Feministas, áreas como a Psicologia, a Sociologia, as Ciências da Educação, a Filosofia, o Direito ou a Literatura têm vindo a trazê-los cada vez com mais frequência para os seus próprios discursos, no desafio de um cânone estável e na contestação de um saber fixo e imutável.

Assim, nos últimos anos, e no caso do fenómeno literário, tem vindo a ser cada vez mais reconhecida a importância dos Estudos Feministas. Esses estudos têm sido levados a cabo principalmente nas universidades e instituições do ensino superior; seria fundamental que eles se alargassem do âmbito da investigação ao âmbito do ensino. Sendo a relação educativa o «conjunto de relações sociais que se estabelecem» entre quem forma e educa e aqueles que educa (...), numa dada estrutura institucional», se essas relações «possuem características cognitivas e afectivas identificáveis, que têm um desenvolvimento e vivem uma história» (Postic, 1990: 12), dessa história fará parte também a transmissão e a integração de novas formas de encarar o mundo e o que a ela pertence, des-sacralizado porque, como dizia Said, solicitando a atenção do mundo (Said: 1983: 40): o texto literário.

Bibliografia

- ATKINSON, Ti-Grace (1974), *Amazon Odyssey*, Nova Iorque: Link Books.
- BEAUVOIR, Simone de (1949), *Le deuxième sexe*, 2 vols., Paris: Gallimard.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- BUTLER, Judith (1990), «Gender trouble, feminist theory and psychoanalytic discourse», Nicholson, Linda J. (ed., introd.), *Feminism/ Postmodernism*, Nova Iorque e Londres: Routledge, pp. 324-40.
- CAMERON, Deborah (1990), *The Feminist Critique of Language*, Londres: Routledge.
- CIXOUS, Hélène (1975), «Le rire de la Méduse», *L'arc*, 6, 39-54.
- FAUSTO-STERLING, Anne (2000), *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Nova Iorque: Basic Books.
- HARAWAY, Donna J. (1991), «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century», *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Londres: Free Association Books.
- IRIGARAY, Luce (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1985), *Parler n'est jamais neuter*, Paris: Les Editions de Minuit.
- POSTIC, Marcel (1990), *A relação pedagógica* (trad. de João Nunes Torrão), Coimbra: Coimbra Editora.
- RAMALHO, Maria Irene (2001), «A sogra de Rute ou intersexualidades», in Sousa Santos, Boaventura de (org.), *Globalização: fatalidade ou utopia?*, vol. 7, Porto: Edições Afrontamento, pp. 525-549.
- SAID, Edward (1983), *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SCOTT, Joan (1986), «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», *American Historical Review*, 91. 5, Dez., pp. 1053-75.
- SHOWALTER, Elaine (ed.) (1986), *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory*, Londres: Virago Press.
- SPENDER, Dale (1980), *ManMade Language*, Londres: Routledge.

ESTUDOS MASCULINOS

Os estudos masculinos desenvolveram-se a partir do incentivo dos estudos feministas [ver **Estudos Feministas**], retomando várias das questões fundamentais aí abordadas, como por exemplo a análise do funcionamento do patriarcado como um sistema de poder opressivo e marginalizante (quer para as mulheres, quer para determinados grupos de homens) [ver **Patriarcado**], a desconstrução dos mecanismos de assimilação de padrões de identidade (sexual) dominantes e o estudo do desenvolvimento da subjectividade em relação a referências culturais marcadas por uma oposição entre noções de masculino e feminino.

Os estudos *gay* têm igualmente vindo a impulsionar o debate em torno do conceito de masculinidade, sendo que o seu principal contributo diz respeito a uma problematização das noções tradicionais de sexualidade e do conceito de género, conduzindo a um repensar da diferença sexual, suas interpretações sociais e efeitos psicológicos [ver **Género; Diferença Sexual**]. Defendem aqueles que a dicotomia de géneros é tão desadequada como a ideia de que a heterossexualidade compulsiva deva ser o padrão exclusivo de normalidade [ver **Bissexualidade; Homossexualidade; Teoria Queer**].

Ao repensar concepções sociais da diferença sexual, os estudos masculinos definem-se contra um conceito essencialista de «mulher» ou «homem», que faz a definição da subjectividade e da identidade sexual coincidir com a biologia do corpo [ver **Corpo; Identidade Sexual**].

Peter Middleton (1992) define os estudos masculinos como uma reflexão politizada sobre os códigos sociais que definem padrões de comportamento masculino, criando noções do que é (ou deve ser) «um homem a sério». Middleton considera que a falta de discursos políticos e académicos sobre o masculino se deve ao facto de a subjectividade masculina se ter assumido (tradicionalmente) como modelo universal, neutro, produto da razão e do senso-comum, traduzindo a ausência de questionamento sobre o quanto a subjectividade masculina se define em termos de poder e competição. Na verdade, a reflexão introspectiva é equacionada com as emoções e o confronto com estas é desencorajado nos modelos dominantes de masculino. Por exemplo, nas narrativas populares, os conflitos internos e as necessidades afectivas são aspectos mínimos na caracterização do super-herói ou do «duro» solitário. Na modernidade ocidental, este mesmo discurso de negação das emoções aparece ao nível da intelectualidade, impondo estereótipos de frieza, solidão e autocontrolo (Middleton, 1992: 1-11).

A opinião de Middleton é secundada por Victor J. Seilder (1997), que considera que na modernidade ocidental o «masculino» não é um dado adquirido. Pelo contrário, tem de ser constantemente provado, o que é opressivo e gera ansiedades. «Masculino», por definição, deveria coincidir com razão, clareza de objectivos, força moral e capacidades de decisão e liderança. Para o indivíduo confrontado com as exigências deste modelo existe sempre o receio de não ser «suficientemente homem». A tensão em torno da definição de uma identidade masculina é tanto mais problemática na medida em que os padrões dominantes de «masculino» não têm espaço para ansiedades e incertezas. A «masculinidade» prova-se por acção, por aquilo que é realizado ou conseguido, sendo o momento do confronto com estados de espírito internos sempre adiado e temido [ver **Masculinidade**]. Seilder conclui que é difícil aos homens aceitarem-se de uma forma saudável e gerir relações de intimidade, pois a necessidade de estarem à altura dos modelos hegemónicos de masculino implica a supressão da sua vida emocional (1997: 9). As emoções são conotadas com o feminino e «ser homem», dentro de uma concepção tradicional, patriarcal e

hegemónica, é «não ser mulher». Ao procurar novos padrões de masculino, a solução parece ter sido assumir os sentimentos e emoções, reconciliando «ser homem» com a expressão assumida das suas necessidades afectivas, receios e inseguranças. Para Seilder, no contexto da modernidade ocidental, o culto da razão acaba por ser tão opressivo para os homens como para as mulheres, embora de forma diferente, em função das assimetrias que distinguem tradicionalmente a posição de mulheres e homens.

Segundo Seilder, uma outra barreira a quebrar para ultrapassar a insatisfação com os modelos de masculinidade hegemónica diz respeito aos padrões que definem a relação entre pais e filhos. A tradicional ausência afectiva do pai é uma profunda ferida que tem passado de geração em geração, dada a tradicional imagem paternal de disciplina e autoridade que estabelece a identidade masculina como a daquele que pode impor a sua vontade e decidir por outros (1997: 79-102). O reflexo negativo destes conceitos evidencia-se, a um nível mais lato, na desumanidade da história da colonização e, a nível do universo privado, nos elevados índices de violência familiar.

O facto de em termos académicos não se discutir o conceito de género antes da Segunda Vaga do movimento feminista [ver **Feminismo/ Feminismos**] permite termos uma ideia do quanto foi feito nas últimas décadas do século XX para repensar a divisão dos papéis sexuais e a subalternização das mulheres [ver **Papéis Sexuais**]. Para os homens, esta discussão foi mais tardia, pois uma estrutura de poder que os favorecia enquanto grupo social demorou mais a ser posta em causa. Como diz Michael Kimmel (1990), para um homem branco da classe média ter consciência dos privilégios que devia ao seu género foi surpreendente pois o que é confortável (o *status quo*) é invisível na medida em que é tomado como um dado adquirido. A consciência dos privilégios dos outros é muito mais acutilante entre os oprimidos: «a marginalidade [das mulheres e das pessoas de cor] é visível e penosamente visceral. Os privilégios [dos homens brancos de classe média] são invisíveis e despreocupadamente agradáveis» (1990: 94).

Estudos sobre a construção da masculinidade (Jeff Heran e David Norman, 1990) em diferentes classes sociais e em diferentes raças revelaram que o modelo de masculinidade que se impõe como normativo reflecte relações de poder entre diferentes grupos de homens, marginalizando homens de cor em relação ao branco, e trabalhadores em relação ao indivíduo bem sucedido de classe média. Em termos

de sexualidade, o homossexual é ainda socialmente estigmatizado em relação a este modelo normativo.

John Remy (1990) sublinha o quanto a definição do masculino se faz em termos de associação com outros homens do mesmo grupo etário, organizando sociedades secretas, ou simplesmente juntando-se no café, ou em torno do clube de futebol. A natureza destas associações é sempre de carácter separatista, em relação a «outros», sejam de outro bairro, de outro clube ou de outra ideologia. Assim, o masculino promove o seu género através de uma organização corporativa, que valoriza a competição e a hegemonia sobre outros. Remy conclui que, por natureza, o patriarcado, macromodelo destas associações, é misógino, pelo que existe uma relação de correspondência entre patriarcado e actos de violência contra as mulheres, como estratégia de afirmação e policiamento de território. Criar um novo modelo de masculino tem de ter como preocupação fundamental contornar a aparente necessidade de violência e de poder para «ser homem».

A partir dos anos 1990, através da publicidade e do cinema, tem-se verificado uma diversificação dos modelos de masculino. Esta diversificação deve-se, na opinião de Rosalind Gill, Karen Henwood e Carl McLean (2003) a influências várias, para além do já referido impacto do feminismo, nomeadamente, os movimentos ecológicos, movimentos pacifistas e anti-racistas. O novo conceito de masculino cujo modelo político se baseia na identidade, na mediação das organizações de solidariedade e na promoção de movimentos de libertação sexual será assim mais envolvido com a cidadania, menos despótico e mais consensual.

Ainda segundo Gill, Henwood e McLean, uma outra importante causa para a mudança nos modelos de masculino que dominam a sociedade ocidental deve-se à moda, à promoção de noções de estilo e de saúde como factores de afirmação social, convergindo numa estética mais andrógina [ver **Moda; Androginia**].

Bibliografia

- GILL, Rosalind; HENWOOD, Karen; MCLEAN, Carl (2003), «A genealogical approach to idealized male body imagery», in Still, Judith, *Men's Bodies*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 187-197.
- KIMMEL, Michael (1990), «After fifteen years: the impact of the sociology of masculinity on the masculinity of sociology», in Hearn, Jeff & Morgan, David (eds.), *Men, Masculinities & Social Theory*, Londres: Unwin Hyman.

MIDDLETON, Peter (1992), *The Inward Gaze, Masculinity and Subjectivity in Modern Culture*, Londres e Nova Iorque: Routledge.

REMY, John (1990), «Patriarchy and Fratriarchy as Forms of Androcracy», in Hearn, Jeff e Morgan, David (eds.), *Men, Masculinities & Social Theory*, Londres: Unwin Hyman, pp. 43-54.

SEIDLER, Victor Jeleniewski (1997), *Man Enough Embodying Masculinities*, Londres: Sage Publications.

ÉTICA DO CUIDADO [ver **Moral e Feminismo**]

EVA

Na mitologia judaico-cristã, é a primeira mulher e mãe de toda a espécie humana [ver **Mãe**]. O Génesis dá-nos dois relatos distintos referentes à criação da mulher. No primeiro desses relatos, Deus cria o homem e a mulher simultaneamente e à sua imagem (Génesis, 1: 27). Este relato baseia-se num outro relato existente nas Escrituras Assírias, mas neste último a entidade criadora é uma Deusa onnipotente, algo que foi significativamente alterado nos textos hebraicos, nos quais a entidade criadora passa a ser um Deus masculino [ver **Deusa**]. No segundo relato que nos é fornecido pela Bíblia, Deus extrai uma costela de Adão enquanto este dorme, a partir da qual cria Eva (Génesis, 2: 21). Em lendas antigas da Mesopotâmia, Deus era criado a partir da costela da Mãe de Todas as Coisas Vivas.

A história bíblica é uma inversão destes mitos antigos, nos quais a Deusa criava um antepassado masculino e depois o tomava como seu companheiro. Ou seja, a relação arquetípica de incesto divino, detectável em todos os mitos antigos, foi apropriado e adaptado pelos autores do Antigo Testamento (Walker, 1983). O Cristianismo acentuou desde sempre o segundo relato bíblico. O facto de Eva ter sido criada depois e a partir de Adão, por sua vez criado à imagem de Deus, justificou que, durante vinte e cinco séculos, tivesse sido estabelecido como norma a obediência e a submissão da mulher ao homem, bem como a sua inferioridade. A difusão deste relato a partir dos textos judaico-cristãos e os padrões de comportamento a ele associados tornaram-se um ponto-chave das relações homem-mulher na cultura ocidental.

Adicionalmente, segundo alguns textos hebraicos, Eva teria sido a segunda esposa de Adão, a que Deus cria após Lilith, a sua primeira esposa, o ter abandonado. Assim sendo, e segundo este ponto de vista, Eva é o protótipo da mulher desejável dentro da ordem patriarcal: esposa fiel e obediente, mãe múltipla e sofrida, ou seja a mulher domada (Sau, 1989) [ver **Patriarcado; Fada do Lar**].

O segundo aspecto importante do mito de Eva para o estabelecimento de padrões de comportamento em relação às mulheres na sociedade ocidental é a sua contribuição para a Queda. Segundo a narrativa do Génesis (2: 5-7; 15-4: 1; 4: 25), tanto Eva como Adão eram pessoas inocentes até que Eva sucumbiu às tentações da serpente e Adão comeu, juntamente com ela, o fruto proibido. Deus apercebeu-se da transgressão e castigou-os: ao homem a trabalhar o solo para obter os alimentos necessários à sua subsistência, à mulher a ter dores no parto e a estar subordinada ao homem. Sobre ambos recaiu o castigo da mortalidade, mais acentuado no caso de Eva por ser ela a figura geradora.

Assim, em vez de culpar Deus por expulsar Adão e Eva do Jardim do Paraíso, onde poderiam ter vivido para sempre, os patriarcas atribuíram a Eva a culpa exclusiva pela mortalidade humana, declarando que o mal havia começado com ela.

Muito embora certos textos religiosos gnósticos afirmem que Deus criou a morte para punir toda a humanidade, vários intelectuais patriarcais isentam Adão de qualquer responsabilidade. Um concílio da Igreja estabeleceu em 418 D. C. que era heresia dizer que a morte era uma ocorrência natural e não o resultado da desobediência de Eva. E aqui se pode encontrar a verdadeira origem do medo dos fundadores da Igreja em relação às mulheres, medo esse que se viria a transformar numa atitude sexista que permeia toda a sociedade ocidental dos nossos dias: as igrejas dependem para a sua própria existência do mito ortodoxo de Eva.

Se uma das outras versões existentes do mito de Eva tivesse prevalecido relativamente à versão canónica, os padrões de comportamento em relação às mulheres na civilização ocidental teriam decerto evoluído dentro de parâmetros muito diferentes. Mas o Cristianismo conseguiu projectar o medo da morte dos seres humanos para as mulheres, não para as respeitar, mas para as submeter.

Bibliografia

- Bíblia Sagrada* (1976), Lisboa: Verbo.
- Collier's Encyclopedia* (1990), vol. 9, Londres e Nova Iorque: P. F. Collier, Inc./ MacMillan Educational Company.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: Doctrine et histoire* (1960), Paris: Beauchesne.
- SAU, Victoria (1989), *Diccionario ideologico feminista*, Barcelona: ICARIA Editorial.
- The New Encyclopaedia Britannica: Micropaedia* (1993), vol. 1, Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc.
- WALKER, Barbara G. (1983), *The Woman's Encyclopedia to Myths and Secrets*, Nova Iorque: Harper Collins.

F

FADA DO LAR

Expressão através da qual a sociedade industrial e burguesa, emergente no século XIX, pretende valorizar as funções domésticas atribuídas às mulheres [ver **domesticidade**]. Equivalente à expressão inglesa «angel in the house» – que terá sido usada pela primeira vez no título de um poema de Coventry Patmore, de 1858 (Kramarae e Treichler, 1989: 51) –, a designação «fada do lar» decorre da necessidade de o discurso patriarcal confirmar a dicotomia das esferas pública e privada [ver **Público/ Privado**].

Na Inglaterra vitoriana, John Ruskin escreve em dos textos que melhor exemplificam o modo como o discurso patriarcal se apropria daquilo que Kate Millett designa por atitude cavalheiresca, de forma a reforçar a supremacia do espaço público/ masculino. Elevando a mulher ao estatuto de Deusa – cujo santuário se circunscreve ao recolhimento do lar –, em «Of Queen's Gardens» (1865), John Ruskin traça o perfil de uma mulher cuja superioridade se restringe ao domínio da moral e que se consubstancia na sua muito feminina capacidade de gerir a harmonia do espaço privado da casa, permitindo que o homem nela possa retemperar as forças despendidas na gestão do espaço público, através do qual sustenta o núcleo familiar.

Decorre, portanto, deste discurso, uma completa idealização da figura da mulher como um ser angélico, idealização essa que cristaliza um modelo de abnegação, dedicação, auto-sacrifício, passividade e silêncio. Este tipo de discurso está patente, por exemplo, em livros de conduta, essencialmente dirigidos ao público feminino, onde muitas vezes a mulher aparece descrita como uma espécie de fada, isto é, um ser sobrenatural, cujo poder encantatório reside na capacidade de se auto-anular em função dos valores domésticos: «Dotada de graça moral, a mulher toda ela é harmonia e não há quem como ela saiba criar a harmonia em volta de si. (...) Vêde-a nas idas e vin-

das pela casa, andando em passos leves, abrindo e fechando as portas sem barulho, e sem empurrar nem pessoas nem móveis à sua passagem. Nunca a ouvireis mexer nos utensílios nem em objecto algum de modo que faça ressoar toda a casa» (Staffe, 1934: 152).

Em «Professions for Women» (1931), Virginia Woolf insurge-se contra o poder do mito da mulher anjo, da fada do lar, na medida em que funciona como um modelo inibidor em relação às mulheres que dele se queiram dissociar, como é o caso, por exemplo, da mulher escritora. Escreve Virginia Woolf: «E quando estava a escrever esta crítica, descobri que se quisesse dedicar-me à crítica literária, teria de lutar contra um certo fantasma. O fantasma era uma mulher, e quando comecei a conhecê-la melhor, chamei-lhe, segundo a heroína de um famoso poema, *O Anjo na Casa*. Era ela que se vinha entrepor entre mim e o papel quando eu estava a escrever as críticas. Era ela que me incomodava e me fazia perder tempo, e tanto me atormentava, que acabei por a matar» (Barrett, 1988: 58).

Por outro lado, Nina Auerbach, numa análise da mulher vitoriana e dos mitos que compõem a sua imagem, contempla toda a imagística de vitimização da mulher-anjo com outros olhos, vendo nela um símbolo de poder e de revolta implícita contra a imagística patriarcal do Cristianismo oficial (Auerbach, 1982: 73).

Subjacente à idealização angélica da figura da mulher encontra-se, contudo, uma visão dupla da sua sexualidade, através da qual a mulher é encarada como anjo/ fada ou demónio/ tentadora [ver **Mulher-fatal**]; Peter Cominos refere esta polaridade extremada, afirmando que as mulheres «eram, ou anjos assexuados e servis, ou tentadoras do diabo sensualmente sobresexuadas» (Cominos, 1980: 67). Como refere Kate Millett, a mulher anjo de que Ruskin fala é um mito sexual que implica a existência da figura da mulher tentadora em contraponto com a qual esta mulher anjo é avaliada, configurando-se, deste modo, uma fan-

tasia masculina que encontra eco abundante na literatura do século XIX (Millett, 1985: 89).

Deste modo, toda a educação da mulher doméstica tinha como objectivo principal a manutenção da inocência, que permitia que as mulheres fossem assimiladas para as suas funções sociais de filhas, esposas e mães (Cominos, 1980: 156). Nesse sentido, os livros de conduta são especialmente eficazes na propagação de modelos educativos que visam, essencialmente, assegurar estes papéis sociais: «Saída apenas da infância, *ignorante*, a mulher deve assim encaminhar-se para o seu verdadeiro destino: a abnegação e a dedicação» (Staffe, 1934: 10).

Na literatura, especialmente no romance do século XIX, a imagem recorrente de uma mulher confinada aos limites do lar é frequentemente associada à exaltação dos valores domésticos. Para Nancy Armstrong, a exaltação dos valores *comportamentais* femininos, por oposição à valorização de estatuto e condição social, que a ficção doméstica inglesa introduz a partir do século XVIII [ver **Domesticidade**], produz uma mudança na concepção da estrutura do tecido social, de forma a promover a mulher doméstica, da classe média, acima da mulher aristocrata. Neste sentido, para a autora em questão, a mulher tornava-se uma figura emblemática da luta entre ideologias que se opunham (Armstrong, 1987: 3-5). A disseminação de um novo ideal de mulher, aquilo a que poderemos chamar a fada do lar, é, pois, concomitante com a ascensão ao poder das classes médias; a virtude da mulher doméstica tornar-se-ia, deste modo, um eixo axial da luta de classes, investindo-se assim de um significado político óbvio.

Também na literatura portuguesa se encontram exemplos de uma mulher cujo ideal está indissociavelmente ligado ao domínio doméstico. Refira-se, a título de exemplo, o caso de Júlio Dinis, cujos romances se incluem entre aqueles que contêm descrições paradigmáticas da mulher enquanto fada do lar, isto é, uma figura dócil e maternal, cujo poder se centra precisamente na forma como gere a harmonia do espaço doméstico. É como uma «fada», pura e virginal, que em *A Morgadinha dos Canaviais* (1868) Madalena aparece pela primeira vez descrita aos leitores, ostentando desde logo um equilíbrio harmonioso que se estende à sua própria estatura física: «Os cabelos em fartas tranças, em ondas naturais não de todo pretos, porém mais distintos ainda dos louros; a estatura esbelta, sem ser alta; o corpo flexível, sem ser lânguido; um *vulto de fada*, enfim, com a majestade, com a graça que deviam ter estas criações de

poesia popular, se fosse certo tomarem a forma de virgens, para matar de amores» (Dinis, 1979: 46-7).

Bibliografia

- ARMSTRONG, Nancy (1987), *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*, Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press.
- AUERBACH, Nina (1982), *Woman and the Demon: The Life of a Victorian Myth*, Cambridge, Massachusetts e Londres: Harvard University Press.
- COMINOS, Peter (1980), «Innocent femina sensualis in unconscious conflict», in Vicinus, Martha (ed.), *Suffer and Be Still: Women in the Victorian Age*, Londres: Methuen [1972].
- DINIS, Júlio (1979), *A Morgadinha dos Canaviais*, in *Obras Completas de Júlio Dinis*, 3.º vol., Lisboa: Círculo de Leitores.
- KRAMARAE, Chris; TREICHLER, Paula A. (1989), *A Feminist Dictionary*, Londres: Pandora, [1985].
- MILLETT, Kate (1985), *Sexual Politics*, Londres: Virago (1.ª ed., 1969).
- RUSKIN, John (1865; 1902), «Of Queen's gardens», in *Sesame and Lillies*, Chicago: Homewood.
- STAFFE (Baronesa de) (1934), *A Mulher na família: A filha, a esposa, a mãe* (trad. de Augusto Moreno), 2.ª edição, Porto: Editora Educação Nacional.
- WOOLF, Virginia (1988), «Professions for women» (1931), in Barrett, Michèle (ed.), *Women and Writing*, Londres: The Woman's Press [1979].

FALOGOCENTRISMO

Palavra cunhada a partir de *falocentrismo* [ver **Lacan e o Feminino**] e de *logocentrismo* (Humm, 1989: 163), que define uma combinação entre os modelos da autoridade patriarcal [ver **Patriarcado**] e os modelos de autolegitimação dessa mesma autoridade pela sociedade [ver **Autoridade**]. Este termo denota, nesse sentido, uma junção entre a crítica feminista da sociedade patriarcal e a crítica desconstrucionista da linguagem (cf. Wright, 1992: 316).

O termo falocentrismo ganhou preponderância nos debates feministas contemporâneos, onde é muitas vezes usado fora do contexto psicanalítico, de onde é proveniente, através do vocábulo «falo» e de expressões como «estádio fálico» (do desenvolvimento) e «mãe fálica». Na psicanálise, o termo «falo» é, pois, utilizado em vez de pénis, para designar a expressão simbólica do valor do órgão sexual masculino (cf. Doron

& Parot, 2001: 330). No entanto, a função fálica, tal como entendida pela psicanálise, ocupa um lugar essencial no destino subjectivo, quer do homem, quer da mulher, o que permite, na verdade, desligar a expressão simbólica da realidade biológica (cf. Conté & Safouan, 1997: 596). Há, portanto, na concepção psicanalítica, desde o pensamento fundador de Sigmund Freud e, mais tarde, na sua reconceptualização, levada a cabo por Jacques Lacan, uma preponderância dada à função fálica, que nos permite perceber a psicanálise como fundada no pensamento falocêntrico, isto é, um pensamento através do qual se procede a uma desvalorização da mulher [ver **Psicanálise e Feminismo**]. A este respeito, Luce Irigaray procede a uma crítica contundente do falocentrismo freudiano em *Speculum de l'autre femme* (1974), onde refere que a «inveja do pénis» [ver **Freud e o Feminino**] se torna um factor essencial no estabelecimento da primazia do sexo masculino (cf. Irigaray, 1992: 52).

O termo «logocentrismo» está, por seu lado, fortemente associado a Jacques Derrida, o qual, em *De la Grammatologie*, denuncia a forma como o pensamento ocidental é fundado em pressupostos, que, ao privilegiarem a palavra falada em detrimento da escrita, criam a ilusão de acesso imediato à verdade total e à presença (cf. Wright, 1992: 317). Deste modo, tanto o falocentrismo como o logocentrismo são sistemas monolíticos, pois que, como é referido por Paul Julian Smith, enquanto o primeiro privilegia o falo enquanto padrão universal da sexualidade, o segundo privilegia a Palavra enquanto o juiz último da verdade. A junção destes dois sistemas torna-se explícita na crítica que Derrida faz ao seminário de Lacan sobre Poe. Para Derrida, em última instância, Lacan reproduz o discurso ético-institucional baseado no falocentrismo e no logocentrismo (cf. *apud* Wright, 1997: 317). Para Paul Smith, a noção de falocentrismo não só se torna o ponto de confluência entre os discursos do feminismo, da psicanálise e da desconstrução, como, por outro lado, coloca o feminismo à frente de outras lutas políticas [ver **Psicanálise e Feminismo; Desconstrução**]. O falocentrismo assenta, pois, na crítica àquilo que Hélène Cixous chama a «solidariedade entre o logocentrismo e o falocentrismo», que a autora diz ser necessário questionar de maneira a podermos romper com «a estabilidade da estrutura masculina que passa por eterna-natural» (Cixous, 1996: 65). É ao feminino que cabe, segundo Cixous, a desarticulação deste sistema através do questionamento de toda a história – e de todas as estórias –, que tem passado por verdade universal [ver **História/ Herstory**].

Bibliografia

- CIXOUS, Hélène (1996), «Sorties: Out and Out: Attacks/Ways Out/ Forays» [1975], in Cixous, Hélène e Clément, Catherine, *The Newly Born Woman* (trad. de Betsy Wing), Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press.
- CONTÉ, Claude; SAFOUAN, Moustapha (1997), «Le phallus dans la théorie psychanalytique», in *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris: Encyclopædia Universalis et Albin Michel, pp. 596-600.
- DERRIDA, Jacques (1997), *Of Grammatology*, Baltimore e Londres: The John Hopkins University Press [1967].
- DORON, Roland; PAROT, Françoise (2001), *Dicionário de Psicologia*, Lisboa: Climepsi Editores.
- IRIGARAY, Luce (1992), *Speculum of the Other Woman* (trad. de Gillina C. Gill), Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press [1974].
- WRIGHT, Elizabeth (1992), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Oxford, U. K. e Cambridge, Massachusetts, U.S.A.: Blackwell.

FALSO NEUTRO

Conceito que denota a utilização do chamado «masculino genérico» ou a tendência nas línguas europeias para criar um *falso neutro*. Num estudo sobre a evolução do sistema pronominal do inglês, Anne Bodine (1975) demonstra como o uso do «they» singular, usado de forma prolífera há mais de dois séculos, foi proscrito e considerado «falsa sintaxe» pela gramática tradicional desde o século XVIII, com base numa perspectiva androcêntrica do mundo, tendo sido substituído, por lei, pelo masculino genérico «he» no século XIX (Bodine, 1975; Cameron, 1990). Michel Maillard demonstra a tendência, em algumas línguas românicas, para o uso do masculino como norma e do feminino como excepção, baseada em pressupostos ideológicos nas gramáticas tradicionais. Em português, Isabel Barreno (1985: 23) aponta para a questão do «falso neutro» e para a tendência, nos discursos da educação em Portugal depois de 1974 (discursos de professoras e alunos, análises de currículos e manuais escolares), para o uso do masculino como norma não-marcada (por exemplo, «Agustina Bessa Luís, a obra e o homem»). O uso do feminino na cultura homológica e patriarcal é identificado como um «falso neutro», por oposição a um universo de referência masculino, que é sempre «sexuado à partida», tal como afirma Barreno, por-

que «trata-se sempre da cultura do homem, ou dos homens, da ciência do homem, dos valores eternos do homem, etc., etc.» (Barreno, 1985: 82).

As reformas linguísticas pretendem procurar soluções que evitem o uso de um masculino genérico, seja alternando masculino e feminino, seja evitando substantivos flexionados por género (Cameron, 1985; Miller e Swift, 1980; Spender, 1980) [Ver **Sexismo e Linguagem**]. Com o acesso das mulheres a cargos públicos, a questão da feminização dos nomes de profissão, grau, função ou títulos oficiais tornou-se mais evidente, coexistindo ainda duas posições: o título deverá manter-se num masculino que abarca homens e mulheres, no sentido do respeito pelas instituições; o título deverá traduzir-se para o feminino, para que este represente uma realidade feminina pública cada vez mais frequente. Em França, nomeadamente, o resultado deste debate deu origem à constituição de normas não-sexistas que apontam para a designação, no feminino, de cargos oficiais, profissões e outras referências a cargos públicos (por exemplo, «A Senhora Ministra da Saúde»). Salvo raras exceções, as normas não-sexistas para o uso do português não tiveram grande adesão, sendo mesmo frequentemente minorizadas ou ridicularizadas na comunicação social (Venâncio, 1998; Hinkel, 1997).

Existem outras formas de manipulação de processos gramaticais (como o apagamento de um agente numa frase passiva, ou o uso de modalidades semânticas que posicionam a mulher como sujeito passivo da acção de um verbo), que silenciam e excluem as mulheres dos discursos educacionais, científicos, mediáticos. No entanto, o impacto dos trabalhos sobre estes processos parece estar reduzido às audiências restritas de pequenas comunidades disciplinares.

Bibliografia

- BARRENO, Maria Isabel (1985), *O Falso Neutro*, Coleção Educação, n.º 1, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, Lisboa: Edições Rolim.
- BODINE, Anne (1975), «Androcentrism in prescriptive grammar: singular 'they', sex-indefinite 'he' and 'her or she'», *Language in Society*, 4, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- CAMERON, Deborah (1985), *Feminism and Linguistic Theory*, Londres: Macmillan.
- CAMERON, Deborah (1990), *The Feminist Critique of Language*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- «Circulaire 11 Mars 1986 relative à la féminisation des

noms de métier, fonction, grade ou titre», *Journal Officiel*, de 16 de Março de 1986, França.

- MILLER, Casey; SWIFT, Kate (1980), *A Handbook of Non-sexist language*, Londres: Women's Press.
- SPENDER, Dale (1980), *ManMade Language*, Londres: Routledge.
- VÉZINA-LABRECQUE, Marité (1980), *Madame LA: La féminisation des titres à l'heure du Québec. La gazette des femmes*, 2 (5): 14-17.
- VACHON-L'HEUREUX, Pierrette (1992), «Quinze ans de féminisation au Québec: de 1976 à 1991», in *Recherches féministes*, vol. 5, n.º 1: 139-142.
- DUMAIS, Hélène (1992), «Pour un genre à part entière», *Recherches féministes*, vol. 5, n.º 1: 169-174.
- VENÂNCIO, Fernando (1998), «A luta das ministras», *Expresso* (28 de Janeiro).
- HINKEL, Richard (1997), «Maastricht e o sexismo», *Expresso* (3 de Maio).

FAMÍLIA

Normalmente definida como um conjunto de pessoas emocionalmente ligadas, que partilham uma história genealógica, projectos de vida e um espaço territorial, a família constrói-se vivendo num determinado contexto socioeconómico, cultural e geográfico, com crenças e valores partilhados e com a sua estrutura, regras, ritmos, ritos, energia, modalidades de comunicação, de expressão dos afectos e de gestão de conflitos e de estilos de vida.

A própria representação de família é um indicador sobre os posicionamentos pessoais e sociais. Assim, significarão coisas diferentes considerar-se membros da família os amigos e as pessoas que desempenham determinadas funções familiares ou restringir-se a «família» às relações biológicas e de afinidade, ou ainda considerar-se como família apenas um casal heterossexual com filhos. «Hoje, não existe uma família mas sim muitas configurações familiares: famílias nucleares, alargadas, biparentais, monoparentais, reconstruídas, casais sem filhos, casais heterossexuais, homossexuais, pessoas vivendo por opção em celibato... e ainda a tendência para mudarmos de situação ao longo da vida.» (Ribeiro dos Santos, 1999: 90)

O vocábulo família é pouco preciso e ambíguo, necessitando de uma desconstrução para ser reinscrito noutra paradigma, particularmente numa época de planeamento contraceptivo e de separação entre sexualidade e reprodução, de divórcios e de

recomposições familiares, de multiculturalidade e casamentos mistos, de afirmação sociolaboral da mulher, de avanços científicos e tecnológicos e de uso de técnicas de reprodução medicamente assistidas, da figura jurídica da união de facto abrangendo relações entre pessoas independentemente da sua orientação sexual.

Outro aspecto relevante tem a ver com o facto de a família poder ser simultaneamente o lugar de mais amor, mas também de mais violência (Ribeiro dos Santos, 1998: 72). O grande número de casos de violência sobre as mulheres e os velhos, de abusos sexuais intrafamiliares, a reprodução geracional das violências sexuais, o facto de a violência doméstica ser facilmente ignorada, negada, minimizada e justificada, leva-nos a um questionamento sobre a essência da própria estrutura de família e de cultura social discriminatória [ver **Violência Doméstica**].

As relações de poder desiguais – entre homens e mulheres e entre as várias gerações – são inerentes à própria estrutura familiar; os modelos familiares veiculados reproduzem-se e reorganizam-se, de geração em geração, no dia-a-dia labiríntico, na organização dos tempos e espaços, nas representações sociais normativas e normalizadoras.

Os movimentos feministas e a investigação têm denunciado e estudado a opressão familiar e social das mulheres e a construção ideológica e cultural que valorizam a submissão, a passividade, a dessexualização da mulher e a sua existência como objecto de desejo do homem, bem como a idealização da maternidade [ver **Maternidade**] e as dinâmicas de poder que favorecem os homens. A função reprodutora tem servido para legitimar a inferioridade e não para fazer sobressair potencialidades da mulher; ser mãe e pai é não só o desempenho de papéis sociofamiliares, mas também simbólicos.

A evolução do modelo actual de família na sociedade ocidental tem as suas raízes na passagem da vida pública para a vida privada durante a Idade Média, na Europa. A vida era então mais colectiva e comunitária e muitos actos, hoje privados, eram públicos. O sentimento de pertença familiar está, pois, ligado à concepção burguesa de sociedade, isto é, foi construído à custa do isolamento (Ariés e Duby, 1991).

É marcante no debate sobre a problemática da família que a legislação proibitiva portuguesa sobre o aborto [ver **Aborto**] assinale um controlo sobre os direitos humanos e denuncie o conservadorismo moral e o atraso social do país. O Estado Novo fez a defesa apologetica de uma família cristã indissolú-

vel, monogâmica, com uma estrutura em que era rígida a diferenciação dos papéis sociais de género, e a existência da figura de «chefe de família», referência central nos discursos e nos padrões culturais dominantes, complementada com o desenvolvimento de políticas natalistas. Em 1977, o Código Civil vai estabelecer a igualdade entre todos os cidadãos e cidadãs, a existência do divórcio, terminando com as figuras jurídicas de chefe de família e de filho ilegítimo e com a diferença de salários entre homens e mulheres. As transformações da cultura familiar após os anos 1970 do século XX são interactivas com as mudanças da cultura sociopolítica de liberdade, dos direitos humanos, nomeadamente das minorias, dos valores emergentes de equidade e de democracia.

Na sociedade portuguesa contemporânea, coexistem hoje tipos de família muito diferenciados, que se podem situar em tipologias opostas: famílias patriarcais muito tradicionais, defensoras de valores e de hábitos quotidianos arcaicos e com narrativas muito moralistas, com papéis de género muito rígidos e desenvolvendo uma educação autoritária; e famílias abertas à transformação, com práticas centradas na realização de cada um dos seus membros e em vivências de companheirismo – agrupamentos familiares plurais, com gestão adequada dos papéis sexuais, erotização no casal, comunicação intergeracional e produzindo narrativas emancipatórias que pontuam os direitos de todos os seus membros e a procura da felicidade.

Bibliografia

- ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges (orgs.) (1991), *História da Vida Privada*, Vols. 1, 2, 3, 4 e 5, Porto: Edições Afrontamento.
- AUSLOOS, Guy (1996), *A competência das famílias: tempo, caos, processo*, Lisboa: Climepsi.
- BADINTER, Elisabeth (s/d), *O amor incerto*, Lisboa: Relógio d'Água.
- BEHAM, Daniel (1992), *Le devenir de la famille*, Paris: Unesco.
- COBB, Sara (1997), «Dolor y paradoja: la fuerza centrífuga de las narraciones de mujeres víctimas en un refugio para mujeres golpeadas», in Pakman, Marcelo (compilador), *Construcciones de la experiencia humana*, vol. II, Barcelona: Gedisa.
- GAMEIRO, José (1997), *Os Meus, os Teus e os Seus – novas formas de família*, Lisboa: Terramar.
- RIBEIRO DOS SANTOS, Milice (2002), «Família e sexualidade – narrativas e quotidianos», *Sexualidade e planeamento familiar*, Setembro/ Dezembro, n.º 35.

RIBEIRO DOS SANTOS, Milice (1999), «Entre a escola e a família, encontros e desencontros», in *Construir uma escola inclusiva*, Porto: Fundação para o Desenvolvimento do Vale de Campanha.

SARACENO, Chiara (1997), *Sociologia da família*, Lisboa: Estampa.

SINGLY, François (1993), *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris: Nathan.

MRS

FEMINILIDADE

De «feminil», carácter próprio da mulher. Em português, o termo «feminino» pode abarcar dois sentidos distintos, o de imitação e conformidade com os padrões sociais e sexuais tradicionalmente identificados como pertencendo à mulher, e o de descoberta de si, isto é, da sua subjectividade e diferença em relação ao masculino [ver **Diferença; Género; Papéis Sexuais**]. O termo «feminilidade» engloba simultaneamente esta acepção de feminino e o sentido do devir, isto é «ser mulher» e/ ou «tornar-se mulher».

Em inglês, o termo equivalente seria «femininity», substantivo criado a partir de «feminine» [feminino], e que se deve distinguir de «female» [mulher]; «femininity» equivale a um conjunto de regras impostas à mulher pela sociedade patriarcal, de forma a torná-la atraente (quer em comportamento, quer na aparência) aos olhos masculinos, ao passo que «female» significa a autodescoberta, por parte da mulher, das suas capacidades, do seu corpo e sexualidade. Estes dois termos cunham respectivamente a primeira e a última das três fases que Elaine Showalter (1977) detecta na história literária de mulheres; a segunda fase, marcada pelo protesto e pela ainda não-determinação, seria a «feminista».

A língua francesa, como língua românica, encontra um problema idêntico ao da língua portuguesa; Simone de Beauvoir (1949) detectaria esse problema, ao criar o famoso aforismo «Não nascemos mulheres; tornamo-nos mulheres», assim defendendo que a *feminilidade* (o tornar-se mulher) tem origem em estruturas sociais. Beauvoir teorizaria que a *feminilidade* existe de duas maneiras diferentes dentro do paradigma patriarcal – uma é a própria estrutura da subjectividade da mulher, e a outra um código externo de regras de comportamento e aparência, como uma parte da ideologia patriarcal [ver **Segundo Sexo, O**].

Por sua vez, jogando com a ambiguidade em francês da palavra «féminine», e subvertendo-a, Hélène Cixous (1965) e Julia Kristeva (1974) abordam a feminilidade como uma área teórica que representa tudo o que é marginalizado, podendo assim ser ocupada por qualquer sujeito periférico, homem ou mulher – e originando o discurso que Cixous define como «écriture féminine», e que Kristeva identifica com o espaço do semiótico, o tempo da ligação entre a mãe e a criança, anterior ao espaço simbólico, a zona paternal [ver **Escrita Feminina; Semiótico; Simbólico**].

Uma acepção de feminilidade como um conjunto de regras impostas à mulher permite entender a existência de uma vasta indústria de moda, criada de forma a responder às exigências femininas, que, por sua vez, não passam da internalização de um ideal de mulher culturalmente dominante e, em última análise, definido pelos homens [ver **Moda; Corpo**]. Um bom exemplo em Portugal da necessidade de encontrar um outro termo, ou expressão, como alternativa para o sentido negativo de «feminino» foi a mudança de designação, em 1990, do organismo governamental «Comissão para a Condição Feminina» para «Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres» [ver **Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres**].

Bibliografia

- BEAUVOIR, Simone de (1971), *Le deuxième sexe* (2 vols.), Paris: Gallimard, [1949].
- SHOWALTER, Elaine (1982), *A Literature of Their Own: British Women Novelists From Brontë to Lessing*, Londres: Virago [1977].
- CIXOUS, Hélène (1975), «Le rire de la Méduse», *L'arc* 6, 39-54.
- KRISTEVA, Julia (1974), «La femme ce n'est jamais ça», *Tel Quel*, 59.

FEMININO [ver **Feminilidade**]

FEMINISMO E CLASSE

Proveniente do latim *classis*, cujo significado estava associado a uma divisão das pessoas de Roma de acordo com a propriedade, o termo «classe», no seu sentido social moderno, referente a um grupo homogéneo de pessoas do mesmo nível socioeconómico.

mico e educacional, entra em uso nos finais do século XVIII, correspondendo ao eclodir da Revolução Industrial e à subsequente reorganização da sociedade (Williams 1988: 60-1). Nesse sentido, existe um chamado sistema de classes, o qual funciona hierarquicamente, na medida em que os agrupamentos de classe não são igualitários em termos de estatuto e de poder [ver **Poder feminino**]. Uma análise marxista baseia-se nas relações de opressão entre as classes e as ideologias através das quais estas desigualdades são mantidas (Gamble 2000: 206).

Contudo, uma visão feminista confere uma outra dimensão ao problema, ao considerar a intersecção entre classe e género, referindo, nesse sentido, que as mulheres constituem uma classe em si mesma. Em termos de teoria feminista não há consenso sobre esta questão. O feminismo marxista centra a discussão sobre a possibilidade das mulheres serem consideradas uma classe em si própria, na medida em que estão subordinadas aos homens dentro da instituição familiar [ver **Família**]. Assim, inicialmente, o feminismo marxista analisa as relações homem/mulher como relações de classe sexual, nas quais o homem explora o trabalho doméstico da mulher em seu proveito próprio e no dos seus filhos (Andermahr, Lovell e Wolkowitz, 1997: 28). Como refere Michèle Barrett, «um aspecto da relação das mulheres com a estrutura de classe é o facto de ser mediada, pelo menos até certo ponto, pela configuração da família, a dependência aos homens e o trabalho doméstico» (Barrett 1987, *apud* Gamble, 2000: 206).

Outras feministas retêm uma noção convencional de classe, partindo dessa noção para configurar uma diferenciação de género com base na classe social. Nesse sentido apontam estudos que, como o de Patricia Ingham (1996), estabelecem a inter-relação entre os conceitos de classe e de género na análise da representação da mulher no romance do século XIX. Na medida em que as classes trabalhadoras são invariavelmente representadas como inferiores, as mulheres da classe média, tal como os seus congéneres masculinos, são, por oposição, representadas como seres de moral superior, idealizadas como anjos domésticos [ver **Fada do lar**]. Estudos deste tipo, que partem dum princípio de diferenciação de género baseado na diferenciação de classe, assumem que, como refere a este propósito Lynda Nead, «[a] representação das mulheres não pode estar contida numa investigação de género; examinar o género é embarcar numa análise histórica do poder que inclui a formação de classe» (Nead, 1988: 8) [ver **Representação**].

Por outro lado, estudos como o anteriormente citado de Patricia Ingham estão fortemente influenciados pela apropriação que o marxismo francês faz da psicanálise através do trabalho de Jacques Lacan, nomeadamente a tradução para o marxismo de uma visão lacaniana da formação da identidade que é levada a cabo por Louis Althusser (cf. Morris 2000: 183). Ao contrário do marxismo realista, Althusser percebe a construção do sujeito através da linguagem como uma forma deste se colocar no seu papel de sujeição de modo quase inconsciente. Assim, a ideologia funciona como o meio de reproduzir os diferentes tipos de seres humanos necessários para a reprodução do sistema capitalista (*ibidem*). Este tipo de construção teórica permite um distanciamento relativamente ao marxismo realista, o que se percebe claramente na teoria do marxista Pierre Macherey, para quem os textos devem ser lidos «sintomaticamente», isto é, aquilo que não é dito é tão importante como o que é expresso no texto (*ibidem*). Este tipo de leitura influenciou fortemente a criação, por exemplo, do colectivo marxista-feminista, que nasceu em Londres por volta de 1976.

Assim, falarmos de uma classe sexual feminina, detentora de uma experiência comum a todas as mulheres, independentemente da sua classe social, pode ser extremamente redutor, na medida em que a experiência das mulheres é também formada pela experiência de classe a que cada mulher pertence. Além desse, há outros factores que também condicionam a experiência das mulheres, como a raça, a etnia, a nacionalidade e a orientação sexual [ver **Feminismo e Raça**]. Como é referido por Audre Lorde, a experiência comum das mulheres, designada pela palavra «sororidade», é uma pretensão que, de facto, não existe (Lorde, 1994: 37). A este respeito, diz-nos a autora: «Quando falamos de uma cultura feminina de base alargada, precisamos de ter em atenção os efeitos que a classe e as diferenças económicas têm na aquisição dos materiais disponíveis para a produção artística» (*ibidem*).

De um ponto de vista pós-moderno [ver **Feminismo e Pós-modernismo**], uma formulação do tipo da de Michèle Barrett, anteriormente citada, levanta, contudo, várias questões, que se prendem, por um lado, com a forma como ignora questões de diferença e, por outro, porque não se coaduna com as alterações que se têm feito em relação aos papéis do homem e da mulher no seio da família e, mesmo, com a alteração do próprio conceito de família tradicional. Nesse sentido, as críticas pós-modernistas rejeitam a classe como uma categoria macroanalítica, na medida em

que se trata de uma categoria demasiadamente diferenciada a nível interno para ser utilizada como um conceito significativo (Andermahr, Lovell e Wolkowitz, 1997: 27); apercebendo-se da forma como o desenvolvimento tecnológico e económico tem vindo a fragmentar estruturas sociais que eram anteriormente estáveis, para o feminismo pós-moderno a noção de opressão de classe sexual torna-se obsoleta, apenas com interesse histórico (*ibidem*).

Bibliografia

- ANDERMAHR, Sonya; LOVELL, Terry; WOLKOWITZ, Carol (eds.) (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Londres e Nova Iorque: Arnold.
- BARRETT, Michèle (1987), *Women's Oppression Today*, Londres: Verso [1980].
- GAMBLE, Sarah (ed.) (2000), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- INGHAM, Patricia (1996), *The Language of Gender and Class: Transformation in the Victorian Novel*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- LORDE, Audre (1994), «Age, race, class, sex: Women redefining difference», in Evans, Mary (ed.), *The Woman Question*, 2.^a ed., Londres, Thousand Oaks, Nova Deli: Sage Publications.
- NEAD, Lynda (1988), *Myths of Sexuality: Representations of Women in Victorian Fiction*, Oxford: Basil Blackwell.
- WILLIAMS, Raymond (1988), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Londres: Fontana Press.

FEMINISMO E PÓS-COLONIALISMO

A crítica pós-colonial tem interligações relevantes com a teoria feminista. A existência de literatura escrita por mulheres, focando a vivência feminina dentro de um dado ambiente social (com as suas ideologias, modelos e valores) foi utilizada no Ocidente, pela crítica feminista dos anos 1960 e 1970, para criar uma consciência pública em relação a certas formas de segregação social que relegam sistematicamente as mulheres para um plano subalterno de dependência e repressão. É neste sentido que a representação de «vidas privadas» dentro do enredo de uma narrativa assume um cariz político denunciando práticas sociais misóginas e marginalizantes [ver **Representação**].

Um dos grandes contributos da literatura pós-colonial para o desenvolvimento de teorias feministas é a representação do privado através de outros padrões

civilizacionais que não são os do Ocidente, realçando assim, de uma forma eficaz, a noção de que o contexto cultural condiciona as prioridades que regem a definição de uma agenda feminista, consoante os interesses de diferentes grupos de mulheres inseridas num dado meio sociocultural [ver **Feminismo e Raça; Feminismo e Classe**]. Consequentemente, as categorias universais que presidiam à concepção de um feminismo uniforme e homogéneo, definido a partir do ponto de vista da classe média, branca, modernizada, revelaram-se como conceitos facciosos e parciais. Tal como a raça, a classe, a idade, a educação ou a orientação sexual, que são tomadas como algumas das principais variantes a ter em conta na articulação de diferentes perspectivas feministas, a identidade cultural, como um todo complexo que inclui as crenças, a moral, os costumes, a lei e outros hábitos sociais de uma colectividade, afirmou-se como um factor essencial na compreensão das condições de vida e aspirações de diferentes grupos de mulheres. Assim, a literatura pós-colonial contribuiu para uma renovação interna dos pressupostos da teoria feminista, sublinhando a pertinência de feminismos autónomos, geográfica e culturalmente determinados [ver **Pós-colonialismo**].

A teoria pós-colonial apontou ainda vários erros conceptuais do feminismo ocidental em relação aos feminismos dos países em vias de desenvolvimento. Em primeiro lugar, denunciou o impacto de teorias feministas ocidentais como sendo teorias racistas e neocoloniais aos olhos de outros feminismos. O impacto negativo do egocentrismo cultural, subjacente às teorias feministas universalizantes criadas no Ocidente, foi devastador. Em sociedades conservadoras como a muçulmana e a hindu, feminismo passou a significar «ocidentalização» das mulheres, o que é tanto mais rejeitado na medida em que a modernização da vida familiar e privada é vista como uma concessão ao imperialismo, pondo em causa a preservação de valores sagrados e a identidade cultural do grupo. O projecto nacionalista entrou em conflito com a pertinência das questões feministas, seja em nome da revolução, seja em nome da tradição.

A teoria pós-colonial também apontou ao feminismo ocidental a incapacidade de reconhecer o mérito dos pequenos passos renovadores de grupos de mulheres inseridos em culturas tradicionais, pois embora estas vitórias possam parecer irrelevantes aos olhos de uma sociedade moderna, noutros contextos culturais, por exemplo fundamentalistas, lutar contra tradições profundamente enraizadas implica

riscos muito reais e uma grande dose de coragem pessoal. Em termos teóricos, o pós-colonialismo promove uma série de respostas e referências que permitem uma maior compreensão e diálogo entre diversas perspectivas feministas.

A ligação entre pós-colonialismo e feminismo é tanto mais lógica quanto a mulher é, na sua condição de figura marginal e subalterna em relação ao poder estabelecido, dependente de um sistema de valores patriarcal que reproduz a lógica colonial (Spivak, 1988a; 1988b), existindo conceptualmente numa relação de reciprocidade com o território e a nação (Loomba, 1998: 215). Efectivamente, as mulheres são sujeitos duplamente oprimidos, seja enquanto objecto de ideologias racistas/ colonialistas no confronto entre a sociedade local e a sociedade colonizadora, ou, simultaneamente, como objecto de tradições sexistas que reservam às mulheres uma posição subalterna dentro do grupo familiar e comunitário. Em termos de representação da dupla opressão, e da dupla negociação de alternativas vivenciais, há toda uma dimensão social, colonial e pós-colonial, que se torna invisível se ignorarmos a especificidade do ponto de vista das mulheres em relação ao desenvolvimento destes mesmos processos históricos [ver **Poder Feminino**].

Dentro da análise dos processos que promoveram e mantiveram o colonialismo, a linha de trabalho que se cruza com o feminismo está ligada à análise da representação de territórios colonizados como um corpo feminino exposto à penetração do homem branco, penetração esta que se sugere ser a única forma viável de fazer estes territórios evoluir, produzir mais, fertilizar-se (no sentido de tirar partido das riquezas em potência). Num contexto pós-colonial, o corpo feminino como símbolo de uma pureza/ continuidade ancestral levou a que movimentos nacionalistas centrassem as suas recriações ou revivalismo de tradições locais na preservação do núcleo familiar e no controlo da sexualidade feminina, tidos como formas essenciais de reaver uma identidade cultural autónoma, perdida durante a apropriação territorial pelo poder colonial [ver **Mutilação Genital Feminina**]. Mais uma vez, a objectificação da mulher como «fronteira» ou «território em disputa» revela como a legitimação do direito político se cruza perversamente com a necessária objectificação das mulheres, em termos mais ou menos retóricos, mas sempre materializados numa forma de colonização efectiva.

Bibliografia

- ALEXANDER, Jaqui; MOHANTY, Chandra Talpad (eds.) (1997), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- ANTHIAS, Floya e YUVAL-DAVIS, Nira (1989), *Woman, Nation, State*, Londres: Routledge.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (eds.) (1998), *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- DAVIES, Carol Boyce (1994), *Black Women, Writing and Identity, Migrations of the Subject*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- HOOBS, Bell (1990), *Yearning, Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston: South End Press.
- LOOMBA, Ania (1998), *Colonialism/ Postcolonialism*, Londres: Routledge.
- O'CONNELL, Joanna (1995), *Postcolonial Emergent and Indigenous Feminisms*, Chicago: Chicago University Press.
- SPIVAK Gayatri C. (1988a), «Can the Subaltern Speak?», in Grossberg, Larry e Nelson, Cary (eds.), *Marxist Interpretations of Literature and Culture: Limits, Frontiers, Boundaries*, Urbana: Univ. of Illinois Press.
- SPIVAK, Gayatri C. (1988b), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Nova Iorque e Londres: Routledge.

FEMINISMO E PÓS-MODERNISMO

A articulação entre os discursos do feminismo e do pós-modernismo foi sendo feita, de forma positiva, quer por escritoras, quer por críticas/ os, ao longo dos últimos anos do século XX. O artigo de Craig Owens, «The discourse of others: feminists and postmodernism» (1986), foi pioneiro na forma como teoriza as implicações políticas que resultam da intersecção entre a crítica feminista da sociedade patriarcal e a crítica pós-modernista da representação [ver **Representação**].

Se, num primeiro momento, os debates sobre o pós-modernismo se mostravam alheados em relação a questões de género, bem como de raça, sexo, ou outros [ver **Género; Feminismo e Raça**], sobretudo a partir dos anos 1980 começaram a surgir discursos críticos que punham a tónica nessas questões, atribuindo à arte e ao discurso crítico pós-modernistas uma ênfase positiva no político, que os debates anteriores não pareciam ter compreendido. O pós-modernismo de

resistência de Andreas Huyssen (1993) é disso evidência, na medida em que vê nos movimentos sociais nascidos nos anos 1960 e 1970 o clima de fermentação de uma nova consciência cultural; movimentos como o feminismo, a ecologia e o pós-colonialismo [ver **Ecofeminismo; Estudos Pós-coloniais**] permitem-nos questionar o pensamento humanista da modernidade iluminista e tecnológica, estabelecendo uma consciência crítica e uma prática cultural de resistência (Huyssen 1993: 219-21).

Por outro lado, o discurso crítico do pós-estruturalismo começa a ganhar grande preponderância, quer nas teorizações feministas, quer na compreensão do pós-modernismo, ao qual está subjacente. Este discurso, perceptível na teorização de alguns feminismos de nova geração, traz para dentro do debate feminista uma mudança de paradigma que é visível na proliferação de artigos, livros e antologias sobre o assunto (cf. Nicholson, 1990; Soper, 1994; Hekman, 1995 [1990]; Suleiman, 1991; Ferguson e Wicke, 1994; Zalewski, 2000). Em muitos destes estudos é visível a articulação dos discursos do feminismo e do pós-modernismo como algo de positivo para ambas as instâncias teóricas, no sentido em que, como refere Susan Suleiman, permitirá aliar o carácter político de uma ao discurso teórico de outra (Suleiman, 1991: 116).

Uma articulação do feminismo com o pós-modernismo, ou com o pós-estruturalismo, revela uma preocupação em encontrar novos sistemas de pensamento que permitam desligar o feminismo, por um lado, do pensamento do humanismo racionalista ou liberal, no qual tem a sua origem, e, por outro, de conceitos essencializantes (como, por exemplo, o conceito de «patriarcado», ou da própria categoria «mulher»), de maneira a que também o feminismo possa beneficiar de uma abertura à pluralidade, que uma articulação com as teorias pós-modernistas e pós-estruturalistas lhe possibilita. Por outro lado, como refere Rosi Braidotti, também o pensamento pós-estruturalista pode encontrar no feminismo um terreno fértil para o seu desenvolvimento (Braidotti, 1994: 29).

É neste enquadramento, embora partindo de premissas teóricas substancialmente diferentes das de Rosi Braidotti, que Linda Nicholson e Nancy Fraser (1990) formulam uma articulação positiva entre o discurso político do feminismo e o discurso do pós-modernismo, para que este possa sair do impasse relativista em que facilmente poderá cair. Estas autoras defendem uma articulação entre o antifundacionalismo filosófico do pós-modernismo, que Jean-François Lyotard descreve, nomeadamente, em *A Condição Pós-*

-moderna (1989), e as políticas do feminismo, de maneira a que a conclusão a que ambos chegam sobre a impossibilidade totalizadora de uma grande narrativa possa permitir elaborar uma plataforma de activismo político que o pós-modernismo, por si só, não permite conceber (Nicholson & Fraser, 1990: 19-38).

Tal como o pensamento pós-estruturalista que subjaz ao pós-modernismo, também o feminismo se estabelece como um movimento que põe em causa o pensamento iluminista da modernidade, o qual, sendo baseado em dicotomias hierarquizantes (como racionalidade/ irracionalidade, sujeito/ objecto, natureza/ cultura, corpo/ mente), desde sempre relegou a mulher a um estatuto de inferioridade face ao homem. O feminismo pós-moderno assenta, assim, numa mudança de paradigma (cf. Bordo, 1990; Hekman, 1995), relativamente a um feminismo que poderemos referir como moderno (mas cujas correntes se traduzem numa muito diversificada genealogia de feminismos, como o feminismo liberal, o feminismo socialista, o feminismo radical). Com base no pós-estruturalismo, podemos dizer que o feminismo pós-moderno se distingue do feminismo moderno em três questões essenciais: a do sujeito, a da epistemologia e, num outro nível, a questão política.

A primeira questão prende-se com a rejeição pós-moderna do sujeito enquanto entidade ontológica unitária, o que, na perspectiva do feminismo modernista, terá implicações negativas na possibilidade de luta pelos direitos das mulheres. Partindo de um texto fundamental do feminismo, *Le deuxième sexe*, de Simone de Beauvoir [ver **Segundo Sexo, O**], mas dele se afastando na forma como concebe a subjectividade, Luce Irigaray, por exemplo, afirma em *Speculum de l'autre femme*, que «toda e qualquer teoria do sujeito foi sempre apropriada pelo masculino» (1992: 133), pelo que não é possível pensar uma teoria do sujeito de modo a incluir o feminino; a única via possível será, antes, a rejeição de qualquer teoria do sujeito. Assim, numa perspectiva pós-moderna, e no âmbito de um pensamento que toma a morte do sujeito como condição essencial ao questionamento da epistemologia humanista liberal, o feminismo aponta para uma dessessencialização da categoria «mulher». Nesse sentido, surgem conceitos como os de «ciborgue» (Haraway, 2002) e de «sujeito nómada» (Braidotti, 1994), entre outros, que nos remetem para a fluidez da noção de sujeito e para a pluralidade da posição da «mulher», quer na geografia do nosso mundo global, quer na geografia do seu próprio corpo [ver **Ciberfeminismo; Corpo**].

A segunda questão prende-se com o modo como o pós-modernismo rejeita a existência de uma «verdade única», o que levanta interrogações em relação à possibilidade de distinção entre o bem e o mal e, do ponto de vista do feminismo, levanta interrogações importantes em relação à possibilidade de articulação de uma política que está baseada nas premissas da igualdade em que o humanismo assenta. Do ponto de vista do pós-modernismo/ pós-estruturalismo, o conhecimento não existe fora do discurso, o que permite afastar a perspectiva iluminista de que o conhecimento (a verdade) é algo que pode ser atingido de uma forma mais ou menos inocente. Assim, o feminismo pós-moderno baseia-se na pluralidade de saberes e de perspectivas, que assentam na tolerância dos outros e promovem a heterogeneidade e a diferença [ver **Diferença**]. Porque conceitos como o de «homem» e «mulher» estão como que contaminados pela ideologia subjacente à sua construção na linguagem e na história (cf. Cixous e Clément 1996: 83), teóricas do feminismo pós-moderno, como Susan J. Hekman (1995: 9), argumentam que uma abordagem pós-moderna às questões feministas deve consistir numa explicação dos processos discursivos através dos quais os seres humanos tomam conhecimento do mundo, numa atitude de «humildade epistémica», que nos permita reconhecer que a nossa maneira de ver o mundo está mediada pelos contextos nos quais nos movemos e que, portanto, não há soluções finais para os nossos dilemas epistémicos (Nicholson, 1994: 84-5).

A terceira questão está relacionada com a forma como o pós-modernismo, na perspectiva do feminismo tradicional, poderá esvaziar o feminismo da sua dimensão política (cf. Zalewski, 2000). O receio de alguns sectores feministas prende-se, por um lado, com o facto de a dissolução da noção de sujeito ir contra uma das mais velhas aspirações do feminismo, tal como anteriormente entendido, que consiste, precisamente, na conquista pelas mulheres do estatuto de «sujeito», de que se tinham visto excluídas ao serem constituídas como o outro, o objecto (cf. Beauvoir, 1972) [ver **Alteridade**]; por outro lado, alguns feminismos mostram-se apreensivos relativamente ao modo como a rejeição das noções de verdade e de conhecimento científico, renunciada na teoria pós-modernista, poderá implicar, em última instância, uma rejeição do próprio conceito de feminismo como uma política libertadora (Soper, 1994: 16). Nesse sentido, mesmo as feministas que se filiam no pós-modernismo enquanto instância teórica através da

qual é possível pensar as questões de género advertem para a necessidade de enquadrar os seus discursos num projecto político, sem o qual o feminismo não fará o menor sentido (Braidotti, 1994: 140).

Bibliografia

- BEAUVOIR, Simone de (1972), *Le deuxième sexe*, vols. I-II, Paris: Gallimard [1949].
- BORDO, Susan (1990), «Feminism, postmodernism, and gender-scepticism», in Nicholson, Linda (ed.), *Feminism/ Postmodernism*, Nova Iorque e Londres: Routledge, pp. 133-156.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- CIXOUS, Hélène; CLÉMENT, Catherine (1996), *The Newly Born Woman* (trad. de Betsy Wing), Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press [1975].
- FERGUSON, Margaret; WICKE, Jennifer (eds.) (1994), *Feminism and Postmodernism*, Durham e Londres: Duke University Press.
- HARAWAY, Donna (2002), «O manifesto ciborgue: a ciência, a tecnologia e o feminismo socialista nos finais do século XX» (trad. de Ana Chaves), in Macedo, Ana Gabriela (org.), *Género, identidade e desejo: Antologia crítica do feminismo contemporâneo*, Lisboa: Edições Cotovia, pp. 221-50.
- HEKMAN, Susan J. (1995), *Gender and Knowledge: Elements for a Postmodern Feminism*, Cambridge e Oxford: Polity Press, [1990].
- HUYSEN, Andreas (1993), *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press [1986].
- IRIGARAY, Luce (1992), *Speculum of the Other Woman* (trad. de Gillian C. Gill), Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press [1974].
- LYOTARD, Jean-François (1989), *A condição pós-moderna*, Lisboa: Gradiva [1979].
- NICHOLSON, Linda; FRASER, Nancy (1990), «Social criticism without philosophy: An encounter between feminism and postmodernism», in Nicholson, Linda (ed.), *Feminism/ Postmodernism*, Nova Iorque e Londres: Routledge, pp. 19-38.
- NICHOLSON, Linda (ed.) (1990), *Feminism/ Postmodernism*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- NICHOLSON, Linda (1994), «Feminism and the politics of postmodernism», in Ferguson, Margaret e Wicke, Jennifer (eds.), *Feminism and Postmodernism*, Durham e Londres: Duke University Press, pp. 69-85.
- OWENS, Craig (1986), «The discourse of others: Feminists and postmodernism», in Foster, Hal (ed.), *The Anti-*

Aesthetic: Essays on Postmodern Culture, Port Townsend, Washington: Bay Press, pp. 57-82.

SULEIMAN, Susan (1991), «Feminism and postmodernism: a question of politics», in Hoesterey, Ingeborg (ed.), *Zeitgeist in Babel: the Postmodernist Controversy*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, pp. 111-30.

SOPER, Kate (1994), «Feminism, Humanism and Postmodernism», in Evans, Mary (ed.), *The Woman Question*, 2.^a ed., Londres, Thousand Oaks, Nova Deli: Sage Publications, pp. 10-21.

ZALEWSKI, Marysisa (2000), *Feminism after Postmodernism: Theorising through Practice*, Londres: Routledge.

FEMINISMO E RAÇA

A Segunda Vaga do movimento feminista [ver **Feminismo/ Feminismos**] iniciou a discussão em torno do estatuto social da mulher a partir de conceitos universais, ou seja, do princípio de que todas as mulheres partilham a condição de oprimidas dentro das diversas sociedades patriarcais [ver **Patriarcado**]. Em breve estes conceitos provaram ser desadequados para analisar as questões que afectam grupos de mulheres diferentemente posicionadas em termos de cultura, classe, raça, orientação sexual, ou ainda outras variantes como a idade [ver **Feminismo e Classe**].

A consciência, a nível teórico e metodológico, da importância da raça para os estudos feministas, foi um reflexo do activismo das mulheres afro-americanas que, nos seus textos e manifestações públicas, clamaram pelo reconhecimento da especificidade das condições de opressão que as afectavam. *Black feminism* é o nome do movimento que, nos Estados Unidos, sublinha a importância da raça como matriz estruturadora na vida e nas lutas das activistas de cor. O termo *black* (designando pessoa de origem ou ascendência africana) foi reapropriado para reivindicar uma história e identidade particulares dentro da mais vasta história da nação americana [ver **Identidade**]. Na memória dos afro-americanos é particularmente acutilante o ressentimento pela história da escravatura e da violação sistemática das mulheres de cor pelos homens brancos (Hooks, 1990: 57-64), exemplo de uma questão em que classe, raça e sexo estão inextricavelmente associados. Paralelamente, a agenda do *black feminism* procura melhorar as condições de vida da comunidade afro-americana, lutando por um melhor

acesso a habitação, estudos, condições de trabalho e assistência social.

Numa fase inicial, a definição das feministas de cor enquanto voz autónoma implicou uma dupla necessidade de afirmação em relação a dois discursos que assumiam defender os seus interesses [ver **Voz; Discurso**]: por um lado, o das feministas brancas, de classe média, cujo discurso académico, teórico e com pretensões a construir uma agenda universal, não ia ao encontro das prioridades e problemas de grupos de mulheres com diferentes vivências e posições sociais; por outro lado, o da comunidade afro-americana que apelava à união da «nação negra», em termos nacionalistas e sexistas, que tornavam as questões de género irrelevantes. Durante os anos 1980, o discurso das mulheres de cor foi marcado pela ambiguidade entre a necessidade de se fazerem ouvir, distinguindo-se dos homens da sua comunidade, e o constante refutar de acusações de traição ao projecto de resistência cultural do seu grupo minoritário, como se políticas feministas não fossem compatíveis com outras lutas, antes as enfraquecendo (Hull, 1982).

Durante os anos 1980 e 1990, as contribuições de pensadoras como Audre Lorde (1981, 1984), Bell Hooks (1981, 1984) ou Alice Walker (1983) estabeleceram a relevância das noções de raça e racismo como vectores na definição do campo dos Estudos Feministas, sobretudo na abordagem do estatuto de minorias em sociedades multirraciais e multiculturais, não só no contexto americano mas em qualquer outra sociedade em que tais questões fossem relevantes [ver **Estudos Feministas**].

Correntemente, o debate crítico que cruza feminismos e questões de raça tem vindo a sublinhar a necessidade de criar organizações intranacionais e transnacionais, gerando solidariedades entre diferentes grupos de feministas cujas agendas tenham afinidades. Para que seja possível a colaboração entre feministas com diferentes experiências e percepções relativamente à questão de raça é necessário, em primeiro lugar, levar a cabo um duplo processo, cujos termos se definem, nas palavras de Chandra Talpade Mohanty ([1984] 1996), a partir da «crítica interna dos feminismos 'ocidentais' e da promoção de estratégias e preocupações feministas autónomas, contextualizadas em termos geográficos, históricos e culturais. Uma parte deste projecto tem por objectivo a desconstrução e o desmantelamento [do feminismo 'ocidental'], ao passo que a outra parte procura construir e estruturar [os diversos feminismos localizados]» (1996: 172). Questão polémica aqui é o traba-

lho de várias feministas ocidentais sobre «a mulher do terceiro mundo», que assume a relevância de pressupostos etnocêntricos (brancos, ocidentais) para pensar lutas feministas e compreender os problemas de mulheres, que na verdade vivem em contextos históricos e culturais diferentes. Por outro lado, é preciso contrariar a mensagem racista contida nos feminismos ocidentais que representam as mulheres do terceiro mundo como vítimas impotentes, ignorantes e paralisadas pela tradição; ao mesmo tempo, combater também as feministas ocidentais que se auto-definem como educadas, modernas e libertas. Mohanty, cujo trabalho tem evoluído no sentido de se afirmar como «feminista anti-racista» (2003: 2), vê a luta contra o capitalismo e a globalização como parte integrante de qualquer projecto feminista válido para o final do século XX. O racismo é, na sua opinião, uma força politicamente regressiva, ligada a práticas imperialistas que apoiam o projecto da globalização enquanto projecto neocolonial do capitalismo contemporâneo.

O próprio discurso teórico característico da academia tem sido criticado por feministas de cor pelo imperialismo implícito na forma como certos modos de fazer crítica literária e análise cultural têm sido validados, enquanto que outras abordagens e debates não são reconhecidos [ver **Crítica Feminista**]. Barbara Christian ([1990] 1996) denuncia a marginalização do estudo de certos textos e autores, e cita, a título de exemplo, a definição de «literaturas de minorias», para referir literaturas cujo grau de excelência e cujo público não são de forma alguma «menores», ou só o são por representarem uma cultura que não é a hegemónica (dentro de uma nação multicultural), ou que não é a ocidental [ver **Hegemonia**]. Esta forma tendenciosa de discutir autores e textos, ou mesmo de definir áreas de estudo, tem implicações políticas, associando juízos de valor e reconhecimento crítico a práticas hegemónicas que não fazem justiça nem aos autores afro-americanos, nem, possivelmente, às «enérgicas literaturas que estão a afirmar-se, por todo o mundo» (Christian 1996: 149).

Um importante contributo para criar pontes de diálogo entre feministas de cor e feministas brancas continua a ser o texto «Disloyal to Civilization», em que Adrienne Rich (1979), reconhecendo desde logo a importância de confrontar o racismo instituído na sociedade americana, apela à necessidade de criar alianças que fortaleçam a luta comum que une todas as mulheres, e que tem por objectivo a transforma-

ção da sociedade e das relações humanas de forma a criar uma maior margem de autodeterminação para todas. Ignorar as agendas de outros grupos de mulheres ou permanecer de costas voltadas é manter vulnerabilidades inaceitáveis, segundo Rich, que repetidamente sublinha a importância de se ter consciência de outras sensibilidades e posições sociais.

A discussão de questões de raça e género ganhou um novo fôlego com o advento dos estudos pós-coloniais e a crescente visibilidade de comunidades em diáspora [ver **Feminismo e Pós-colonialismo; Pós-colonialismo**]. O conceito de raça é um discurso que constrói categorias negativas e inferiores para representar um grupo de pessoas que se pretende estigmatizar. Sendo assim, é evidente que o projecto do colonialismo e expansão europeia constituiu solo fértil para promover discursos racistas que reduziam os povos colonizados a primitivos ou decadentes. São muitos os trabalhos de feministas que têm vindo a estudar o período colonial e suas heranças históricas e simbólicas à luz de teorias pós-coloniais, recuperando a perspectiva das mulheres como parte do povo colonizado, como colaboradoras do projecto da colonização, como resistentes e aliadas nas lutas pela independência e ainda como recurso retórico, quer nos discursos coloniais, quer nos reptos nacionalistas (Loomba 1998: 151-172).

Bibliografia

- CHRISTIAN, Barbara ([1990], 1996), «The race for theory» in Mongia, P. (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory*, Londres e Nova Iorque: Arnold, pp. 148-158.
- DAVIES, Carol Boyce (1994), *Black Women, Writing and Identity*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Londres e Nova Iorque: Harvester Wheatsheaf, p. 182.
- LOOMBA, Ania (1998), *Colonialism/ Postcolonialism*, Londres: Routledge.
- HOOKS, Bell (1981), *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, Mass.: South End Press.
- HOOKS, Bell (1984), *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, Mass.: South End Press.
- HOOKS, Bell (1990), *Yearning, Race, Gender and Cultural Politics*, Boston, Mass.: South End Press.
- LORDE, Audre (1981), *The Black Unicorn*, Nova Iorque: Crossing Press.
- LORDE, Audre (1984), «An open letter to Mary Daly», in *Sister Outside*, Nova Iorque: Crossing Press.
- MILLS, Sara (1988), «Post-colonial feminist theory», in *Contemporary Feminist Theories*, Jackson, Stevi;

Jones, Jackie (eds.), Edimburg: Edimburgh University Press.

MOHANTY, Chandra Talpade ([1984, 1988], 1996), «Under Western Eyes: Feminist scholarship and colonial discourses», in Mongia, P. (ed.), *Contemporary Post-colonial Theory*, Londres e Nova Iorque: Arnold, pp. 172-197.

MOHANTY, Chandra Talpade (2003), *Feminism Without Borders*, Durham & Londres: Duke University Press.

RICH, Adrienne (1979), «Disloyal to civilization», in *On Lies, Secrets and Silence*, Nova Iorque e Londres: W. W. Norton and Company, pp. 275-310.

FEMINISMO/ FEMINISMOS

Na abordagem deste tema privilegiar-se-á o universo referencial anglo-americano, pela riqueza e diversidade da literatura produzida neste campo. Como o título «Feminino/ Feminismos» indica, o conceito de feminismo não é unívoco. A sua amplitude semântica leva a que o clarifiquemos, procurando detectar os seus diferentes sentidos. Janet Radcliff Richards (1994: 385 e segs.) distribui a multiplicidade de orientações feministas em dois grandes grupos: liberais e radicais. O feminismo liberal, também designado por igualitário, ou mesmo tradicional, engloba as correntes que defendem a igualdade [ver **Direitos das Mulheres**]. É um movimento eminentemente reivindicativo, que, ao constatar a menoridade a que as mulheres têm sido sujeitas, exige para elas uma uniformidade de direitos. Enquanto parte desfavorecida da sociedade, a mulher tem que ser defendida numa luta que só terminará quando o seu estatuto social e político for considerado equivalente ao do homem. Note-se que o feminismo igualitário pode ser (e tem sido) defendido quer por homens quer por mulheres, assentando em valores universais que todos deverão partilhar. É uma orientação que se inicia na Idade Moderna, na qual se destacam os pensadores iluministas. Relevamos como figura cimeira Mary Wollstonecraft, com as suas obras *A Vindication of the Rights of Men* e *A Vindication of the Rights of Women*, publicadas respectivamente em 1790 e 1792.

O feminismo radical, como o nome indica, apela para uma alteração de princípios, defendendo uma nova maneira de estar no mundo e uma profunda alteração do *statu quo*. Os direitos das mulheres surgem como consequência lógica dessa mudança. Por sua vez, a mudança processa-se porque os valores femininos

se impõem, podendo dizer-se que é a reavaliação positiva dos mesmos que conduz a uma mundividência diferente. De um modo geral, são feministas radicais as correntes que pretendem uma transformação social a partir de valências diferentes das (predominantemente masculinas) que prevalecem na nossa cultura. A sexualidade é uma questão central, nomeadamente a sexualidade masculina, muitas vezes entendida como um constructo, como uma forma de poder que se perpetua para que o domínio dos homens se mantenha. Daí uma crítica à heterossexualidade e uma tónica colocada no conceito de «sisterhood», nas redes ou grupos de mulheres. O feminismo radical sofreu um incremento considerável a partir dos anos 1960, tendo como marco fundador o livro de Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, cuja primeira edição data de 1963 [ver **Mística Feminina**].

Judith Evans apresenta-nos outro tipo de classificação na sua obra *Feminist Theories Today. An Introduction to Second Wave Feminism*. Nela, Evans identifica uma gama mais ampla de orientações, com particular realce para as «escolas» liberais, radicais, culturais, socialistas e pós-modernas. Sendo a temática da igualdade e da diferença central no pensamento feminista contemporâneo, ela será aqui usada como linha demarcadora para organizar estas correntes. Temos assim o feminismo liberal, o feminismo radical e o feminismo socialista a defender a igualdade, enquanto que os feminismos cultural e pós-moderno acentuam a diferença [ver **Diferença**].

Nas suas primeiras manifestações, o feminismo liberal sustenta que, para além das óbvias diferenças biológicas, há uma homogeneidade entre os comportamentos femininos e masculinos. Para quem segue esta linha, as diferenças psicológicas, linguísticas, morais, ou outras, são socialmente construídas, decorrendo do género e não do sexo [ver **Género; Diferença sexual**]. Daí a defesa de uma igualdade de oportunidades para as mulheres, exigindo para elas as mesmas regalias que a sociedade ocidental confere aos homens. A partir dos anos sessenta do século XX, embora as pretensões de igualdade se mantenham, dá-se alguma relevância à diferença, realçando-se certas características e tarefas femininas que são valorizadas na complementaridade que representam. As mulheres já não pretendem «ser como os homens», mas sim que os seus valores sejam considerados. Exemplificam esta posição, entre outras, Susan Okin, Alice Rossi e Nathalie Bluestone, para além das já mencionadas Betty Friedan e Janet Radcliff Richards.

O feminismo radical tem as suas representantes

mais conhecidas na nova esquerda americana, iniciando-se na luta pelos direitos dos negros, contra o regime capitalista e contra as instituições sociais e políticas em que este se escuda. Tal como o feminismo liberal, sustenta que as diferenças sexuais são irrelevantes, pois ficam circunscritas à relação sexual propriamente dita e ao facto de só a mulher poder ter filhos. Contudo, diferentemente das feministas igualitárias, as feministas radicais inscrevem-se num processo revolucionário para o qual defendem uma liderança feminina pois, como escreve Marge Piercy (1970), «sisterhood is powerful» [ver **Poder Feminino**]. São particularmente representativas desta corrente Shulamit Firestone e Juliet Mitchell. Apesar da diversidade e especificidade das suas teorias, partilham entre si o ideal de uma democracia participada e um certo basismo que contesta as elites, os líderes e as hierarquias.

O feminismo socialista constitui-se numa tentativa de atender ao papel que as mulheres poderão desempenhar numa democracia, considerando-as em paralelo com outros grupos desfavorecidos. Iris Marion Young é uma figura paradigmática desta linha, pois o seu percurso inicia-se com um radicalismo revolucionário, encaminhando-se progressivamente para um socialismo humanista.

O feminismo cultural integra as diferentes escolas que com maior ou menor ênfase realçam a especificidade e a universalidade de uma cultura feminina, positivamente reavaliada [ver **Cultura e Feminismo**]. Trata-se de um movimento essencialista e separatista, que não pretende mudar o mundo mas sim dar mais força às mulheres, realçando as características do seu universo. A maternidade, a aproximação com a natureza e com a terra, a defesa da ecologia e de uma ética do cuidado («ethics of care») são preocupações das participantes desta linha, sem dúvida aquela onde o peso da filosofia mais se faz sentir [ver **Ecofeminismo; Moral e Feminismo**]. Nela destacam-se os trabalhos de Mary Daly, Sarah Rudick, Andrée Collard e Adrienne Rich, bem como da psicóloga Carol Gilligan pela atenção dada a um pensamento moral especificamente feminino.

Os feminismos pós-modernos são designados deste modo por se terem constituído sob a influência de Derrida e Lyotard, especialmente pelo contributo dado por estes filósofos à fragmentação do eu e à perda de identidade [ver **Identidade**]. O relativismo destes e de outros pensadores que se empenharam no ataque às grandes narrativas e na rejeição das leituras privilegiadas do real, constituiu um

repto para a causa feminista, levando à desconstrução dos conceitos «essenciais» de homem e de mulher, bem como à contestação das clássicas oposições natureza/ cultura, sexo/ género, masculino/ feminino [ver **Desconstrução**]. Se a proclamada morte do sujeito humano, professada pelos pós-modernos, pode representar uma ameaça séria à causa feminista, também é verdade que esta se amplifica pois ganham voz múltiplos grupos que se assumem como diferentes – lésbicas, mulheres negras, facções políticas, etc. São particularmente importantes nesta linha as obras de Judith Butler, no que representam de ataque ao conceito de género, e as de Joan Scott, no contributo prestado à desconstrução dos conceitos de «igualdade» e de «diferença». Em França as teses de Luce Irigaray, profundamente influenciadas por Derrida, são significativas desta escola, visando a construção de uma subjectividade feminina não constrangida pela lógica masculina dominante [ver **Feminismo e Pós-modernismo**].

Bibliografia

- BLUESTONE, Natalie Harris (1987), *Women and the Ideal Society. Plato's Republic and Modern Myths of Gender*, Oxford: Berg.
- COLLARD, Andrée; CONTRUCCI (1988), *The Rape of the Wild*, Londres: The Women's Press.
- DALY, Mary (1991), *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Londres: The Women's Press.
- EVANS, Judith (1995), *Feminist Theory Today. An Introduction to Second Wave Feminism*, Londres: Sage.
- FIRESTONE, Shulamit (1971), *The Dialectic of Sex*, Londres: Jonathan Cape.
- FRIEDAN, Betty (1983), *The Feminine Mystique*, Harmondsworth: Penguin [1963].
- GILLIGAN, Carol (1993), *In a Different Voice*, Londres: Harvard University Press [1982].
- IRIGARAY, Luce (1974), *Speculum de l'autre femme*, Paris: Les Editions de Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Les Editions de Minuit.
- MITCHELL, Juliet (1984), «Women the longest revolution», in AAVV, *Women the Longest Revolution. Essays in Feminism, Literature and Psychoanalysis*, Londres: Virago.
- MITCHELL, Juliet; OAKLEY, Ann (eds.) (1986), *What is Feminism?*, Oxford: Basil Blackwell.
- OKIN, Susan (1992), *Women in Western Political Thought*, Londres: Virago [1980].

- PIERCY, Marge (1970), «The grand coolie damn», in Robin Morgan (ed.), *Sisterhood is Powerful*, Nova Iorque: Vintage Books.
- RICH, Adrienne (1986), *Of Woman Born*, Londres: Virago.
- RICHARDS, Janet Radcliffe (1994), *The Sceptical Feminist. A Philosophical Enquiry*, Harmondsworth: Penguin.
- ROSSI, Alice (1975), «Equality between the sexes: an immodest proposal», *Daedalus*, 106 (2), pp. 1-31.
- TOBIAS, Sheila (1997), *Faces of Feminism. An Activist's Reflections on the Women's Movement*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- TONG, Rosemarie (1992), *Feminist Thought: a Comprehensive Introduction*, Londres: Routledge [1989].
- WEEDON, Chris (1997), *Feminist Practice and Post-structuralist Theory*, Oxford: Blackwell.
- WOLLSTONECRAFT, Mary (1994), *Political Writings*, Oxford, Oxford University Press.
- YOUNG, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.

MLRF

FEMINISMO RADICAL [ver **Feminismo/ Feminismos**]

FEMINISMO E RELIGIÃO [ver **Teologia Feminista**]

FEMINIZAÇÃO DA POBREZA

Processo profundamente ligado, no mundo contemporâneo, ao fenómeno da globalização, o qual, segundo Boaventura de Sousa Santos, tem sido erroneamente reduzido à dimensão económica, menorizando as dimensões sociais, políticas e culturais. A globalização, sendo um fenómeno multifacetado e não consensual, traduz-se, segundo o mesmo autor, num «vasto e intenso campo de conflitos entre grupos sociais, Estados e interesses hegemónicos, por um lado, e grupos sociais, Estados e interesses subalternos, por outro» (Sousa Santos, 2001: 32-3). Assim sendo, e embora não exista consenso em relação às consequências da globalização, simultaneamente vista como um processo ameaçador ou como uma nova era de oportunidades económicas e de optimi-

zação, a verdade é que as grandes companhias internacionais estão a deslocar para países do Sul as suas linhas de produção criando novos padrões de desigualdade e exploração social, com importantes consequências, especificamente, para o trabalho assalariado feminino (Balakrishnan, 2003).

Nas fábricas do Vietname, Birmânia, Tailândia, Malásia, Índia, Paquistão, Bangladesh, México, Guatemala, Honduras e El Salvador, as mulheres constituem nada menos do que 70% a 90% do número total de operários. A preferência por mulheres deve-se ao facto de estas serem tidas por mais submissas e estarem habituadas a receber salários mais baixos do que os homens (Wichterich, 2000; Weber, 2002: 45-63). Em média, as mulheres ganham menos 30% ou 40% do que os homens por trabalho equivalente (Naples, 2002: 11). Tendo em conta estes dados, o que se verifica é que são prioritariamente as mulheres as grandes vítimas da globalização enquanto esquema internacional de exploração laboral. Mesmo quando existem sindicatos com uma forte capacidade de intervenção, as tradicionais associações sindicais têm uma tradição de insensibilidade a problemas especificamente femininos como o assédio sexual, ou a protecção dos direitos relativos a licenças de gravidez, aleitamento e/ ou assistência médica (Mendez, 2002: 129) [ver **Discriminação**].

Uma análise dos movimentos migratórios associados ao tráfico de mulheres [ver **Tráfico de Mulheres**] permite igualmente concluir que se desenha um panorama pessimista para a população mundial feminina. Em termos de emigração, as mulheres são mais susceptíveis de ser exploradas do que os homens, não tanto por emigrarem em maior número, mas por causa do tipo de empregos a que têm acesso. Normalmente, as mulheres que emigram são empregadas domésticas ou integram-se em serviços básicos de limpeza; frequentemente são emigrantes ilegais, e, quando não o são, raras vezes estabelecem contacto com alguma associação para conseguir protecção legal contra toda a espécie de abusos. A consciência de trabalharem num contexto ilegal ou semilegal silencia muitas destas mulheres (Karides, 2002: 161; Poster e Salime, 2002: 191).

Uma outra actividade que movimenta sobretudo mulheres, numa rede de exploração violenta, é a prostituição. Sendo a prostituição ilegal em muitos países, estas mulheres não estão protegidas por nenhuma instituição governamental que limite os vários riscos a que estão sujeitas, ficando literalmente

nas mãos da organização que as recruta [ver **Prostituição**].

Mas mesmo sem emigrarem, e fora do contexto do sistema de produção industrial global, as mulheres são mais frequentemente relegadas para situações de pobreza e precariedade social. Nos países ocidentais, durante os anos 1990, assistimos a um recuo nas possibilidades de progressão profissional das mulheres devido, nomeadamente, a reduções de financiamento no sector da acção social. Para muitas famílias, a alternativa tem sido regressar ao modelo de família com um só salário, o do pai, enquanto que as mulheres ficam em casa a cuidar dos filhos, combinando a vida doméstica com actividades *free lance* ou empregos em *part time*.

Perante os vários factos negativos acima focados, organizações de mulheres têm reagido localmente, procurando resistir a estas desvantagens através da criação de redes internacionais de apoio e coordenação. O activismo em torno de problemas locais, encarados de uma forma isolada, não se tem revelado eficaz; porém, a construção de alianças entre grupos sociais vitimizados, em torno de interesses comuns, constitui-se como uma forma efectiva de «contra-globalização», ou globalizações alternativas «explorando os particularismos locais» (Jenson e Sousa Santos, 2000). Segundo Sousa Santos, «o global e o local são produzidos no interior dos processos de globalização, existindo muitos exemplos de como a globalização pressupõe a localização» (Sousa Santos, 2001: 69). Será ainda de ressaltar o modo como esta última pode produzir formas de resistência contra-hegemónica, isto é, «respostas locais a pressões globais», ao estabelecer «articulações translocais» entre elas [as próprias iniciativas locais de resistência] ou entre elas e «organizações e movimentos transnacionais que partilham pelo menos parte dos seus objectivos» (idem, 80-1) [ver **Hegemonia**].

Neste contexto, importa referir a contribuição da crítica feminista em torno do repensar do conceito de identidade e, concretamente, o conceito de «política da localização», tal como é proposto no ensaio pioneiro de Adrienne Rich (1987), e posteriormente debatido e expandido por outras teóricas feministas, nomeadamente Rosi Braidotti, através do seu estudo do «nomadismo feminino» (1994), ou ainda Susan Stanford Friedman (1998) e a sua discussão da «geopolítica da identidade», ou ainda Judith Butler (1990), entre outras [ver **Identidade**].

Será ainda importante sublinhar que as estratégias de organização para coordenar movimentos de

mulheres de países do Sul, menos desenvolvidos do ponto de vista económico e estrutural, não podem ser entendidas no mundo ocidental partindo de valores como a individualidade e a modernidade. Por este motivo, alguns movimentos de mulheres têm-se afastado das organizações não governamentais que aos olhos ocidentais representam as campanhas de auxílio humanitário mais politicamente correctas, precisamente por acharem que estas organizações não funcionam de modo a ir de encontro aos seus valores e cultura local (Weber, 2002: 45-63) [ver **Feminismo e Pós-colonialismo**].

Bibliografia

- BALAKRISHNAN, Gopal (ed.) (2003), *Debating Empire*, Londres e Nova Iorque: Verso.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- BUTLER, Judith (1999), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge: Nova Iorque e Londres.
- BUVINIC, Mayra; GWIN, Catherine; BATES, Lisa M. (1996), *Investing in Women: Progress and Prospects for the World Bank*, Washington DC: Overseas Development Council in Cooperation with the International Center for Research on Women.
- FRIEDMAN, Susan Stanford (1998), *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*, Princeton: Princeton University Press.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio (2000), *Empire*, Harvard University Press.
- JENSON, Jane; SANTOS, Boaventura de Sousa (2000), *Globalizing Institutions: Case Studies in Regulation and Innovation*, Burlington, VT: Ashgate.
- KARIDES, Marina (2002), «Linking local efforts with global struggle», in Naples e Desai (eds.), *Women's Activism and Globalization*, Londres e Nova Iorque: Routledge, pp. 156-171.
- KLEIN, Naomi (2000, 2002), *No Space, No Choice, No Jobs, No Logo*, Nova Iorque: Picador.
- MENDEZ, Bickham Jennifer (2002), «Creating alternatives from a gender perspective, transnational organizing worker's rights», in Naples e Desai (eds.), *Women's Activism and Globalization*, Londres e Nova Iorque: Routledge, pp. 121-141.
- NAVARRO, Sharon Ann (2002), «Las mujeres invisibles/ The invisible women», in Naples e Desai (eds.), *Women's Activism and Globalization*, Londres e Nova Iorque: Routledge, pp. 83-98.
- NAPLES, Nancy A. (2002), «The challenges and possibili-

ties of transnational feminist praxis», in Naples e Desai (eds.), *Women's Activism and Globalization*, Londres e Nova Iorque: Routledge, pp. 267-281.

OLMSTEAD, Jennifer (2003), «Reexamining the fertility puzzle in MENA», in Doumato, Posusney (eds.), *Women and Globalization in the Arab Middle East*, Londres: Lynne Rienner, pp. 73-92.

POSTER, Winifred; SALIME, Zakia (2002), «The limits of microcredit, transnational feminism and USAID activities in the United States and Morocco», in Naples e Desai (eds.), *Women's Activism and Globalization*, Londres e Nova Iorque: Routledge, pp. 189-219.

RICH, Adrienne (2002), «Notas para uma Política da Localização» [*Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-85*, Londres: Virago, 1987], in Macedo, *Género Identidade e Desejo: Antologia Crítica do Feminismo Contemporâneo*, Lisboa: Cotovia.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2001), «Os processos da globalização», in Santos (org.), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Porto: Edições Afrontamento.

WEBER, Clare (2002), «Women to women, dissident citizen diplomacy in Nicaragua», in Naples e Desai (eds.), *Women's Activism and Globalization*, Londres e Nova Iorque: Routledge, pp. 45-63.

WICHTERICH, Christa (2000), *The Globalized Woman*, Londres e Nova Iorque: Zed Books.

FEMME-FATALE [ver **Mulher-Fatal**]

FICÇÃO CIENTÍFICA [ver **Utopia Feminista**]

FILOSOFIA E FEMINISMO

Dado que cada um destes termos conota uma multiplicidade de significados, impõe-se esclarecer sucintamente o modo como aqui os usaremos. Assim, entendemos por **filosofia** uma procura de sentido que se constrói através de um discurso eminentemente racional, problematizante, crítico e argumentativo. Acentuamos ainda que o carácter teórico e especulativo que preside ao questionamento filosófico não o isenta de uma dimensão prática que dele decorre e que o leva a enraizar-se na acção. Consideramos o **feminismo** como um conjunto de movimentos diversificados que se manifestam em reflexões e

actuações sobre a situação das mulheres com o objectivo muito concreto de compreender a condição feminina e de lutar em prol da sua plena realização.

Os movimentos feministas foram-se consolidando num diálogo interactuante com as ciências humanas, nomeadamente com a política, a sociologia, a antropologia, a psicologia, a linguística, a psicanálise, etc. Como já foi dito [ver **Feminismo/ Feminismos**] não há uma homogeneidade nestes movimentos, que abarcam um leque muito amplo de orientações. Também no que respeita ao cruzamento da filosofia com o feminismo os posicionamentos divergem. A título de exemplo apresentamos duas perspectivas, que revelam uma total discordância quanto à relação feminismo/ filosofia e sobretudo quanto ao tema da especificidade de uma filosofia no feminino. São defendidas por Mary Warnock e Geneviève Lloyd. A primeira tem-se preocupado em divulgar mulheres filósofas mas é peremptoriamente contrária a uma «gendered philosophy» (cf. Warnock, 1996). Para esta pensadora inglesa contemporânea, a filosofia tem determinadas exigências, como por exemplo a generalização, a racionalização, a explicação/ significação e a argumentação. O sexo e o género não têm nela relevância. A especificidade das várias filosofias deriva de diferenças individuais e a prova é que ao longo dos tempos houve mulheres filósofas (cujas vozes interessa conhecer) que não têm entre si quaisquer afinidades. Já Geneviève Lloyd sustenta outra tese, defendendo o carácter próprio de uma filosofia feminina bem como a necessidade de o tornar visível. Em *The Man of Reason*, Lloyd traça o desenho de uma razão ocidental que considera masculinizada, fazendo o levantamento de certos estereótipos filosóficos em que triunfa uma maneira masculina de ver o mundo e de o problematizar. A esta opõe um novo modo de perspectivar o real, numa busca de parâmetros diferentes dos até então usados.

Referenciámos estas posições porque embora tenham um objectivo comum – a divulgação do pensamento de mulheres filósofas – há nelas uma profunda divergência quanto ao modo como se faz filosofia. Mas quer nos sintamos mais perto de Warnock, quer demos razão a Lloyd, é inegável que as temáticas filosóficas têm estado presentes nos estudos sobre as mulheres, pois muitos dos temas que preocupam os diferentes feminismos são de cariz filosófico. A actualidade dos mesmos não obnubila o seu entrosamento com a história e com a tradição. De facto, os problemas mais prementes nas perspetivações contemporâneas representam constantes na tradição

filosófica ocidental. Um deles diz respeito ao próprio modo de se fazer filosofia, temática recorrente no universo filosófico e hoje recolocada pelas feministas. Na verdade, a discussão de uma filosofia feminina divide as investigadoras, que levantam o problema da diversidade de metodologias filosóficas e do modo sexuado de fazer filosofia. Se há muitas vezes que, em sintonia com Warnock, consideram ser irrelevante tal questão, outras há como Janice Moulton (1996) ou Sarah Rudick (1989), a defender uma filosofia feminina autónoma. Moulton denuncia um modelo de filosofia que valoriza a agressividade utilizando-a como método. Por isso contesta aquilo que designa por «método de contenda» («adversary method»), que usa o raciocínio para derrotar teses, esquecendo outras formas de argumentação. O «adversary method» tem-se imposto como modelo dominante do filosofar. Moulton critica-lhe a sobrevalorização dos processos dedutivos, a fragmentação dos problemas com vista a uma melhor análise dos mesmos e o recurso aos contra-exemplos. J. M. admite que o recurso ao contra-exemplo possa ser um meio eficaz para derrotar adversários mas considera-o uma maneira deficiente de raciocinar pela inviabilidade de o aplicarmos a situações complexas. Como alternativa propõe uma atenção aos pressupostos gerais e às teses abrangentes.

A perspectiva de Moulton permite-nos reflectir sobre o método ou métodos filosóficos. O realce que dá ao processo hermenêutico leva-nos a confrontar diferentes modelos de trabalho filosófico e a demonstrar que é possível fazer filosofia de um modo não agonístico, não bélico, pela valorização das diferentes experiências e vivências.

Sarah Rudick é (tal como Moulton) uma profissional da filosofia, entendendo esta como um discurso racional e argumentativo que secundariza ou mesmo afasta a emoção. Contudo, confrontada com o seu papel de mãe e com observações feitas sobre mulheres e homens que cuidam de crianças, Rudick conclui que as funções ligadas às tarefas maternas – por ela designadas como «mothering» – poderão dar azo a uma maneira específica de pensar: o pensamento maternal («maternal thinking»). Neste, razão e paixão interactuam fortemente pois há que reflectir e agir em situações onde a carga emotiva é por vezes muito intensa [ver **Maternidade**]. É um pensamento que não se confina à teoria, com repercussões sociais e políticas muito visíveis. Assim, o pensamento maternal pode estar na origem de comportamentos antibelicistas, nomeadamente a crítica

ao militarismo, a defesa das crianças, a denúncia dos efeitos destruidores da guerra e a defesa da causa da paz. É uma tese que ilustra sobremaneira a passagem de uma experiência vivida para a conceptualização e teorização da mesma, tornando bem evidente que as actividades comuns e aparentemente triviais podem conduzir à reflexão filosófica.

Para além desta questão genérica sobre a especificidade de uma filosofia feminina, o pensamento feminista cruza-se com outras temáticas filosóficas. É o caso da ontologia, na qual a temática do feminismo radica, pelo relevo dado ao conceito de natureza humana. Quer consideremos a homogeneidade desta, quer a entendamos de um modo bipolar em função do sexo ou do género, quer a neguemos ou a fragmentemos, a natureza humana é sempre um marco incontornável, a partir do qual se levantam outras questões. É na abordagem da natureza feminina [ver **Natureza Feminina**] que surgem dois problemas clássicos que nenhuma das orientações feministas ignora: o da igualdade e da diferença e o da relação sexo/ género [ver **Diferença; Género**]. Também no domínio da lógica há convergências temáticas quando verificamos como são importantes para o pensamento feminista os temas da razão e da racionalidade [ver **Razão Feminina**], bem como o da argumentação. No que respeita à moral há toda uma controvérsia relativa à universalidade dos valores morais e à possível existência de uma moral feminina com os seus parâmetros próprios, colocando a tónica na contextualização e no envolvimento e desprezando a abstracção e a generalização [Ver **Moral e Feminino**]. No que concerne à antropologia, lembremos alguns problemas que se levantam quanto à identidade individual, ao sujeito humano e a uma possível diferenciação do pensamento feminino. Também a epistemologia tem sido um terreno profícuo nos debates feministas, nomeadamente no que se refere ao papel do género na captação do real, à legitimidade de um método científico universal e ao peso da masculinidade na construção científica.

Bibliografia

- AMORÓS, Celia (1997), *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Valência: Ed. Cátedra.
- ANTHONY, Louise; WITT, Charlotte (1993), *A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder: Westview Press.
- CODE, Lorraine; MULLETT, Sheila; OVERALL, Christine (eds.) (1988), *Feminist Perspectives: Philosophical Essays*

- on *Method and Morals*, Toronto: University of Toronto Press.
- CODE, Lorraine (1991), *What can she know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press.
- DEZON-JONES, Elyane (1983), *Les écritures féminines*, Paris: Magnard.
- DURAN, Jane (1991), *Towards a Feminist Epistemology*, Savage, MD: Rowman & Littlefield.
- GARRY, Ann; PEARSALL, Marilyn (eds.) (1996), *Women, Knowledge and Reality. Explorations in Feminist Philosophy*, Londres: Routledge.
- GATENS, Moira (1991), *Feminism and Philosophy. Perspectives on Difference and Equality*, Cambridge: Polity Press.
- GOULD, Carol (1984), *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*, New Jersey: Rowman & Littlefield.
- Grimshaw, Jean (1996), *Philosophy and Feminist Thinking*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merryl (eds.) (1983), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht: Reidel.
- HARDING, S. (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press.
- JAGGER, Allison (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Brighton: Harvester Press.
- LLOYD, Geneviève (1984), *The Man of Reason. «Male» & «Female» in Western Philosophy*, Londres: Routledge.
- MOULTON, Janice (1996), «A paradigm of philosophy: The adversary method», in Garry, Ann e Pearsall, Marilyn (eds.), pp. 5-20.
- PHILIPS, J. A. (1984), *Eve: the History of an Idea*, São Francisco: Harper and Row.
- RICHARDS, Janet Radcliffe (1980), *The Sceptical Feminist: a Philosophical Enquiry*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- RUDICK, Sarah (1989), *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*, Boston: Beacon Press.
- SPELMAN, Elisabeth (1990), *Inessential Woman*, Londres: The Women's Press.
- TONG, Rosemary (1989), *Feminist Thought: a Comprehensive Introduction*, Boulder: Westview.
- TONG, Rosemarie (1994), *Feminist Approaches to Bioethics. Theoretical Reflections and Practical Applications*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- TUANA, Nancy (ed.) (1989), *Feminism and Science*, Bloomington: Indiana University Press.
- TUANA, Nancy; TONG, Rosemarie (1995), *Feminism and Philosophy. Essential Readings in Theory, Reinterpretation and Application*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- TUANA, Nancy (1992), *Woman and the History of Philosophy*, Nova Iorque: Paragon.
- USHER, Katherine (1985), *Half Humankind*, Chicago: University of Illinois Press.
- WARNOCK, Mary (ed.) (1996), *Women Philosophers*, Londres: Everyman.

MLRF

FOLHETIM

Data do 8 pluvioso, no VIII ano da República francesa, isto é, do início de 1800, a criação no *Journal des Débats* de um espaço gráfico intitulado «Feuilleton du Journal des Débats», suplemento composto, por norma, de quatro páginas e fazendo parte da edição *in folio* do periódico.

Nos seus primeiros tempos de vida, o *feuilleton*, *a posteriori* comumente apelidado de *rez-de-chaussée*, surge como «mistura de artigos de crítica, de críticas de teatro, de efemérides políticas e literárias, de anúncios, de charadas, de boletins de moda, de receitas farmacêuticas e culinárias, de romances, de canções, etc.» (*Livre du Centenaire du Journal des Débats*, Paris, 1889, p. 582). O folhetim funciona como um espaço de divulgação e, progressivamente, de crítica. A pouco e pouco, os anúncios vão abandonando o folhetim, surgindo no corpo do jornal e remetidos para a última página, e a crónica dos teatros ou as resenhas das novidades editoriais vão conquistando mais espaço num rodapé que se torna quotidiano e que será bem acolhido pelo público da época, potenciando uma fidelização do leitor, ganhando deste modo para o jornal mais assinantes.

O alargamento do público que a expansão do folhetim implica não se traduzirá unicamente num maior número de leitores, devido aos índices consideráveis de analfabetismo, mas na sua diversificação que, de modo operativo, poderemos agrupar em função do género: o leitor masculino e o leitor feminino. Na verdade, é o próprio discurso folhetinesco – ou o seu paratexto – quer na crónica-folhetim quer no romance-folhetim, a dar indicações sobre uma realidade heterogénea, através de marcas elocutórias que oscilam entre uma interpelação do leitor ou da leitora, ajudando a instaurar um pacto de leitura entre entidade autoral e destinatário [ver **Autoria**]. Ora essa marcação de um público diferenciado, no folhetim, mostra,

com clareza, a importância crescente de um leitorado feminino que assim será chamado ao consumo da imprensa periódica, através do desenvolvimento de estratégias de cativação da mulher, interpelando-a iterativamente, elegendo-a, com frequência, como interlocutora privilegiada, seleccionando matérias e entrechos romanescos do seu inteiro agrado, catalogados tantas vezes de literatura amena. Tal facto dá conta de uma prática cultural valiosa pois se, por um lado, a mulher continua a ser tutelada nas suas leituras por mão masculina, por outro, a rubrica folhetim dá-lhe a oportunidade de aceder ao exterior pelo olhar e pela pena de interposta pessoa – o cronista –, permitindo, além do mais, a fuga a um horizonte familiar e doméstico através do exercício da imaginação que o romance, e em particular o romance rosa com o indispensável enredo sentimental, proporciona.

Traço singularizador da história do folhetim é, ainda, a sua condição de espaço livre e aberto. A datar do seu aparecimento, o folhetim manifesta-se como um espaço sem fronteiras – à excepção bem entendido das inevitáveis fronteiras físicas –, um *no man's land* que se converterá, a pouco e pouco, num *every man's land* da república das letras, já que se ergue como meio ideal de legitimação social, de conquista de visibilidade para todo aquele que é ou pretende vir a ser homem de letras, o mesmo podendo aplicar-se à mulher escritora que, sob nome próprio ou pseudónimo, encontra uma nova forma de aceder à esfera pública [ver **Público/ Privado**].

Circulando como forma abreviada de *romance-folhetim*, o uso corrente que hoje se faz do vocábulo curiosamente anula a diversidade de manifestações que ele encerrou; o romance-folhetim é tão-só a face visível do icebergue que este fenómeno constitui, mesmo sendo uma parte quantitativa, cultural e sociologicamente importante. Com efeito, só no final da década de trinta de Oitocentos o folhetim, no jornal quotidiano, leva, com constância, o romance ao leitor urbano, muito embora, registemo-lo, o espaço do folhetim já antes oferecesse textos ficcionais de cunho narrativo, mas de curta extensão. A importância que o romance-folhetim ganhou foi de tal modo considerável que fez esquecer o folhetim na sua acepção de crónica dramática umbilicalmente ligada à sua génese. O acolhimento do romance no espaço do folhetim irá levar a uma adequação do género romanesco ao novo suporte e às peculiares condições de difusão e publicação. Em Oitocentos, a serialização do romance, esmagadoramente de proveniência francesa, invade não apenas o jornal diário, mas também a revista, e todos, pequenos e gran-

des romancistas do século, o adoptarão. Em Portugal, Alexandre Herculano, Almeida Garrett, Camilo Castelo Branco, Júlio Dinis ou Eça de Queirós serão alguns dos autores que o romance-folhetim consagra.

O aparecimento do folhetim no periódico e o aproveitamento que dele é feito em França aparecem quer em Portugal quer em Espanha com um desfasamento cronológico em relação a essa matriz originária francesa. Em território luso, o espaço do folhetim irromperá apenas na década de 1830, devido por certo às invasões napoleónicas e consequente guerra peninsular, bem como ao conturbado advento do regime liberal, à existência de uma legislação censória e à preocupação com a criação de inúmeras medidas restritivas no que respeita à imprensa, elementos que, no seu conjunto, poderão ter funcionado como factores inibidores de inovação. A explicar o aparecimento tardio do folhetim entre nós, consideremos de igual modo a situação de estagnação vivida pelo teatro em Portugal [ver **Teatro e Mulheres**] nas primeiras décadas do século XIX, no que respeita à representação e no que concerne ainda a crítica teatral.

A crónica-folhetim encontrará entre nós exímios cultores, de que destacamos Camilo Castelo Branco, Júlio César Machado, Ramalho Ortigão ou Pinheiro Chagas. Em pena feminina, a crónica será também cultivada por Guiomar Torrezão ou Maria Amália Vaz de Carvalho, por vezes sob os pseudónimos de Delfim de Noronha e Valentina de Lucena, respectivamente.

Bibliografia

- MAGNIEN, Brigitte (dir.) (1995), *Hacia una literatura del pueblo: del folletín a la novela (El ejemplo de Timoteo Orbe)*, Barcelona: Editorial Anthropos.
- MACHADO, Júlio César (1989), *Aquele Tempo*, Lisboa: Perspectivas & Realidades.
- MACHADO, Júlio César (1880), *A vida alegre*, Lisboa: Liv. Edit. de Matos Moreira & Cia.
- RODRIGUES, Ernesto (1998), *Mágico folhetim. Literatura e jornalismo em Portugal*, Lisboa: Editorial Notícias.
- SANTOS, Maria de Lourdes Lima dos (1988), *Intelectuais portugueses na primeira metade de oitocentos*, Lisboa: Editorial Presença.
- THIESSE, Anne-Marie (1984), *Le roman du quotidien. Lecteurs et lectures populaires à la Belle Époque*, Paris: Le Chemin Vert.
- VAREILLE, Jean-Claude (1994), *Le roman populaire (1789-1914). Idéologies et pratiques. Le Trompette de la Bérésina*, Limoges: Pulim/ Nuit Blanche Éditeur.

FREUD E O FEMININO

De acordo com Freud, «masculino ou feminino é a primeira diferenciação que fazemos quando nos encontramos com outro ser humano, estando habituados a fazer esta diferenciação com uma segurança sem hesitações» (Freud, SA, I: 545). No entanto, esta segurança é para Freud bastante ilusória, pois por trás desta aparente facilidade há toda a dificuldade de se tentar pensar as mulheres e os homens na sua mútua diversidade e identidade. Pois como pensar o seu inter-relacionamento se o «feminino» – *das Weibliche* – sempre foi o grande enigma (*Rätsel*, termo utilizado por vezes pelo próprio Freud a este respeito, cf., por exemplo, SA, I: 545 e 547) que conseguiu opor resistência à teoria psicanalítica?

O «feminino» assedia a psicanálise desde o começo, poderíamos mesmo dizer que a põe em movimento, ao fazer com que Freud se defronte com o fenómeno histórico, geralmente colocado do lado das mulheres, ao mesmo tempo que, também desde o começo, resiste ao seu esforço de compreensão teórica. E, muito mais tarde, confessará à sua amiga princesa Maria Bonaparte que, depois de trinta anos de estudo da alma feminina, havia ainda uma pergunta a que não sabia responder: «o que quer a mulher?» (cf. Jones, 1955, II: 445).

De uma forma mais clara, visível e conceptual, Freud tratará do «masculino». Aliás, sabemos como ele próprio reconheceu que as suas descobertas acerca da sexualidade infantil tinham sido obtidas a partir do que acontecia (ou se supunha acontecer) no homem e no menino, pensando que haveria um paralelismo completo entre os dois sexos. Mas como se poderá esquecer que este é um «masculino» rodeado por um «continente negro» feminino de difícil apreensão, contendo a mulher uma fase pré-edípica assimilada por Freud a uma civilização minóico-micénica por trás da civilização grega (cf. SA, V: 276)? Que significa, afinal, dizer-se que o pré-edípico feminino é minóico-micénico e o Édipo masculino, subentende-se, é grego? Aliás, é de salientar que só a partir do momento em que várias análises foram conduzidas por mulheres formadas por Freud – por exemplo, Jeanne Lampl-de Groot, Hélène Deutsch e Ruth Mack Brunswick – é que esta fase pôde ser vislumbrada.

De acordo com o próprio Freud, há uma denominada «pré-história da mulher», correspondente a um período de intensa ligação à mãe. Porém, nesta sua pré-história, a mulher não foi do sexo feminino, mas

masculino. Por outras palavras: «a vida sexual da mulher divide-se regularmente em duas fases, tendo a primeira um carácter masculino; apenas a segunda é a especificamente feminina» (SA, V: 278). Para Freud, já antes da fase fálica a menina não se distingue grandemente do menino. A pergunta que então se pode colocar é a de saber como, de acordo com o pensamento de Freud, se pode explicar esta similitude, ou em que é que Freud se baseia para defender nestas fases uma tão grande aproximação de comportamentos.

Fundamentalmente, o que Freud invocará para defender essa similitude será o carácter activo do comportamento da menina em relação à mãe no seu período «pré-histórico» ou «minóico-micénico» (cf. sobretudo a terceira parte da obra *Sobre a sexualidade feminina*, de 1931). Trata-se de uma actividade expressa por exemplo no facto de usar o clítoris para obter prazer (tal como o menino usa o seu pequeno pénis), assim como nos seus jogos e no desejo de fazer uma criança à mãe. No entanto, deve-se atender a que o brincar com bonecas ou bonecos só será considerado uma actividade feminina da menina quando o boneco ou boneca representar uma criança obtida do pai.

Esta actividade, porém, está condenada a desaparecer, pois só esse desaparecimento faz aceder a menina a uma posição dita «feminina». Depois de um florescimento deslumbrante de actividade em que se afirma como sujeito, a menina vê-se condenada a passar para o lado da passividade e do objecto, sem hipótese de escrever a sua própria vida ou história, passando do pai para o filho e depois para o analista, na inveja e procura ilusória de um órgão sexual masculino que, evidentemente, nunca irá obter. Creio que poderemos mesmo dizer que Freud nunca falou tanto da mulher como ser activo como na descrição que faz do período pré-edípico da menina em *Sobre a sexualidade feminina*. Só que esta mulher de que fala não é propriamente uma mulher – é apenas uma menina, ou melhor, uma menina transmutada em menino.

Depois desta fase minóico-micénica, as meninas têm não só de mudar de sexo, pois a princípio, como sabemos, são pequenos rapazinhos, mas também de mudar de objecto sexual: passar da mãe ao pai, ou ao masculino. E por mais que Freud nos vá aconselhando, aqui e acolá, a não fazermos coincidir o activo com o masculino e o passivo com o feminino, por se tratar de algo excessivamente convencional e pouco científico, na hora da verdade dir-se-ia que ele próprio não respeita os conselhos que foi distribuindo pela sua obra, e se torna convencional. Assim, embora

tendo a preocupação de dizer que não devemos atribuir um sexo à libido, pois que ela é única, com fins activos e passivos, não resiste a avisar-nos de que, de qualquer modo, nunca deveríamos falar de uma libido feminina. É que, explica, a libido parece ter sido objecto de uma maior coerção no que diz respeito às mulheres (cf. SA, I: 561-2).

Fundamentalmente, o grande choque que a menina vai receber depois do seu período minóico-micénico é o de reconhecer-se sexualmente «encurtada» (*verkürzt*, SA, V: 262), termo utilizado pelo próprio Freud, mas que as traduções foram resistindo a transmitir na sua literalidade (cf. Santos, 1998). Diante do órgão sexual de um menino, a menina, diz Freud, «num instante, faz o seu juízo e toma a sua decisão. Viu-o, sabe que não o tem, e quer tê-lo» (SA, V: 261). Ao contrário do menino, a menina tem as suas evidências indiscutíveis. De minóico-micénica que era, a menina agora acorda grega e entra no período edipiano dito normal. A não ser, é claro, que se revolte de um modo excessivo contra a sua situação, e acabe eventualmente neurótica. A «feminilidade normal» implicará então que a menina, doravante, renuncie ao montante de actividade envolvido na masturbação do clítoris, aceite que a passividade se torne nela dominante e passe a desejar ter um filho do pai. E é aqui, neste desejo de ter uma criança-pénis do pai, que a menina entra no complexo de Édipo, situação que lhe será difícil de ultrapassar, pois o pai representa para ela a hipótese de realização de desejos muito fundos.

Freud tem consciência de que sobre as mulheres pesa um destino mais duro do que sobre os homens. Por isso mesmo, Freud dirá nas *Novas Lições* que a impressão que lhe causa um homem com aproximadamente trinta anos é muito distinta da impressão que lhe causa uma mulher da mesma idade. Como se, acrescenta, «a difícil evolução para a feminilidade tivesse esgotado as possibilidades da pessoa» (SA, I, 1989: 564). Aliás, já na obra *Moral sexual cultural e nervosismo moderno*, de 1908, Freud explicava a indubitável inferioridade intelectual de tantas mulheres dizendo que, para vencer, a repressão sexual que sobre elas se abatia tinha primeiro, e forçosamente, que as inibir intelectualmente, que as «encurtar», diríamos (cf. SA, IX, 1989: 28; ver igualmente idem, pp. 180-1). No entanto, a sua valorização inquestionada do «masculino» e o seu também inquestionado «ideal de feminilidade» (Freud, 1991: 87) acabaram por inibir as tendências mais progressivas da sua reflexão sobre as mulheres.

Bibliografia

- FREUD, Sigmund (1989), *Studienausgabe* [SA], 10 vols. numerados mais um suplementar, *Ergänzungsband* [EB], 1969-1975 [ed. ut.: Frankfurt am Main: Fischer Verlag].
- FREUD, Sigmund (1991), *Correspondance. 1873-1939*, Nova edição aumentada, trad. de Anne Berman, com colab. de Jean-Pierre Grossein, Paris: Gallimard.
- JONES, Ernest (1955), *Sigmund Freud: Life and Work*, vol. II: «Years of Maturity. 1901-1919», Londres: Hogarth Press [ed. ut.: *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud, vol. II: Les années de maturité. 1901-1919*, trad. de Anne Berman. 4.^a edição, Paris: PUF, 1988].
- SANTOS, Laura F. (2000), «Do feminino em Freud, ou da mulher como ser 'encurtado'», a publicar nas *Actas da 1.^a Conferência Internacional de Filosofia da Educação* [Porto, 6 a 8 de Maio de 1998].

LFS

G

GÉNERO

Em português, utilizado inicialmente no âmbito da periodização literária (referindo-se aos géneros poético, dramático, narrativo) e no âmbito gramatical (significando a distinção masculino/ feminino), o termo «género» tem vindo a incorporar significados mais explicitamente relacionados com as dimensões política, sexual e cultural. Este processo de evolução de sentido foi fortemente influenciado pelo panorama anglo-americano, em que, graças ao trabalho efectuado pela teoria e crítica feministas, a palavra «gender» (inicialmente significando só a distinção gramatical – note-se que, para a periodização literária, a língua inglesa tem o termo «genre»), passaria a definir-se em relação a sexo e a significar a construção social ou cultural daquele. Assim, e por influência do inglês, no panorama português cada vez mais se vê aplicada a palavra «género» com o sentido de categoria sexual socialmente construída.

Os estudos tradicionais das diferenças entre sexos haviam tentado provar que as características que normalmente se atribuem aos dois sexos derivam de diferenças biológicas. O trabalho pioneiro da antropóloga Margaret Mead (1935), baseado na teoria de que o sexo é biológico mas que o comportamento sexual é uma construção social, proporia implicitamente a diferença entre «sexo» e «género».

Catorze anos após a publicação do trabalho de Mead, Simone de Beauvoir chamaria a atenção para o facto de, na ordem simbólica, a diferença sexual não ser acidental. «Ninguém nasce mulher: torna-se mulher» escrevia Beauvoir, numa formulação que se tornaria famosa nos estudos feministas (Beauvoir, 1971: 285) [ver *Segundo Sexo, O*]. Ao reformular a tradicional identificação de «sexo» com «homem» ou «mulher», Beauvoir abriria o caminho para o estabelecimento, nas feministas sobretudo anglo-americanas, da categoria «género». Definida sempre em relação a «sexo» (já que «género» é a construção

social ou cultural daquele), «género» é uma categoria que, segundo Elizabeth Weed, permanece problemática, justamente pelo facto de ser, entre todas as diferenças (como raça, classe ou religião), aquela que mais teima ainda em radicar na biologia. É isso que faz dela um pólo sempre resistente e deslocado (Weed, 1969: xxi.).

Dentro da crítica feminista, são diversas as acepções de «género». Joan Scott resume-as do seguinte modo: (1) «uma categoria de análise» desenvolvida de forma a incluir; (2) «o leque existente nos papéis sexuais e no simbolismo sexual»; (3) «as distinções fundamentalmente sociais baseadas no sexo» (Scott, 1986: 1054).

Com as novas tendências da teoria e crítica feministas, informadas pelo pós-estruturalismo e pelo pós-modernismo, questiona-se o estatuto estanque da categoria «mulher», defendendo-se que ele se entrecruza com outras componentes, assim se pulverizando internamente: «[A] categoria ‘mulheres’ é fragmentada internamente pela classe, pela cor, pela idade, pela etnicidade, para só referir alguns factores» (Butler, 1990a: 327).

Assim, sendo «uma superfície politicamente neutra na qual a cultura actua, ‘género’ não deve ser concebido somente como a inscrição cultural do sentido num sexo pré-determinado, mas designar também o aparelho de produção onde os sexos propriamente dito são estabelecidos» (Butler, 1990b: 7). Assim, «género» «não está para cultura como sexo está para natureza, mas significa também os meios discursivos e culturais através dos quais a ‘natureza sexuada’ ou o ‘sexo natural’ são produzidos e estabelecidos como pré-discursivos, anteriores à cultura mesma» (*ibidem*).

Levada a extremos, porém, uma pulverização tal corre o perigo de desconstruir não só a noção de «género», mas também as noções de raça, classe ou coerência histórica de que são feitas ainda as realidades actuais, provocando uma atitude de reacção

que preconiza um retorno à antiga noção de que, afinal, o que interessa é o ser humano, abstractamente considerado. É contra este cepticismo que Susan Bordo alerta: «Numa cultura que é de facto construída pela dualidade sexual, não se pode ser simplesmente ‘humano’. Isso é tão impossível quanto é impossível ser-se simplesmente ‘gente’ numa cultura racista. (...) A nossa linguagem, história intelectual e formas sociais são sexuadas. Não podemos fugir a este facto nem às consequências que ele tem nas nossas vidas. Algumas destas consequências podem não ser intencionais, podem até ser ferozmente combatidas; o nosso maior desejo pode ser ‘transcender as dualidades da diferença sexual’; não ter o nosso comportamento categorizado em termos de ‘masculino’ e ‘feminino’. Porém, quer nos agrade ou não, na cultura presente as nossas actividades são codificadas como ‘masculinas’ ou ‘femininas’ e funcionarão como tal no sistema prevalecte das relações de poder entre os sexos» (Bordo, 1990: 152).

Alguns dos estudos feministas mais recentes (Braidotti, 1994; Cornell, 1995) estabelecem a distinção entre diferença sexual e género, dando, por vezes, preferência à primeira designação, quando pretendem falar dos conceitos de «alteridade» e «diferença» (Braidotti, 1994): o objectivo do feminismo não será negar a diferença, mas recuperar o feminino na diferença sexual, gerar um imaginário de mulher autónomo, para lá dos estereótipos existentes de mulher (Cornell, 1995) [Ver **Diferença Sexual; Alteridade**].

A consolidação dos estudos *gay* e lésbicos durante os anos 1990 irá assistir ao desenvolvimento da «teoria *queer*» que desafia as alegadamente estáveis relações entre os sexos sejam eles de ordem heterossexual ou homossexual e obriga a uma nova perspectiva da questão de género [ver **Teoria Queer**].

Bibliografia

- BEAUVOIR, SIMONE DE (1971), *Le deuxième sexe*, vols. I-II, Paris: Gallimard [1949].
- BUTLER, Judith (1990a), «Gender trouble, Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse», in Nicholson, Linda J. (ed.), *Feminism/ Postmodernism*, Nova Iorque: Routledge, pp. 324-40.
- BUTLER, Judith (1990b), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- BORDO, Susan, «Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism», in Nicholson, Linda J. (ed.), *Feminism/ Postmodernism*, Nova Iorque: Routledge, pp. 133-156.
- CAMERON, Deborah (1985), *Feminism and Linguistic Theory*, Londres: Mcmillan.
- CORNELL, Drucilla (1990), «GAT is Ethical Feminism?», in Benhabib, Sheila; Butler, Judith; Cornell, Drucilla, Fraser, Nancy (eds.), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Nova Iorque: Routledge, pp. 75-106.
- SCOTT, Joan (1986), «Gender: a useful category of historical analysis», in *American Historical Review*, vol. 91, n.º 5 (Dez.), 1053-75.
- WEED, Elizabeth (ed.) (1989), *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*, Nova Iorque: Routledge.

GINOCRÍTICA

Termo cunhado por Elaine Showalter em «Toward a Feminist Poetics» (1979; 1989a). Neste artigo, bem como em «Feminist Criticism in the Wilderness» (1981; 1989b), Showalter faz a distinção entre ginocrítica (*gynocriticism*) e crítica feminista (*feminist critique*). Refere a autora que esta última se «preocupa com a mulher enquanto leitora – a mulher enquanto consumidora de literatura produzida por homens e com a hipótese de uma leitora poder alterar a nossa apreensão de um texto, despertando-nos para a significação dos seus códigos sexuais» (Showalter, 1989a: 128) [ver **Crítica Feminista; Reescrita**]. A ginocrítica, por sua vez, tem por objecto «a mulher enquanto escritora», isto é, «a mulher enquanto produtora de significado textual» (*ibidem*). O objecto de estudo da «ginocrítica» é «a história, o estilo, os temas, os géneros e as estruturas da escrita produzida por mulheres; a psicodinâmica da criatividade feminina; a trajectória da carreira feminina, individual ou colectiva; e a evolução e as leis de uma tradição literária feminina» (Showalter, 1989b: 248). A ginocrítica, segundo Showalter, força-nos a uma viragem conceptual, na medida em que, ao considerarmos a existência de uma tradição literária feminina separada da tradição (masculina) existente, deixamos de contar com modelos masculinos preestabelecidos para nos centrarmos sobre a questão essencial da diferença [ver **Diferença**]. Livros como os de Patricia Meyer Spacks, *The Female Imagination* (1975), Ellen Moers, *Literary Women* (1976), da própria Showalter, *A Literature of their Own* (1977), Nina Baym, *Woman's Fiction* (1978), Sandra Gilbert e Susan Gubar, *The Madwoman in the*

Attic (1979) e Margaret Homans, *Women Writers and Poetic Identity* (1980), constituem exemplos daquilo que podemos denominar ginocrítica.

Bibliografia

- BAYM, Nina (1978), *Woman's Fiction: A Guide to Novels by and about Women in America, 1820-1870*, Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press.
- GILBERT, Sandra; GUBAR, Susan (1979), *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven: Yale University Press.
- HOMANS, Margaret (1980), *Women Writers and Poetic Identity: Dorothy Wordsworth, Emily Brontë, and Emily Dickinson*, Princeton: Princeton University Press.
- MOERS, Ellen (1978), *Literary Women: The Great Writers* [1976], Londres: The Women's Press.
- SHOWALTER, Elaine (1989a), «Toward a Feminist Poetics» [1979], in Showalter, Elaine (ed.), *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory*, Londres: Virago.
- SHOWALTER, Elaine (1989b), «Feminist Criticism in the Wilderness» [1981], in Showalter, Elaine (ed.), *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory*, Londres: Virago.
- SHOWALTER, Elaine (1984), *A Literature of their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing*, Londres: Virago Press [1977].

GLOBALIZAÇÃO [ver **Feminização da Pobreza**]

H

HEGEMONIA

Originalmente, o sentido da palavra está ligado à supremacia (cultural, económica ou militar) de uma cidade sobre as outras, nas antigas federações gregas (Houaiss, 2003). Sendo assim, o termo invoca comando, preponderância política e domínio.

Estabelecida e mantida ao nível intelectual, cultural e ideológico, a hegemonia liga-se aos discursos dominantes, isto é, àqueles que promovem e estabilizam a posição de autoridade de uma dada classe ou grupo social [ver **Discurso; Classe**]. Para a ideologia marxista, onde o conceito se consolidou, a hegemonia está associada à liderança política baseada no consentimento, e não na violência. Perante uma realidade social diversificada, o grupo ou classe que quer assumir o poder como representante de toda a colectividade é confrontado com a necessidade estratégica de criar discursos, símbolos e imagens que levem à sua aceitação como representantes do interesse comum. Assim, as elites políticas apresentam-se como detentoras de uma superioridade intelectual e moral que torna legítima e convincente a sua ascensão ao poder, e que justifica o consentimento daqueles que vão ser governados. Neste sentido, o conceito de hegemonia descreve também os objectivos de autopreservação implícitos nos discursos promovidos por quem detém (ou pretende deter) o poder.

A visibilidade dos discursos hegemónicos é mais clara num momento de crise, de fragmentação ou de desequilíbrio social, em que são necessárias ideologias que neguem o indeterminismo e a instabilidade. Por isso, nesses momentos, a vontade de quem detém o poder surge como vontade colectiva, como síntese dos valores e ideais supostamente partilhados de forma consensual por todos os membros da comunidade; e nesses momentos os discursos hegemónicos têm de ser sobretudo persuasivos – independentemente de serem verdadeiros ou falsos.

A importância estratégica da hegemonia em rela-

ção aos mecanismos de poder é explicitada por Antonio Gramsci, a quem se deve também o desenvolvimento deste conceito (*The Prison Notebooks*, 1973). Para o filósofo italiano, o poder é relacional, na medida em que as relações sociais são também relações de poder; por isso, a revolução efectiva não poderá passar apenas pelo controlo dos aparelhos de poder do estado, devendo estender-se também a toda a sociedade. Como mostra Gramsci, só quando os grupos subalternos tiverem consciência do modo como estão a ser reprimidos hegemonicamente pela elite dominante poderão reagir a essa mesma repressão.

Também a obra de Michel Foucault, sobretudo a análise que o filósofo francês faz da articulação entre conhecimento e poder no discurso, é bastante útil para a compreensão do funcionamento hegemónico de determinadas práticas institucionais e respectivas fórmulas discursivas [ver **Discurso**]. Isto porque na consolidação de certas ideologias é necessário definir limites e promover exclusões, fortalecendo a unidade interna através da segregação de «outros», tidos como diferentes ou dissidentes [ver **Outro**]. Note-se, no entanto, que autores como Homi Bhabha sugerem que o discurso hegemónico contém em si a semente da sua própria desconstrução, isto é, espaço para resistência e subversão. Foucault considera mesmo que o próprio poder fomenta este espaço de resistência, o qual controla e apropria, como (mais uma) estratégia de aceitação.

A hegemonia pressupõe sempre o encontro de identidades diferentes (seja de acordo com a classe, o sexo ou a etnia, por exemplo), sendo que uma domina a(s) outra(s) [ver **Classe; Identidade**]. No contexto colonial, a hegemonia é o princípio que estrutura todos os discursos que promovem o mito da superioridade da raça branca e dos padrões da cultura europeia como modelo de progresso e racionalidade: para proteger o poder colonial, é distorcida a identidade de outros povos, apresentando-os como demasiado irresponsáveis ou violentos para se gover-

narem a si próprios. O próprio discurso em torno da miscigenação de raças como um risco de degeneração ou contaminação constitui um outro exemplo de práticas hegemónicas que procuram instigar repulsa e fobia em relação ao que é diferente [ver **Raça**].

Na esfera dos estudos pós-coloniais, a desconstrução da dinâmica por detrás de hegemonias coloniais tem-se afirmado como um dos tópicos fundamentais [ver **Estudos pós-coloniais**]. Para além da exposição e revisão dos discursos coloniais, a afirmação de culturas pós-coloniais é um gesto contra-hegemónico porque torna visíveis outras culturas e outras interpretações do encontro colonial, cujo impacto político é estabelecer a fragmentação do império e revelar a resistência dos povos oprimidos. Paralelamente, os discursos nacionalistas que promovem a luta pela independência podem ser discursos hegemónicos, caso sejam centralizadores e uniformizantes, quer em termos de uma ideologia partidária quer em termos das convicções de um líder.

Para o feminismo, o conceito de hegemonia é extremamente importante para compreender o modo como o patriarcado [ver **Patriarcado**], ao apresentar como senso comum uma variedade de preconceitos misóginos (que reduzem a mulher a um papel dependente, secundário e doméstico), torna credível a superioridade masculina e leva as mulheres a consentirem na manutenção de práticas sociais e institucionais injustas e injustificáveis à luz da igualdade de direitos dos sexos. A cumplicidade do patriarcado com discursos hegemónicos tem sido amplamente debatida a partir de teorias de autoras francesas como Beauvoir, Irigaray e Cixous [ver **Diferença; Diferença Sexual**]. O trabalho de Rosi Braidotti oferece uma síntese destas questões, aplicada ao feminismo nos anos 1990. O pensamento ocidental define-se por um padrão de oposições binárias; este raciocínio dual marca positivamente um dos elementos do par e define o seu oposto pela inversão desta mesma categoria. Se o «homem» é o centro da vida familiar, o padrão universal da humanidade, a «mulher» é a periferia de qualquer célula de poder, «o outro» da humanidade (invisível, irrelevante), e o desvio, ou o diferente, em relação ao tido como correcto [ver **Falocentrismo; Desconstrução**].

Como forma de resistência a este pensamento misóginico, Braidotti advoga uma diferente concepção do sujeito e do processo de definição da subjectividade: ao enfatizar a fragmentação do sujeito como uma entidade em processo, no cruzamento de variáveis como sexo, idade, raça, classe, preferência sexual

e estilo de vida, Braidotti anula a credibilidade dos modelos de «ser mulher» promovidos pelo patriarcado, pois a fragmentação deste sujeito e a diversidade de posições que ocupa, transcendem a viabilidade de modelos rígidos ou limitados. Paralelamente, o quebrar de modelos universais e de concepções essencialistas reduz o impacto de um discurso que se pretende hegemónico. Daí a necessidade de sublinhar a parcialidade e o provisional em qualquer sistema de conhecimento, pois a percepção de uma situação concreta depende sempre de um contexto e da posição que o sujeito nele ocupa. Como reflexo deste ponto de vista, a própria categoria «mulher» tem vindo a sofrer uma série de especificações que justificam falar de uma pluralidade de «feminismos» (em termos de raça, classe, idade, espaço físico, etc.) em vez de um feminismo universal [ver **Feminino e Feminismos**].

Bibliografia

- Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2003), Morais, António e Houaiss, Mauro de Salles Villar (eds.), Instituto António Houaiss de Lexicografia, Lisboa: Temas e Debates.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- FOUCAULT, Michel (1997), *A Ordem do Discurso*, Lisboa: Relógio de Água [1971].
- GRAMSCI, Antonio (1998), *Selections from the Prison Notebooks*, Londres: Lawrence and Wishart [1973].
- LOOMBA, Ania (1998), *Colonialism/ Postcolonialism*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- LACLAU, Ernesto; MAKARYK, Irene R. (ed.) (1997), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*, Toronto: University of Toronto Press [1993].
- MOUFFE, Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres e Nova Iorque: Verso.

HEROÍNA

Proveniente do termo masculino «herói», este vocábulo chega-nos do grego *héros*, através do latim *herōe*. Na Grécia era usado para referir as personagens nascidas de um ser divino e de um mortal. Nas artes e nas letras, representa a personagem feminina principal de uma narrativa ou obra dramática.

A crítica feminista anglo-saxónica tem vindo a construir uma narrativa de heroínas individuais, a come-

çar por Mary Wollstonecraft e incluindo Josephine Butler, Emily Dickinson, Emmeline Panckhurst e, obviamente, Virginia Woolf (Andermahr, Lovell e Wolkowitz 1997: 94). Em Portugal, poder-se-iam nomear os casos igualmente exemplares de Ana de Castro Osório, Adelaide Cabete, Elina Guimarães, Virgínia Castro e Almeida, Maria Lamas e outras.

O termo «heroísmo», cunhado pela crítica Ellen Moers em *Literary Women* (1976), é usado por esta autora para descrever o acto de «feminismo literário», isto é, o desenvolvimento de novas convenções literárias e novas formas através da criação de protagonistas no feminino, que resistem ao estereótipo de passividade que caracteriza o desempenho feminino na forma romanesca tradicional (Gamble, 2000: 248-9). Neste contexto, poder-se-á igualmente referir a importância da confluência do feminismo com o princípio heróico na configuração das utopias feministas [ver **Utopia Feminista**].

Tomada no sentido de personagem central de uma obra de ficção, literária, cinematográfica ou outra, a palavra heroína, na perspectiva da crítica feminista, terá de ser encarada num contexto de *representação* [ver **Representação**]. Nesse sentido, será interessante notar o modo como, ao longo dos tempos, as mulheres se têm vindo a constituir como heroínas de ficção, enquanto imagens criadas pela imaginação dos respectivos autores. A figura da heroína aparece nos romances, até ao século XX, com um espaço limitado de possibilidades, que a remetem para condições sociais eminentemente ligadas à sua afectividade. A heroína aparece nos papéis de «jovem casadoira, esposa e mãe, amante, solteirona» (Heinich, 1998: 16). E, enquanto tal, ela é muitas vezes sublimada como uma criatura passiva sobre quem recai o olhar do narrador, que a representa de forma idealizada, normalmente entre a polaridade dos papéis de anjo e/ou mulher-fatal [ver **Mulher-fatal; Fada do Lar**].

Para Rosalind Coward (1989), o romance, desde a sua génese no século XVIII, teve preferencialmente um público feminino e, como tal, privilegiou na sua temática a esfera doméstica [ver **Domesticidade**]. A este respeito, afirma Rosalind Coward, «no caso em que as heroínas ocupavam a posição de consciência central, o romance estava invariavelmente preocupado com questões de moralidade sexual, e especialmente, com o casamento»; o casamento tornava-se, assim, no ponto de resolução e conclusão do romance (Coward, 1989: 27). Um dos aspectos mais relevantes em relação à representação da mulher nestes romances é o facto de serem caracterizadas pelo

seu silêncio, o qual é considerado uma virtude fundamental (idem: 28). As convenções novelísticas dos séculos XVIII e XIX contribuíram, assim, para a rígida separação entre a esfera pública económica e a doméstica privada [ver **Público/ Privado**].

Rosalind Coward refere também que, com o século XX, se assiste a uma depreciação deste tipo de literatura, que passa a ser vista como pertencente à literatura de massas, ou à paraliteratura [ver **Folhetim**], na qual o discurso das escritoras se tornou substancialmente erotizado, apresentando uma mulher que é promotora do seu próprio desejo sexual, mas para quem o encontro sexual é promotor, por si só, de identidade. Este tipo de romance poderá ser visto como uma reprodução da ideologia sexual vitoriana, na medida em que a sexualidade aparece como estando fora das estruturas sociais. Tal como a heroína do romance do século XIX – o sexo reprimido –, também a heroína deste tipo de romance no século XX é de novo identificada como o sexo que relata as suas experiências, circunscritas à esfera do privado, a um público feminino.

Elaine Showalter (1978) refere o modo como, em meados do século XIX, as mulheres escritoras procuravam heroínas que pudessem constituir-se como modelos, quer para si próprias – uma vez que, enquanto escritoras profissionais precisavam de encontrar padrões de identidade feminina nos quais se pudessem reconhecer –, quer para os ideais ficcionais por si criados. (Showalter, 1984: 103). Para estas escritoras, os modelos mais prováveis eram encontrados na literatura, uma vez que elas não podiam contar, como os seus congéneres escritores, com a experiência de uma vida exterior mais livre, que lhes permitisse obter uma outra experiência do mundo; o mundo que as rodeava era, prioritariamente, o do lar. Por outro lado, para estas mulheres, o ofício da escrita implicava um confronto árduo com o estereótipo da escritora solteirona e masculinizada [ver **Estereótipo**].

Ao estabelecer, através do conceito de ginocrítica [ver **Ginocrítica**], um laço de descendência entre as escritoras como subgrupo cultural, Elaine Showalter define uma polarização de modelos para as mulheres escritoras do mundo anglo-saxónico, polarização essa que se divide entre a racionalidade de uma Jane Austen e a passionalidade e rebeldia de uma Georges Sand (idem: 103-4). Na Inglaterra vitoriana esta polarização aparece materializada nas figuras de Charlotte Brontë, a qual «havia escolhido uma literatura vulcânica do corpo, bem como do coração, um

mundo sexual, e não raro sobrenatural» e de George Eliot, que era vista, em oposição, como «uma mulher e uma escritora na tradição de Austen, com estudos, intelectual e culta» (idem: 104).

Uma das mais emblemáticas heroínas da literatura ocidental poderá ser encontrada na figura de Jane Eyre do romance homónimo de Charlotte Brontë, publicado em 1847. A centralidade deste romance na configuração de um novo tipo de heroína é comprovada pelo modo como ele foi retomado durante vários anos por diferentes escritoras, quer numa reescrita directa (o caso do romance *Wide Sargasso Sea* de Jean Rhys), quer através de variações sobre o mesmo tema (veja-se o caso de *Rebecca* de Daphne du Maurier ou, no contexto português, o romance *Sózinha*, de Sara Beirão) [ver **Reescrita**]. Em *Jane Eyre*, a heroína corporiza alguns dos «estados de mulher», para usar a designação de Nathalie Heinich (1998), mais usuais da literatura ocidental (ou da forma como ela é aí recriada); para esta autora, esses estados incluem os de rapariga, «primeira mulher» ou a mulher legítima, amante, solteirona e mulher emancipada, entre outros. Em qualquer caso, estes «estados de mulher» não fogem à tradicional polarização dos papéis femininos entre *femme-fatale* e fada do lar, mulher perdida e mulher legítima ou, na formulação de Kate Millett, uma das primeiras feministas a discutir a representação da mulher no cânone masculino, as imagens de prostituta e anjo (Millett, 1985).

Embora as heroínas abundem no romance do século XIX e muitos desses romances sejam referidos como *Bildungsroman* pela crítica mais recente, Esther K. Labovitz defende que não será lícito associar essas heroínas ficcionais ao romance de formação (Labovitz, 1986: 3), na medida em que o crescimento da heroína se completa quando esta atinge a maturidade física, sendo assim negligenciado o potencial do seu desenvolvimento ulterior (idem: 5). Por isso, a autora considera que a existência do *Bildungsroman* no feminino só foi possível quando este «se tornou uma realidade para as mulheres, em geral, e para a heroína ficcional, em particular» (idem: 6-7).

Bibliografia

- ANDERMAHR, Sonya; LOVELL, Terry; WOLKOWITZ, Carol (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Londres e Nova Iorque: Arnold.
- COWARD, Rosalind (1989), «The True Story of How I Became My own Person», in Belsey, Catherine e Moore, Jane (eds.), *The Feminist Reader: Essays in Gender*

and the Politics of Literary Criticism, Londres: Macmillan.

- GAMBLE, Sarah (ed.) (2000), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- HEINICH, Nathalie (1998), *Estados da mulher: a identidade feminina na ficção ocidental*, Lisboa: Editorial Estampa.
- LABOVITZ, Esther Kleinbord (1986), *The Myth of the Heroine. The Female Bildungsroman in the Twentieth Century: Dorothea Richardson, Simone de Beauvoir, Doris Lessing e Christa Wolf*, Nova Iorque, Berna e Frankfurt: Peter Lang.
- MILLETT, Kate (1985), *Sexual Politics*, Virago: Londres: [1969].
- MOERS, Ellen (1976), *Literary Women: The Great Writers*, Nova Iorque: Oxford U. P.
- SHOWALTER, Elaine (1978, 1984), *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing*, Londres: Virago.

HIBRIDISMO

Inicialmente utilizado para designar experiências resultantes do (entre)cruzamento de animais e de plantas de espécies diferentes, o termo hibridismo esteve, no século XIX, ligado à definição da «pureza» da identidade da sociedade britânica, que o elegeu como palavra-chave para expressar a sua preocupação com as formas de entrecruzamento cultural e com a desestabilização e ruptura da homogeneização. O termo surge entre 1843 e 1861, período que assinala também o início da crença na possibilidade de um híbrido humano.

De acordo com Robert Young (1995), o conceito de hibridismo está relacionado com noções de «raça» e «diferença», perspectivadas a partir da possibilidade de miscigenação da raça branca com outras raças. Durante o apogeu do colonialismo discutiu-se a questão da viabilidade do cruzamento entre seres humanos de diferentes raças; o racismo que moldava o debate pseudo-objectivo dos cientistas do século XIX formulou uma nova teoria, que, sem poder negar a evidência da viabilidade da miscigenação, a tornava indesejável e repulsiva. Esta teoria era a teoria de degenerescência que defendia que a proliferação da miscigenação produziria o caos racial, corrompendo a pureza das raças e fazendo-as perder o seu vigor e virtudes (Agassiz, 1850; Gobineau, 1853; Vogt,

1863). De um ponto de vista colonial, o hibridismo misturava o «eu» e o «outro» de uma forma que feria susceptibilidades culturais, políticas e económicas.

Posteriormente, Mikhail Bakhtin (1981) apropriar-se-ia do termo para evidenciar o dialogismo presente em cada elocução/ acto de fala resultante da sobreposição de línguas de diferentes origens. Uma vez que, para Bakhtin, o termo descreve a condição da capacidade fundamental da linguagem de ser simultaneamente a mesma, mas diferente – ou seja, a capacidade de uma voz para ironizar, desmascarando a outra dentro da mesma elocução –, hibridismo pode ser, ele próprio, um conceito híbrido. Este é um processo de desmascaramento autoral do discurso de outrem, através de uma linguagem que é «duplamente acentuada» e «duplamente estilizada». Na sua definição do termo, Bakhtin refere que aquilo que designamos como construção híbrida é, de facto, uma elocução que pertence a um único falante, mas que, na verdade, contém interligadas em si duas elocuições, duas formas discursivas, dois estilos, duas «linguagens», dois sistemas semânticos e axiológicos de crença.

Na contemporaneidade, a ligação entre o passado colonial e o presente neocolonial apropriou e reutilizou o potencial interventivo e estrategicamente politizado do hibridismo, aplicando-o à descrição de um fenómeno cultural; foram ainda colocadas questões e dúvidas sobre os vestígios das teorias raciais do passado e investigadas as possíveis ligações com estas teorias presentes na forma de pensar contemporânea. No entanto, quer no século XIX, quer no século XX, este foi e continua a ser um conceito dominante no debate cultural, uma vez que, perante a diversidade de culturas contemporâneas, ele pode ser utilizado simultaneamente para significar junção e disjunção, diversidade e fusão. Foi assim que a sua aplicação foi determinante para a construção da identidade do «Outro» cultural colonizado e para a generalização estereotipada e depreciativa que servia de base às teorias raciais – teorias ocultas sobre desejo e subjugação coloniais [ver **Alteridade; Pós-colonialismo**].

Homi Bhabba sobrepôs esta subversão do discurso da autoridade ao discurso das literaturas resultantes de uma situação de colonialismo, contextualizando-as numa dimensão social concreta. A língua, instrumento que inicialmente tinha destinado como principal função a inculcação de novos valores, regras e princípios com um menor grau de atrito – estra-

tégia principal da dominação colonial – foi, afinal, apropriada pelos ex-colonizados e pela teoria pós-colonial para inverter as normas dominantes do paradigma ocidental. Foi através da mimetização da língua dos colonizadores e da sua subversão que surgiu o hibridismo linguístico. Este, por sua vez, desafiaria e minaria a própria condição de colonialidade.

Esta mimetização foi utilizada para manter e reforçar o *statu quo* do colonizador e a consequente submissão do colonizado, conseguindo ao mesmo tempo manter incólume a pureza original da raça branca ocidental, considerada inatingível e depurada de influências indígenas. Mas se, por um lado, o próprio mimetismo civilizava, por outro, ele simultaneamente fixava o «Outro» colonial numa permanente e inultrapassável distância de segurança, espartilhando-o eternamente no lugar de «outridade» de onde o colonialista nunca tencionou deslocá-lo. Embora a classe colonial engendrasse os mecanismos que permitiam a aproximação do nativo e o faziam aspirar a um modelo de civilização alegadamente perfeita, e que o redimiria da sua condição subalterna, essa mesma classe temia o enquadramento que tal aproximação poderia gerar. Da dicotomia atracção/ repulsa pela «negritude» do colonizado, surgiriam, inevitavelmente, os tão temidos híbridos, que posteriormente maculariam a pureza da raça ocidental, pretensamente uma raça superior.

Apesar da busca daquilo que Stuart Hall designa como «um tipo de Eu verdadeiro' colectivo (. . .) que as pessoas com uma história e ancestralidade partilhadas têm em comum» (Hall, 1996: 110) e da tentativa de recuperação da ideia romântica do passado histórico e cultural inalterado pela presença alienígena, que é efectuada por muitos movimentos nacionalistas, um retorno integral não será recuperável, embora seja inconcebível apagar um período de dominação que alterou indelevelmente a identidade nacional pré-colonial. A hibridização do «Outro» colonial criou uma nova identidade, não existente no passado. A legitimidade do híbrido, quando reivindica um passado exclusivamente seu, surte um efeito político, na medida em que se revolta também contra a ideia de surgir como um mero produto de uma fusão violentada ou de uma fertilização indesejada. Nestes termos, o produto desta amálgama surge como exclusivo, porque possui uma nova visão e uma nova lente interpretativa (de dimensão mais caleidoscópica) do que apenas pertencia aos seus antepassados e não a si. O seu passado é já, ele próprio, uma formação híbrida.

Muitas feministas, especialmente aquelas que se dedicam aos estudos pós-coloniais, adoptaram o conceito de hibridismo para falar do carácter múltiplo e mutante das identidades culturais. Porém, tem também sido sugerido que, à semelhança do que acontece com os conceitos de subjectividade presentes no discurso pós-moderno, o sujeito híbrido convocado por Bhabha não integra suficientemente as distinções de casta, classe ou género (Loomba, 1993) [ver **Feminismo e Classe; Género**]. Por isso, outros modelos de subjectividade desenvolvidos num contexto feminista (Lorde, 1984) sugerem que a «identidade subalterna» não pode ser homogeneizada desta forma, nem mesmo se se tiver em linha de conta a sujeição comum ao colonialismo [ver **Identidade**].

Bibliografia

- AGASSIZ, Louis (1850) «The Diversity of Origin of Human Races», in *Christian Examiner*, 49, pp. 110-45.
- BAKHTIN, Michail (1981), *The Dialogic Imagination*, Holquist, Michael (ed.). Trad. de Caryl Emerson e Michael Holquist, Austin: University of Texas Press.
- BHABHA, Homi K. (1993), *Nation and Narration*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- BHABHA, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- GOBINEAU, Joseph Arthur Comte de (1853-5), *Essai sur l'inegalité des races humaines*, 4 vols., Paris: Firmin Didot.
- HALL, Stuart (1996) «Cultural Identity and Diaspora», in Mongia, Padimini (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory, a Reader*, Nova Iorque: Arnold.
- LOOMBA, Ania (1993), «Hybridity», *Colonialism/ Post-colonialism*, Londres: Routledge.
- LORDE, Audre (1984), *Sister Outsider*, Trumansberg, Nova Iorque: Crossing Press.
- VOGT, Carl (1864), *Lectures on Man: His Place in Creation, and in the History of the Earth* (trad. de James Hunt), Londres: Anthropological Society (1863).
- YOUNG, Robert (1995), *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres e Nova Iorque: Routledge.

HISTÓRIA/ HERSTORY

Termo cunhado pelo feminismo para designar a teorização e a documentação da experiência, da vida e da linguagem das mulheres (Humm, 1989: 97). O uso paródico do termo «Herstory» em língua inglesa surge

com a tomada de consciência do desajustamento entre a linguagem e a realidade a que esta se refere, nomeadamente a omissão do papel desempenhado pelas mulheres como agentes sociais na História. O termo pretende, ainda, chamar a atenção para a censura existente na própria linguagem patriarcal ao evidenciar o uso do masculino como genérico – «his-story» [ver **Sexismo e Linguagem**]. Tal como Dale Spender afirma, «a relação entre a linguagem, o pensamento e a realidade é muito mais complexa do que a mera correspondência entre o símbolo e a imagem» (Spender, 1980: 152). Terão as mulheres e os homens consciência da exclusão das mulheres da linguagem e do que ela significa em termos de modos de ver o mundo, bem como das imagens projectadas sobre a realidade? Este processo de renomear implica o reconhecimento dos condicionamentos a que estão sujeitos tanto as mulheres como os homens, no que diz respeito à linguagem que usam e às próprias imagens que constroem sobre a realidade.

O objectivo das historiadoras feministas é duplo: por um lado, pretendem dar às mulheres um lugar na História e, por outro, devolver a História às mulheres. Esta reescrita cultural é profundamente transgressiva, na medida em que constitui um abalo aos fundamentos conceptuais da disciplina. Ela implica a redefinição dos seus métodos e categorias; a inclusão da categoria de sexo paralelamente à de raça e classe nas suas análises [ver **Género; Raça**]; e a formulação de questões acerca da posição e função das mulheres em tempos e lugares distintos. Através da «herstory», as historiadoras feministas transformaram o nosso entendimento das mudanças sociais e do modo como as mulheres foram progressivamente perdendo o controlo sobre os meios de produção, sobre a propriedade e sobre si mesmas, à medida que aumentava o hiato entre a esfera pública e a esfera privada [ver **Público/ Privado**]. O trabalho de apropriação e consciencialização realizado pelas historiadoras feministas levará, idealmente, à tomada de consciência colectiva das mulheres (Humm, 1989: 97-8).

Bibliografia

- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque, Londres, Toronto, Sydney e Tóquio: Harvester Wheatsheaf.
- KELLY-GADOL, J. (ed.) (1984), *Women, History and Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- SPENDER, Dale (1980), *Man Made Language*, Londres, Boston, Melbourne e Henley: Routledge.

HOMOFOBIA

Embora tenha sido Smith (1971) quem, pela primeira vez, usou o termo *homofobia*, é habitualmente atribuído a Weinberg (1972) a responsabilidade pela sua popularização. Weinberg definia, então, *homofobia* como o pavor em estar em espaços fechados com homossexuais. Mais tarde, em 1976, Lehne (*apud* Logan, 1996) redefine o termo, passando este a significar um medo irracional ou uma intolerância relativamente à homossexualidade. *Homofobia* foi também utilizado para definir os homossexuais que nutriam para consigo próprios um sentimento de aversão.

O termo tem sido alvo de várias críticas, e foram feitas diferentes tentativas para o substituir, tendo sido propostos, como alternativa, outros termos como *homoerotofobia*, *homossexofobia*, *homossexismo*, *homonegativismo*, *anti-homossexualismo* (Davies, 1997; Herek, 1991), mas nenhuma dessas expressões recolheu grande unanimidade crítica. São duas as razões apontadas para a recusa do termo *homofobia*. Por um lado, os dados empíricos não validam a classificação das atitudes heterossexuais contra os homossexuais como uma fobia, tal como esta é concebida em sentido clínico; embora limitados, os dados disponíveis sugerem que muitos heterossexuais que expressam hostilidade a *gays* e lésbicas não manifestam, em relação à homossexualidade, as reacções fisiológicas que estão associadas a outras fobias, o que permite argumentar que os indivíduos homofóbicos não são verdadeiros fóbicos, não sendo por isso clinicamente diagnosticados, nem indicados para tratamento (Herek, 1996; Logan 1996). Por outro lado, *homofobia* é um termo que contém a noção de uma entidade clínica, individual, e não de um fenómeno enraizado em ideologias culturais e relações intergrupos, ocultando a funcionalidade deste preconceito para quem o manifesta. Logan propõe, em alternativa, a expressão *preconceito homossexual* («homoprejudice»), baseando-se na definição de preconceito de Aronson, segundo o qual se trata de uma «atitude negativa ou hostil face a um grupo distinto de pessoas, baseado em generalizações, resultantes de informação incorrecta ou incompleta» (Logan, 1996: 32).

A partir do segundo sentido da noção de homofobia (medo irracional ou intolerância relativamente à homossexualidade) desenvolveu-se o conceito de *homofobia internalizada*, entendida como a hostilidade de *gays* e lésbicas à sua própria homossexualidade

(Herek, 1996). Considera-se que certos homossexuais experimentam algum grau de homofobia internalizada devido ao facto de não ser possível um grupo estigmatizado poder escapar aos efeitos intrapsíquicos do estigma e sentirem um certo grau de ambivalência, culpa, e auto-aversão (McHenry e Johnson, 1993). De salientar que a interiorização destes preconceitos não é exclusiva dos homossexuais. Um sentimento de auto-rejeição semelhante é descrito entre outras minorias, como por exemplo entre os negros e as mulheres [ver **Bissexualidade; Homossexualidade; Papéis Sexuais**].

Bibliografia

- DAVIES, D. (1997), «Homophobia and heterosexism», in D. Davies e C. Neal (eds.), *Pink Therapy: A Guide for Counselors and Therapists Working with Lesbian, Gay and Bisexual Clients*, Buckingham: Open University Press, pp. 41-65.
- HEREK, G. (1991), «Stigma, prejudice and violence against lesbians and gay men», in J. Gonsiorek e J. Weinrich (eds.), *Homosexuality Research Implications for Public Policy*, Newbury Park: Sage Publications, pp. 60-80.
- HEREK, G. (1996), «Heterosexism and Homophobia», in R. Cabaj e T. Stein (eds.), *Textbook of Homosexuality and Mental Health*, Washington DC: American Psychiatric Press, pp. 101-113.
- LOGAN, C. (1996), «Homophobia? No, Homoprejudice», in *Journal of Homosexuality*, 31.3, pp. 31-53.
- McHENRY, S.; JOHNSON, J. (1993), «Homophobia in the therapist and gay or lesbian client: Conscious and unconscious collusions in self-hate», in *Psychotherapy*, pp. 141-151.
- SMITH, K. (1971), «Homophobia: A tentative personality profile», in *Psychological Reports*, 29, pp. 1091-1094.
- WEINBERG, G. (1972), *Society and the Healthy Homosexual*, Nova Iorque: Oxford University Press.

GM

HOMOSSEXUALIDADE

O conceito de homossexualidade está ligado a uma visão discriminante da sexualidade – dos comportamentos sociais de género, das práticas sexuais, do sexo do objecto de desejo –, que estabelece, por um lado, uma norma social e, por outro, os comportamentos não conformes com ela. O conceito advém

da assunção de que existe uma escolha sexual predominante ou exclusiva a que se convencionou chamar orientação sexual e, tomando como critério o sexo do objecto de desejo, que se divide em homossexual (mesmo sexo), heterossexual (sexo diferente) e bissexual (ambos os sexos).

Se a homossexualidade é pacificamente definida como uma atracção afectivo-sexual entre pessoas do mesmo sexo, a determinação do sujeito homossexual é, por seu turno, um ponto de discórdia entre autores e entre escolas. Os factores mais frequentemente utilizados como critério de determinação da homossexualidade têm sido a permanência e a constância do sexo do objecto de desejo, os comportamentos sexuais predominantes, o prazer sentido na relação sexual e a autodefinição. A sexologia define o homossexual através do uso de escalas, sistematizando a avaliação de fantasias, sonhos, desejos e comportamentos. As mais frequentemente utilizadas são as de Kinsey (1948, 1953) ou a de Klein *et al.* (1985).

A natureza da orientação sexual em geral, e da homossexualidade em particular, é igualmente um objecto sem consenso. Coexistem as teorias mais distintas, umas apontando bases biológicas inatas – evidências genéticas, possibilidades hormonais, descrições neuroanatómicas – e outras organizando-se em torno de factores de desenvolvimento e de experiências de vida. Discute-se, assim, o seu carácter inato ou adquirido, sem que nenhuma teoria se consiga impor por falta de evidência empírica. Estas perspectivas, epistemologicamente definidas como realistas ou essencialistas, *dialogam* com abordagens sociológicas, nominalistas ou construcionistas.

O construcionismo social, nas suas múltiplas escolas, defende que as categorias relativas às preferências e aos comportamentos sexuais são uma criação dos seres humanos, entendendo a homossexualidade como uma construção com objectivos sociopolíticos. Pioneiros nesta perspectiva de abordagem da homossexualidade foram os trabalhos de Mary McIntosh (1968), Michel Foucault (1976) e Jeffrey Weeks (1977). Estes autores desenvolveram nos seus estudos sobre a homossexualidade uma interpretação da dominância da heterossexualidade como uma forma de manter a estrutura social de diferenciação sexual.

As relações afectivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo têm tido diferentes significados conforme as culturas e as épocas. Ao longo da história do Ocidente encontram-se referências a actos sexuais entre pessoas do mesmo sexo considerados passíveis

de serem praticados por qualquer pessoa, não constituindo uma característica de um grupo particular.

Na história social contemporânea, «o homossexual» é entendido como um ser com características particulares que, além disso, lhe conferem uma identidade [ver **Identidade Sexual**]. Algures entre o século XVII e o século XX, conforme as propostas de diferentes autores (cf. D'Emílio, 1992), assistimos a uma alteração conceptual do relacionamento erótico entre pessoas do mesmo sexo: de um acto considerado pecado ou crime (sodomia), passa-se a constituir uma identidade particular (homossexual). Múltiplas são também as interpretações das causas que conduzem à referida mudança.

Na segunda metade do século XIX definem-se as pessoas que se sentem atraídas por outras do mesmo sexo, ora numa perspectiva positiva e com objectivos reformistas, defendendo-se a noção de «terceiro sexo» ou «sexo intermédio», ora numa perspectiva patologizante e com fins terapêuticos, constituindo-se o «invertido» e o «perverso». A palavra homossexual, como referência ao desejo erótico entre indivíduos do mesmo sexo, terá sido utilizada pela primeira vez pelo médico húngaro Károly Maria Kertbeny, em 1868, numa carta dirigida ao reformista alemão Karl Heinrich Ulrichs (que utilizava a expressão «uranista» com o mesmo significado).

Este «moderno homossexual» (Foucault, 1994), que nascia com objectivos de libertação – do estigma que lhe estava associado de pecado e de crime – foi «colonizado» pela ciência médica e esteve durante a primeira metade do século XX associado a um ser portador de uma patologia. Freud assumiu na sua teoria do desenvolvimento psicosexual que a heterossexualidade representava o culminar do desenvolvimento. Nesta perspectiva, a homossexualidade representaria uma «paragem» no desenvolvimento (1905). A sua teoria influenciou não apenas o modelo psicanalítico, como todo o estudo científico da sexualidade. Apesar de ter reconhecido não haver para muitos homossexuais qualquer necessidade de «tratamento» devido ao seu ajustamento social, a sua teoria familiar que atribuía a homossexualidade a uma falha da criança na resolução das relações psicosexuais com um ou outro dos progenitores, pressupunha a heterossexualidade como o resultado de um desenvolvimento mais desejável e mais saudável.

Só na década de 1970, nos Estados Unidos da América, e nos anos 1990, na Europa, é que a homossexualidade é eliminada da classificação de doenças mentais, respectivamente pela Associação Americana

de Psiquiatria e pela Organização Mundial de Saúde. Tal facto ficou a dever-se, para além dos dados dos trabalhos já referidos que impunham novas representações da homossexualidade, ao poder que as organizações de homossexuais foram conquistando, traduzido numa cada vez maior capacidade de intervenção.

A estigmatizante catalogação do homossexual como desviante é interpretada como um factor facilitador da organização de subculturas, reivindicando o estatuto de minorias (D'Emílio, 1992). A partir do final dos anos 1960, nos Estados Unidos da América, as organizações de defesa dos direitos dos homossexuais multiplicam-se, diversificam os objectivos e alargam o seu campo de acção, dando força ao que se convencionou chamar *Gay Liberation Movements* (Movimentos de Libertação *Gay*). É habitualmente referido como marco do aumento de poder destes movimentos o tumulto de Stonewall em 1969. Com a produção de um discurso por parte dos próprios homossexuais, o termo homossexual, que nascera com o estigma da patologia, é substituído pelo termo *gay*, associado a uma visão positiva de si, de reconhecimento e afirmação do desejo erótico, sendo o «orgulho» o sentimento a promover, por oposição ao de vergonha pelo qual haviam estado subjugados. Dentro de múltiplas áreas com autoridade discursiva – história, sociologia, psicologia, literatura, jornalismo e a própria medicina, entre outras – foi dinamizada a construção de novos e múltiplos discursos sobre a homossexualidade, tendo em comum a visão positiva da multiplicidade de desejos eróticos. Estes discursos organizaram-se em torno do que se denominou Estudos *Gay* e Lésbicos.

A dicotomia dos papéis de género, as representações da mulher, e o lugar que lhe tem sido atribuído nas sociedades ocidentais, têm um peso significativo nos entendimentos que se foram configurando sobre as relações entre pessoas do mesmo sexo. A ilustrar esta afirmação apontam-se as diferentes representações e os distintos significados atribuídos à homossexualidade masculina e à homossexualidade feminina. As relações eróticas entre mulheres foram um tema praticamente ausente, quer como objecto de estudo, quer como matéria jurídica. As legislações, tanto canónicas como seculares, quando não omis-sas relativamente ao sexo feminino, atribuíram-lhe penas distintas e habitualmente menos pesadas do que as impostas aos homens.

A expressão «como se fosse uma mulher», quando atribuída a um homem, era sinal de desprezo e motivo

de exclusão. Encerra, ainda hoje, uma conotação negativa, e aquele que como uma mulher se comporta será no mínimo apontado. O comportamento, inicialmente condenado, de quem se «comportava como uma mulher», estava associado a papéis sexuais e ligado à penetração, o que era um obstáculo à leitura feminina correspondente da mulher se «comportar como um homem». Todas as características atribuídas ao feminino, de que são exemplo a passividade e a sensibilidade, eram igualmente desvalorizadas e criticadas no homem [ver **Masculinidade**].

A masculinização da mulher, por seu turno, surge associada sobretudo aos papéis sociais de género. O crescimento de literatura médica sobre «inversão» na segunda metade do século XIX, é atribuído a uma reacção ideológica da profissão médica aos desafios das mulheres ao sistema sexo/ género deste período, influenciados pelo feminismo. A atribuição do estatuto de doença à «inversão sexual» permitia, assim, aos médicos homens, por um lado, explicar o fenómeno de uma forma não ameaçadora e, por outro, estigmatizar o «comportamento masculino» observado numa mulher, considerando-o desviante e a ser evitado pelas mulheres saudáveis (Chauncey, 1989).

A estreita relação entre os estudos feministas e o estudo da homossexualidade denuncia esta proximidade entre as funções sociais da subalternização da homossexualidade e da dicotomização dos papéis de género. É o feminismo, particularmente a chamada Segunda Vaga, que, pela primeira vez, entende o género e a sexualidade como construções sociais, deslocando-os da esfera biológica e transformando-os numa questão política, criando o contexto para que a mesma leitura venha a ser realizada relativamente à dominância da heterossexualidade [ver **Feminismo e Feminismos**]. A participação de lésbicas feministas no movimento *gay* facilitou, por seu turno, no seio do Movimento de Libertação das Mulheres, o reconhecimento da necessidade de defesa do direito da mulher à definição da sua sexualidade e tornou imperativo o fim da discriminação das lésbicas [ver **Lesbianismo**]. Estas questões, ligadas à (homo)-sexualidade, integraram, em 1974, a agenda política das exigências do Movimento de Libertação das Mulheres [ver **Feminismo em Portugal**].

Novos paradigmas vão recentemente eclodindo. Os Estudos *Queer* [ver **Teoria Queer**], emergentes na década de 1990, descentram-se do estudo da homossexualidade para se debruçarem sobre as múltiplas práticas sexuais «transgressoras» e a sexualização da vida social. Desenvolvem-se ainda estudos sobre a

heterossexualidade, a sua institucionalização como orientação normativa, a sua inter-relação com género, classe, raça e nacionalidade, e a sua função de princípio de organização social.

Bibliografia

- BOSWELL, J. (1980), *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago: The University of Chicago Press.
- CHAUNCEY, G. (1989), «From sexual inversion to homosexuality: the changing medical conceptualization of female 'deviance'», in Peiss, K.; Simmons, C.; Padgug, R. (eds.), *Passion and Power: Sexuality in History*, Philadelphia: Temple University Press, pp. 87-117.
- D'EMILIO, J. (1992), *Making Trouble: Essays on Gay History. Politics and the University*, Londres: Routledge.
- FOUCAULT, M. (1994), *História da sexualidade I. A vontade do saber*, trad. de Pedro Tamen, Lisboa: Relógio D'Água Editores [1976].
- FREUD, S. [cop.1905], *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Lisboa: Livros do Brasil.
- KINSEY, A. C.; POMEROY, W. B.; MARTIN, C. E.; GEBHARD, P. H. (1970), *O comportamento sexual da mulher*, trad. de Augusto Coutinho Lage e Paulo Duarte Miranda, Lisboa: Editora Meridiano.
- KINSEY, A. C., POMEROY, W. B.; MARTIN, C. E. (1972), *O comportamento sexual do homem*, trad. de Augusto Coutinho Lage e Paulo Duarte Miranda, Lisboa: Editora Meridiano [1948].
- KLEIN, F.; SEPEKOFF, B.; WOLF, T. J., «Sexual orientation: a multi-variate dynamic process», *Journal of Homosexuality*, 11(1/2) (1985), pp. 35-49.
- MCINTOSH, Mary (1996), «The homosexual role», in Seidman, S. (ed.), *Queer Theory/ Sociology*, Londres: Blackwell Publishers [1968].
- WEEKS, J. (1990), *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*, Londres: Quartet Books [1977].

IDENTIDADE

As teorias feministas da identidade desenvolveram-se a partir da psicanálise neofreudiana e das teorias pós-estruturalistas. O feminismo defende que a identidade não deve ser apenas entendida como um objetivo a alcançar, mas antes como um processo de auto-consciência, que não é linear (Humm, 1989: 101). Neste contexto, o conceito de identidade deverá ser considerado não isoladamente, mas em relação ao conceito de «diferença» (Irigaray, 1974; Butler, 1990; Braidotti, 1994; Felski, 1997) [ver **Diferença**]. O pensamento crítico feminista, cúmplice da problematização foucauldiana das relações entre linguagem e poder, e, simultaneamente, na esteira do desconstrucionismo, empenhar-se-á em investigar o modo como a linguagem, na sua opacidade, desestabiliza a relação entre identidade e realidade, e desconstrói o conceito de identidade enquanto categoria fixa e imanente, insistindo na necessidade de deixar em aberto a questão da diferença sexual enquanto produto culturalmente construído [ver **Diferença Sexual**].

A constatação de que a identidade feminina é construída *na e pela* linguagem foi desde logo assumida como uma reivindicação basilar da crítica feminista, partindo da teorização lacaniana segundo a qual a linguagem é uma prática significativa *na e pela qual* o sujeito se transforma em ser social. Daí a importância do conceito de *écriture féminine* desenvolvido nos anos 1970, em França, por Kristeva, Cixous e Irigaray [ver **Escrita feminina**]. Assim, para Irigaray e Cixous, se as mulheres tentarem descobrir e exprimir a sua própria identidade de forma a trazerem à superfície o que foi reprimido pela história masculina, têm de começar pela descoberta do seu corpo e da sua diferença libidinal. Por sua vez, Julia Kristeva não privilegia as mulheres como as únicas possuidoras do discurso pré-falocêntrico, antes subverte os conceitos e as oposições fixas entre mas-

culino e feminino ao identificar os momentos de maior transgressão e criatividade artística, a que ela chama momentos de negatividade e de ruptura com o *feminino* (o «chora» semiótico) e o retorno a uma *jouissance* pré-simbólica [ver **Jouissance**]. Kristeva (1974a) (1974b) recusa a imagem reificada da mulher enquanto o «outro» do homem, validando em contrapartida a sua heterogeneidade, a sua diferença positiva e a sua condição de «estrangeira» ao poder simbólico. O papel fundamental que as mulheres têm a desempenhar consistirá então, segundo Kristeva, em assumir a sua *negatividade* no social: rejeitar aquilo que é finito, definido, estruturado e carregado de sentido no presente estado da sociedade.

A crítica feminista tem vindo a redefinir o conceito de identidade em articulação com a noção de localização, isto é, o conceito geográfico e político de local, por oposição ao de global. Já em 1986, a poeta e teórica feminista Adrienne Rich define essa noção na perspectiva da mulher e da constituição de uma identidade feminina, descrevendo-a nos seguintes termos: «Começar, assim, não por um continente, por um país ou por uma casa, mas pela geografia mais próxima – o corpo. (...) A política da localização. Tentar ver, como mulher, a partir do centro» (Rich, 2002, 19-20). Por sua vez, Susan Stanford Friedman chama a atenção para o facto de só podermos falar de prática feminista num mundo em crescente globalização, no contexto da necessidade de construção de uma «geopolítica da identidade», no eixo da qual é crucial o conceito de diferença, não de uma forma fetichizada ou reificada, mas antes permanentemente abraçando a contradição, a deslocação e a mudança. Assim, e tal como afirma Friedman: «Partindo de um enfoque inicial no silêncio e na invisibilidade, o feminismo transportou o seu questionamento para a localização – a geopolítica da identidade no seio de distintos espaços comuns do ser e do devir» (Friedman, 1998: 3-4).

Este questionamento tem sido inseparável da problematização da identidade do sujeito, conceito este que, como Stuart Hall faz notar, sofreu, nos últimos anos, «uma verdadeira explosão discursiva» no âmbito de uma imensa variedade de áreas disciplinares, todas elas, e cada uma a seu modo, empenhadas na desconstrução crítica de uma noção de identidade integral, originária e unificada (Hall, 2000: 15). Algumas das mais audaciosas premissas constituintes da crítica antiessencialista a concepções étnicas, raciais e nacionais de identidade, ainda segundo Hall, articulam precisamente os conceitos de «identidade cultural» e de «política da localização» (*ibidem*).

Os conceitos de corpo e de política do corpo assumem no seio deste debate uma enorme importância, enquanto local de definição dessa identidade e dessa diferença, isto é, a sua materialização [ver **Corpo**].

A reconceptualização da noção da identidade, em articulação com a definição da política do corpo e dos seus limites territoriais, tem vindo a ser particularmente analisada e posta em evidência nas artes visuais e performativas através do trabalho de artistas contemporâneas, pintoras, escultoras e fotógrafas (veja-se por exemplo a obra de Cindy Sherman, Mary Kelly, Jo Spence, Jenny Saville ou Paula Rego) que, no seu trabalho, têm vindo a desconstruir noções, categorias e papéis estereotipados dos géneros, propondo em alternativa uma reconceptualização transgressora da feminilidade e da diferença sexual [ver **Feminilidade**; **Estereótipo**; **Género**]. Estas chamadas «novas cartografias do feminino» articulam-se, por sua vez, com os conceitos de representação e de olhar, no sentido em que a noção de identidade é inseparável destes [ver **Representação**; **Olar**].

Bibliografia

- BRAIDOTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- BUTLER, Judith (1975), *Gender Trouble: Feminism and the Sub-version of Identity*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- CIXOUS, Hélène (1975), «Le rire de la Méduse», in *L'arc*, 6, 39-54.
- FELSKI, Rita (1997), «'The Doxa of Difference': Working through sexual difference», *Signs*, 23.1, pp. 23-40.
- FRIEDMAN, Susan Stanford (1998), *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*, Princeton: Princeton University Press.
- HALL, Stuart, «Who needs 'identity'?» (2000), in *Identity:*

a Reader, du Gay, Paul; Evans, Jessica e Redman, Peter (eds.), Londres: Sage.

IRIGARAY, Luce (1974), *Speculum de l'autre femme*, Paris: Editions de Minuit.

JONES, Ann Rosalind (1981), «Writing the body: Towards an understanding of *l'Écriture Féminine*», in Showalter, Elaine (ed.) (1986), *The New Feminist Criticism*, pp. 361-377.

KRISTEVA, Julia (1974a), «La femme ce n'est jamais ça», *Tel Quel*, Outono.

KRISTEVA, Julia (1974b), «Oscillation du 'pouvoir' au 'refus'», *Tel Quel*, n.º 58, Verão.

MARKS, Elaine; COURTIVRON, Isabelle de (1980), *New French Feminisms*, Schocken Books: Nova Iorque.

RICH, Adrienne (1987; 2002), «Notas para uma Política da Localização» (trad. de Maria José Gomes), in Macedo, Ana Gabriela (ed.), *Género, identidade e desejo: Antologia crítica do feminismo contemporâneo*, Lisboa: Cotovia.

IDENTIDADE SEXUAL

O conceito de identidade sexual implica, por um lado, um modo activo de reconhecer e um modo passivo de ser reconhecido. O verbo identificar reconhece a possibilidade de determinada pessoa apresentar características ou semelhanças com determinado grupo, comportamentos, com alguém ou com alguma coisa. Neste sentido, podemos ter várias possibilidades: «identificar», «identificar-se» e «ser identificado».

Em termos de identidade sexual importa diferenciar os aspectos biológicos da sexualidade – cromossomas, gónadas, órgãos genitais internos e externos – e os aspectos psicológicos/ psicossociais – objecto de desejo, comportamento sexual, fantasias, aspectos subjectivos (inconscientes, fantasmáticos) e papéis/ funções sexuais [ver **Papéis Sexuais**]. Nos aspectos biológicos podemos ter três tipos: sexo masculino, feminino e hermafroditismo ou pseudo-hermafroditismo, quando existe discordância entre os aspectos genéticos e genitais ou a presença de características dos dois sexos, a nível genetal. Relativamente aos aspectos psicológicos, podemos encontrar as seguintes variantes: heterossexualidade, homossexualidade, bissexualidade e transsexualidade [ver **Homossexualidade**; **Bissexualidade**].

Ainda neste conceito, segundo alguns autores e especialistas, interessa diferenciar «sexuado» (relativo a «sexualidade», isto é, da divisão dos géneros

humanos) e «sexual» (relativo a «sexualidade», isto é, da conjugação dos sexos). Nesta perspectiva, a identidade sexual deve ser observada nos aspectos da sexuação e da sexualidade.

Alguns autores, como John Money, que, relativamente à identidade sexual (hetero, homo e bissexualidade), não a identificam com o conceito psicanalítico de «objecto sexual», propõem a designação de G-I/ R (Gender-Identity/ Role). Assim sendo, «a identidade de género é a experiência privada do papel de género e o papel de género é a manifestação pública da identidade de género». Na identidade de género existe a unidade ou persistência da individualidade (masculino, feminino ou andrógino) em maior ou menor grau, a consciência de si e o comportamento, e o papel de género é tudo o que a pessoa faz ou diz para indicar aos outros ou a si mesmo/ a que é masculino, feminino ou andrógino [ver **Androginia**]. O papel de género inclui a excitação e respostas sexuais e eróticas, mas não se limita às mesmas.

Para os modelos ou teorias analíticas, a operacionalização anterior apresenta deficiências, porque confunde a identidade subjectiva e o papel sexual, isto é, a identidade é reduzida ao comportamento e ao social e não distingue duas categorias sexuais, mas três.

O género reenvia-nos para a linguagem e a cultura, pois são elas as responsáveis pela diferenciação sexual; neste sentido, poderão existir dois géneros (masculino e feminino) ou três géneros (masculino, feminino e neutro).

A observação da identidade sexual segundo as perspectivas da «sexuação» e da «sexualidade» remete para a «bissexualização» (apresentar órgãos ou características dos dois sexos) e a «bissexualidade», que significa apresentar desejos ou escolher parceiros sexuais dos dois sexos. Ainda que Freud tenha reconhecido certa bissexualização ao nível anatómico e embriológico dos dois sexos, isto é, certo hermafroditismo como normal, relativamente à bissexualidade considerou-a uma característica mais feminina, tendo em conta que a mulher tinha a vagina, como órgão de prazer sexual feminino, e o clitóris, como análogo ao membro sexual masculino (pénis). Na continuidade da terminologia psicanalítica a oposição masculino/ feminino é por vezes dominada pela oposição activo/ passivo [ver **Freud e o feminino**].

Relativamente ao transsexual, existe uma dupla orientação dos seus desejos, homossexuais e heterossexuais, e este recusa toda a forma de bissexualização, dado que pretende a totalidade de um novo género e recusa o seu género de origem.

Existem autores e especialistas que se integram em determinados modelos ou teorias, que os levam a observar e a falar da identidade sexual colocando-se numa perspectiva de leitura e percepção da realidade do lado externo, objectivo (comportamentos, aprendizagens, meio sociofamiliar e cultural de desenvolvimento e grupos de pares), ou do lado interno, subjectivo (fantasmas, medos e angústias precoces no desenvolvimento e aspectos inconscientes na identificação – materna ou paterna, conforme o caso de ser menino ou menina).

No processo de desenvolvimento de uma criança no sentido da individuação, esta passa, conforme as fases, por momentos de satisfação e de insegurança. Inicialmente existe um momento de fusão/ simbiose maternal e uma necessidade de se sentir amada. Nesta fase poderão existir perturbações que dificultem o processo de individuação ou lacunas ao nível afectivo, que terão repercussão tanto ao nível da estruturação da transsexualidade (Stoller mostrou que os verdadeiros transexuais masculinos manifestam sinais de feminilidade desde a idade de um ano), como certos conflitos, quer na heterossexualidade, quer na homossexualidade.

Interessa referir que existem autores que analisam o desenvolvimento sexual humano numa perspectiva inicial duma profeminilidade, isto é, quer o menino quer a menina iniciam o seu processo de identificação à figura materna, apresentando a menina um poder (affectocracia ou sexocracia), tendo em conta que a mãe poderá ser responsável na identificação estável no desenvolvimento da menina, dado que se mantém ao longo da vida, e como o mesmo objecto de identificação e em conjunto com o pai, na desvinculação/ separação do menino em relação à mãe, isto é, na possibilidade de se tornar homem identificando-se ao pai.

Outros autores analisam o mesmo desenvolvimento numa perspectiva fálica ou de castração e a identificação coloca-se a este nível: ter ou não ter pénis, ser fálico ou castrado [ver **Castração, Complexo de**]. Neste sentido, importa aqui referir a importância para certas culturas dos rituais de iniciação para as raparigas, da clitoridectomia [ver **Clitoridectomia**], que, na interpretação psicanalítica, pretende desmasculinizar a menina, favorecendo a sua feminilidade, isto é, o investimento vaginal [ver **Feminilidade**].

Em termos gerais, a identidade sexual do rapaz passa por um complexo fusional que associa ansiedade de abandono e de individuação e, ao mesmo

tempo, necessidade fusional e de individuação; em seguida, adquire-se a identidade de género, que é a base do complexo de género nuclear, que associa a ansiedade de desmasculinização e de masculinidade e o desejo de feminização e de masculinização [ver **Masculinidade**]. No processo identificatório da rapariga, o complexo de género nuclear associa a ansiedade de feminilidade e de masculinização e o desejo de feminização e de masculinização. Em todo este processo, as várias formas de agressividade (do pai, da mãe e da criança) são importantes até ao culminar da identidade sexual do rapaz e da rapariga.

Na verdade, ainda que o modelo psicanalítico seja um bom modelo clínico e científico de leitura da identidade sexual, os vários autores enveredaram por uma moralização ou «teologização» do processo de desenvolvimento humano, como se existisse um ideal (Identidade Sexual Divina) baseado na educação e cultura ocidental patriarcal, ainda que no desenvolvimento interno haja uma espécie de matriarcado [ver **Patriarcado**; **Matriarcado**]. A psicanálise preocupou-se neste domínio com a normalidade e pouco com a neutralidade das suas leituras [ver **Psicanálise e Feminismo**].

Neste sentido, poderemos dizer que cada indivíduo vive um processo diferente em termos de desenvolvimento da identidade sexual, porque a realidade interna é diferente, bem como as aprendizagens e os meios sociofamiliares e político-culturais, pautados por leituras de normatividade que não fazem sentido, sejam elas de origem teológica, moral, médica, biológica, mítico-simbólica ou mesmo psicanalítica.

A complexidade dos factores internos e externos na estruturação da identidade sexual não se coaduna com normatividades ou leituras simplistas de ordem sociopolítico-moral. Neste contexto, importa referir um movimento recente, que se originou em França e nos Estados Unidos, que apresenta uma teoria do corpo, com manifestos e a existência de contratos (através da Internet), que pretende abolir as oposições entre macho/fêmea, masculino/feminino, heterossexualidade/homossexualidade [ver **Corpo**]. Neste sentido a contra-sexualidade pretende fazer uma análise crítica da diferença de género e de sexo, tendo em conta que é um produto de um contrato social heterocentrado, como se fosse uma verdade biológica ou da natureza. Pretende-se com este movimento que se estabeleça um contrato contra-sexual, em que os corpos se reconheçam uns aos outros não como homens ou mulheres, mas como sujeitos que falam, que se expressam e que são idênticos. A base dos con-

ceitos e da teorização são as filosofias de Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Michel Foucault [ver **Desconstrução**].

Bibliografia

- CHILAND, C. (1997), *Changer de sexe*, Paris: Éditions Odile Jacob.
 CRÉPAULT, C. (1997), *La sexanalyse*, Paris: Éditions Payot.
 PRECIADO, B. (2000), *Manifeste contra-sexual*, Paris: Éditions Balland.
 ROUDINESCO, E.; PLON, M. (2000), *Dicionário de Psicanálise*, Mem Martins: Editorial Inquérito.

JLCMG

IGUALDADE. [ver **Direitos das Mulheres**]

IMAGEM

O termo «imagem» possui significados muito diversos, o que dificulta a sua definição: desde representação visual a cópia e reflexo, de impressão visual a representação mental ou ideia, até ao conjunto de características atribuídas a uma pessoa ou categoria de pessoas.

No âmbito da teoria feminista, «imagem» tem sido identificada com representação ou mensagem visual, mas também com representação social do feminino [ver **Representação**]. Relativamente à mulher, discutir «imagens» adquire uma importância particular, não apenas devido ao domínio e significado associados às imagens na cultura actual, mas também porque o visual é um traço particularmente marcante do feminino. Por um lado, pela importância atribuída à aparência da mulher (Tseëlon, 1995): sempre em palco, sempre observada, sempre visível, «a mulher transforma-se a si própria em objecto visual: uma visão» (Berger, 1982: 51) [ver **Olhar**]. Por outro lado, pela frequência com que o feminino aparece em todo o tipo de representações visuais, desde a publicidade à moda, passando pela arte, pela pornografia, etc.

O feminismo tem reconhecido, de resto, que as mulheres são representadas e tornadas visíveis quotidianamente na cultura dominante, mas a sua preocupação é a de analisar e desconstruir o modo como essas representações visuais produzem e despertam significados, e fazem circular ideologias acerca do que é, e do que deve ser, a mulher, e como aquelas

constroem, assim, uma imagem/ representação social do feminino [ver **Feminismo e Feminismos**].

As imagens visuais, à semelhança de outros textos e práticas culturais, são entendidas como organizadoras de todo um imaginário ligado à mulher, afirmando-se, por isso, como um campo incontornável quando se trata de questionar relações de poder e de combater mecanismos de perpetuação da dominação masculina [ver **Patriarcado; Falogocentrismo**]. Entende-se ainda que as imagens contribuem para a sedimentação e legitimação de práticas sociais concretas por terem a capacidade de dar a ver um mundo social no qual elas próprias emergem e que, em si, funciona de acordo com aqueles mecanismos.

O movimento das mulheres, desde a sua reemergência, nos anos 1960, no Ocidente, sempre se envolveu nas políticas da imagem visual, tornando-a tema de luta, de discussão e de análise e desenvolvendo um corpo de textos relativos à crítica da representação da mulher nos *media* e nas artes visuais. As imagens, nos seus vários contextos de produção e de consumo – na publicidade, nas belas-artes, na fotografia, no cinema, nas revistas femininas, na televisão... –, colocam a questão de compreender o modo como elas próprias trabalham para definir o que se entende como «feminino» e como poderão ser alteradas, de modo a permitir a exploração de novas formas através das quais a mulher possa produzir e assumir o controlo das suas próprias imagens [ver **Feminino**]. Este objectivo procura fazer face à relação de ambiguidade que se entende que as mulheres mantêm com a imagem visual: frequentemente representadas, o seu papel de produtoras e leitoras raramente é tido em consideração.

A publicidade tem sido um foco particular de lutas e ataques que articulam a questão teórica do funcionamento das imagens com a questão política de as desafiar. Exemplo de uma prática activa de contestação é o movimento *Women in Advertising* (Pollock, 1987: 42), nos anos 1970, marcante pela acção de substituição das imagens de mulheres presentes nos anúncios por homens na mesma situação, expondo assim visualmente os significados culturais associados a um sexo e a outro. No campo teórico, destaca-se a noção de «hiper-ritualização» da feminilidade nas imagens publicitárias, avançada por Goffman num conhecido estudo (1976). Salientam-se ainda outras reflexões acerca da relação dos anúncios publicitários com a construção social do género e da diferença sexual (Winship, 1981) e acerca do papel da ideologia nas imagens publici-

tárias (Williamson, 1978), que se centram nomeadamente na discussão dos estereótipos de símbolo sexual e de dona de casa, de anjo e de demónio associados ao feminino [ver **Estereótipo; Mulher-anjo; Fada do Lar**].

Nas artes visuais, especialmente na fotografia, pintura e escultura, a reflexão e a intervenção não se revelam menos profícuas, tendo essencialmente como pano de fundo a sexualidade e o corpo feminino, entendido como «território colonizado» pelo masculino (Tickner, 1987). A crítica feminista tem, neste campo, analisado as representações visuais do corpo da mulher, procurando igualmente dar conta das ambiguidades presentes em imagens que aparentemente desafiam as definições patriarcais dos atributos físicos femininos (Butler, 1987) [ver **Patriarcado**].

A necessidade de encontrar uma nova linguagem capaz de evidenciar as experiências que a mulher tem *no e do* seu próprio corpo está bem presente nos trabalhos de artistas plásticas contemporâneas, como Jo Spence, Barbara Kruger, Cindy Sherman ou Judy Chicago (Chicago, Lucie-Smith, 1999). Entre estes destacam-se os que representam processos físicos exclusivamente femininos (como a menstruação e a maternidade [ver **Maternidade**]), os que se centram na iconografia vaginal, contraponto da pornografia, a qual pertence ao domínio da produção masculina, e, ainda, os que se referem ao corpo «monstruoso» ou mutilado, enquanto contestação da tradição masculina de representação centrada na beleza física.

Outras áreas no âmbito da imagem têm sido igualmente exploradas e discutidas, como o cinema, a imagem pornográfica, a moda e a televisão, argumentando-se que, apesar da diversidade de códigos e recursos, elas têm em comum representações da feminilidade e da sexualidade feminina [ver **Feminilidade**].

Lugar de luta pela definição do feminino, o domínio da imagem não tem sido também pacífico no âmbito da teoria feminista [ver **Estudos Feministas; Crítica Feminista**]. A crítica tem-se debatido com algumas questões difíceis de resolver, como o prazer experimentado por muitas mulheres face a imagens consideradas diminuidoras e opressivas; o papel das mulheres como produtoras de imagens que não se consideram propriamente de resistência (Marshment, 1993); ou ainda a exigência de imagens mais «realistas» da posição da mulher na sociedade patriarcal, que se arrisca ver a mulher representada como a eterna vítima, subordinada e oprimida.

Apesar da diversidade de perspectivas face a estes e a outros pontos, a ideia central da crítica feminista neste domínio é a de encontrar mecanismos de contestação de uma variedade de imagens que reflectem e reproduzem ideologias similares, reforçando e indo ao encontro das mesmas relações de poder sexual e de subordinação entre homens e mulheres (Betterton, 1987). Não obstante algumas variações, em geral as imagens raramente rompem com as definições tradicionais de feminilidade ou alteram as desigualdades fundamentais na construção do género [ver **Feminilidade; Género**].

Bibliografia

- BERGER, John (1982), *Modos de ver*, Lisboa: Edições 70.
- BETTERTON, Rosemary (1987), «Introduction: Feminism, Fertility and Representation», in Betterton, R. (ed.), *Looking On, Images of Fertility in the Visual Arts and the Media*, Londres: Pandora.
- BUTLER, Susan (1987), «Revising Fertility? Review of *Lady*, photographs of Lisa Lyon by Robert Mapplethorpe», in Betterton, R. (ed.), *Looking On, Images of Fertility in the Visual Arts and the Media*, Londres: Pandora.
- CHICAGO, Judy; LUCIE-SMITH, Edward (1999), *Women and Art, Contested Territory*, Londres: Weidenfeld & Nicholson.
- GOFFMAN, Erving (1976), *Gender Advertisements*, Nova Iorque: Harper and Row.
- MARSHMENT, Margaret (1993), «The picture is political: representation of women in contemporary popular culture», in Richardson, D. e Robinson, V. (eds.), *Introducing Women's Studies*, Londres: Macmillan.
- POLLOCK, Griselda (1987), «What's wrong with images of women?», in Betterton, R. (ed.), *Looking On, Images of Fertility in the Visual Arts and the Media*, Londres: Pandora.
- TICKNER, Lisa (1987), «The body politics: female sexuality and women artists since 1970», in Betterton, R. (ed.), *Looking On, Images of Fertility in the Visual Arts and the Media*, Londres: Pandora.
- TSE_LON, Efrat (1995), *The Masque of Fertility*, Londres: Sage.
- WILLIAMSON, Judith (1978), *Decoding Advertisements, Ideology and Meaning in Advertising*, Londres: Marion Boyars.
- WINSHIP, Janice (1981), «Handling sex», in *Media, Culture and Society*, vol. 3, n.º 1, Janeiro.

INCONSCIENTE. [ver **Psicanálise e Feminismo; Semiótico**]

INFIBULAÇÃO. [ver **Mutilação Genital Feminina**]

INTERTEXTUALIDADE

Termo proposto por Julia Kristeva, derivado, por um lado, da noção de dialogismo de Mikhail Bakhtin (1968; 1984), através do qual se indica a construção de um texto a partir de outros textos, e, por outro lado, da noção saussuriana de linguagem como sistema de signos diferenciais (Allen, 2000: 10). Para Kristeva, uma obra não é um todo individualmente autorizado e contido em si mesmo, mas a absorção e transformação de outros textos, «um mosaico de citações» (Payne, 1997: 258). Nas próprias palavras de Kristeva: «o texto é (...) uma *produtividade*, o que quer dizer: 1 – a sua relação com a língua em que se situa é redistributiva (destrutivo-construtiva) (...); 2 – é uma permutação de textos, uma intertextualidade: no espaço de um texto, vários enunciados, oriundos de outros textos, se interseccionam e se neutralizam» (Kristeva, 1978: 52).

Kristeva apresenta a intertextualidade como um conceito que subverte a ordem simbólica ao tornar o significado irreduzível a unidades únicas ou estáveis. Na prática, isto quer dizer que um texto é sempre entendido em relação a uma variedade de outros textos e, como consequência disto, a interpretação é um acto continuamente em processo – nunca acabado ou finito. Conquanto «intertextual» seja usado com um significado literário, o termo «texto» é aqui usado no seu sentido mais lato para denotar qualquer «signo» ou unidade de sentido – de modo que um filme, uma obra musical ou de arte, ou até o Eu, podem ser «lidos» como um texto (Gamble, 2000: 253).

Também Roland Barthes afirma que o texto é um «espaço multidimensional no qual uma variedade de escritas, nenhuma delas original, conflui e embate», referindo, ainda, que «o texto é um tecido de citações oriundas de inumeráveis centros de cultura» (Barthes, 1977: 146).

Para estes autores, a estrutura literária aparece contida dentro da estrutura social, a qual é, ela própria, textual. Nada é dado como sendo constituído fora do discurso [ver **Discurso**], sendo que o texto

não reproduz um qualquer exterior não-textual, mas uma prática de escrita que inscreve o social (e nele se inscreve) como um campo intertextual, um emaranhado de sistemas textuais.

A intertextualidade, enquanto estratégia eminentemente interdisciplinar e dialógica, é essencial à teoria crítica feminista [ver **Crítica Feminista**], na medida em que as suas preocupações sociais se afirmam intrinsecamente no estabelecimento de relações de contiguidade e *interface* com uma variedade de saberes e práticas, tendo conduzido à produção de novas alianças interdisciplinares e transdisciplinares, bem como ao intercâmbio de categorias teóricas e à interdiscursividade [ver **Liminaridade**].

Por outro lado, a forma como a intertextualidade se revela na crítica feminista é também essencial pela sua *infiltração* nos outros discursos críticos, ao ter-se tornado indispensável em áreas que «transbordaram» as fronteiras do literário.

Bibliografia

- ALLEN, Graham (2000), *Intertextuality*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- BAKHTIN, M. M. (1968), *Rabelais and His World* (trad. de Helene Iswolsky), Cambridge: MIT Press.
- BAKHTIN, M. M. (1984), *Problems of Dostoevsky's Poetics* (trad. de Caryl Emerson), Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BARTHES, Roland (1977), «The Death of the Author» (1968), *Image – Music – Text* (trad. de Stephen Heath), Londres: Fontana.
- GAMBLE, Sarah (ed.) (2000), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- KRISTEVA, Julia (1978), *Semiotike: recherches pour une sémanalyse*, Paris: Éditions du Seuil.
- KRISTEVA, Julia (1992), «The Bounded Text», in Roudiez, Leon S. (ed.), *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (trad. de Thomas Gora, Alice Jardine, Leon S. Roudiez), Oxford, Reino Unido: Blackwell.
- PAYNE, Michael (ed.) (1997), *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, Oxford, Reino Unido e Malden, Massachusetts, EUA: Blackwell.

INVISIBILIDADE

Relativo à discriminação social das mulheres, pela forma como a sociedade patriarcal estrategicamente

remete as mulheres à invisibilidade – aquilo que não se vê, não existe [ver **Patriarcado**]. Esta noção é também referida muitas vezes pela expressão metafórica «tectos de vidro». Do inglês *glass ceiling*, a expressão *tecto de vidro* diz respeito às barreiras discriminatórias que afectam as mulheres em posições intermédias de chefia e que as impedem de avançar para postos de maior responsabilidade e poder. O tecto de vidro é *invisível*, mas poderoso, e pode reflectir formas abertas ou encobertas de discriminação [ver **Discriminação**] (Hoeveler e Boles, 1996: 145).

O «tecto de vidro» representa muitas vezes uma discriminação subtil, por pouco evidente, subtileza essa que advém do enraizamento cultural de determinados pressupostos de diferenciação dos géneros. Assim, por exemplo, os traços caracterizadores de género condicionam desde logo a nossa percepção do feminino como associado a traços de expressividade, dependência e submissão, enquanto que ao masculino associamos traços de instrumentalidade, independência e dominância (Barbosa, 1998: 29), traços estes que apontam claramente para uma espécie de predisposição «natural» dos homens para os cargos de chefia e de poder [ver **Género**].

Em Portugal, como noutros países ocidentais, o tecto de vidro é ainda mais notório no nível político, onde se verifica uma enorme discrepância de representação entre os dois sexos [ver **Paridade e Quotas**]. No seu livro *Invisibilidade e Tectos de Vidro* (1998), Madalena Barbosa dá alguns exemplos bem concretos do tipo de tectos de vidro que se erguem, quando em causa está a visibilidade política das mulheres. Refere a autora: «(...) nos assuntos considerados 'sérios', como a política, por exemplo, constatamos uma quase absoluta ausência, quer das mulheres, quer das questões que neste momento se lhes põem» (Barbosa, 1998: 20). Daqui resulta que, como se poderá comprovar pelas estatísticas, o número de mulheres que em Portugal se encontram na política activa (e não só em cargos de destaque) é notoriamente inferior ao dos homens. Por exemplo, nas eleições legislativas de 1999, foram eleitas 45 mulheres, o que representa um avanço em relação às legislativas de 1995 – em que apenas 28 mulheres tinham sido eleitas –, mas não deixa de ser um número reduzido num universo de 230 deputados (representa 19,6% do total de deputados). O governo formado a partir destas mesmas eleições (legislativas de 1999), conta com três ministras, num total de 22 ministros, e três secretárias de Estado num total de 42; assim sendo, na sua totalidade, este governo é composto

por apenas 9,4% de mulheres. Nas eleições autárquicas de 1997, dos 305 presidentes de câmara eleitos, apenas 12 eram mulheres. Em termos comparativos, nas eleições legislativas de 2002 e 2005, não se verificaram avanços significativos relativamente a estes números, tendo-se mantido a mesma percentagem de mulheres deputadas em 2002 (19,6%) e tendo havido um ligeiro acréscimo nas últimas eleições, de 2005, em que foram eleitas 55 mulheres, o que configura 23,9% de representatividade feminina no parlamento português. O governo saído das legislativas de 2005 mantém também uma fraca representatividade feminina, havendo duas mulheres ministras num total de 16 ministérios e apenas quatro secretárias de Estado. Também nos órgãos locais se verifica uma fraca representatividade feminina, nomeadamente ao nível de presidências de câmara, tendo sido eleitas em 2001 apenas 16 mulheres para o cargo, num total de 308 Presidentes de Câmara eleitos.

Mas, noutras áreas, a discriminação é bastante mais subtil, pelo que resulta difícil avaliar a extensão estatística dos «tectos de vidro». Contudo, apesar do crescente número de estudantes do sexo feminino nas universidades portuguesas – onde a percentagem da população feminina matriculada, bem como a diplomada era, em 2001/2002, de 55% e 64,3%, respectivamente – o número de mulheres em postos de decisão é em áreas diversas bastante inferior ao dos homens. Os números, de 2003, são elucidativos: dos 13 membros que formam o Tribunal Constitucional, três são mulheres (23,1%); no Conselho Superior da Magistratura, em 17 membros, contam-se duas mulheres (11,8%); no Conselho de Estado, há uma mulher (5,6%) entre os 18 membros; no Conselho Económico e Social, constituído por 52 membros, há nove mulheres (11,5%); dos 62 membros do Conselho Nacional da Educação, apenas 13 são mulheres (21,3%) – este número é tanto mais grave, quanto é sabido que a grande percentagem de diplomados na área da educação é constituída por mulheres; dos 21 membros que fazem parte do Conselho de Ética para as Ciências da Vida, três são mulheres (14,3%). Os únicos organismos deste tipo onde as mulheres tinham, segundo os dados estatísticos de 1995, uma representação ligeiramente superior à dos homens são referentes a áreas tradicionalmente associadas à mulher: o Conselho Nacional da Família, onde, num total de 45 membros, 29 são mulheres (64,4%); o Conselho Nacional da Juventude, onde, dos 24 membros, 13 são mulheres (54,2%) (CIDM, <http://www.cidm.pt>).

Bibliografia

- BARBOSA, Madalena (1998), *Invisibilidade e tectos de vidro. Representações do género na campanha eleitoral legislativa de 1995 no jornal Público, Cadernos da Condição Feminina*, n.º 51, Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.
- Comissão para a Igualdade e os Direitos da Mulher, in <http://www.cidm.pt>.
- HOEVELER, Diane Long; BOLES, Janet K. (1996), *From the Goddess to the Glass Ceiling: A Dictionary of Feminism*, Nova Iorque e Londres: Madison Books.

J

JOUISSANCE

O significado deste termo da teoria feminista francesa é «fruição». Julia Kristeva (1974a; 1974b; 1977) associa a fruição à energia feminina que não pode ser totalmente contida na ordem simbólica falocêntrica. Distingue-se do conceito definido por Lacan ao substituir os termos *jouissance sexuelle* e *jouissance phallique* por *plaisir* (prazer sexual) e *jouissance* (êxtase), respectivamente. Kristeva identifica essa energia com um auto-erotismo, pré-fálico, centrado no corpo da mãe. Kristeva subverte os conceitos e as oposições fixas entre masculino e feminino ao identificar os momentos de maior transgressão e criatividade artística, a que ela chama momentos de negatividade e de ruptura (tais como as revoluções na linguagem de que as vanguardas literárias são um exemplo), com um estágio pré-fálico (o *chora* semiótico) e o retorno a uma *jouissance* pré-simbólica. Kristeva (1974b) salienta ainda a situação da mulher enquanto «estrangeira» em relação ao poder simbólico; é nesta qualidade de alienada ou desapossada da linguagem e do poder que a mulher poderá desempenhar um papel fundamental no social, assumindo, transgressivamente, a sua «negatividade» e a sua qualidade de profetisa do porvir.

Hélène Cixous (1975) e Luce Irigaray (1977) demonstram que as mulheres foram proibidas de expressar a sua sexualidade, sendo a sua representação limitada à imagem dicotômica de virgem/prostituta, esposa/mãe. Irigaray formula o conceito de uma fruição feminina múltipla e difusa, simbolizada pelos órgãos sexuais femininos presentes em todo o corpo da mulher, ao invés do homem, cuja sexualidade se concentra no falo e se expressa através da linguagem dominante masculina [ver **Semiótico; Falocentrismo**].

O conceito de *jouissance* é ainda fundamental para o entendimento da «escrita feminina» (*écriture féminine*), conceito criado pelas feministas francesas, sig-

nificando a intersecção da textualidade com uma sexualidade pré-simbólica e pré-edipal, fluida e difusa [ver **Feminino; Feminilidade; Escrita Feminina**].

Bibliografia

- ANDERMAHR, Sonya; LOVELL, Terry; WOLKOWITZ, Carol (eds.) (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Londres: Arnold.
- CIXOUS, Hélène (1975), «Le rire de la Méduse», in *L'arc*, 6, 39-54.
- GAMBLE, Sarah (ed.) (1999), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque e Londres: Harvester Wheatsheaf.
- IRIGARAY, Luce (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Editions de Minuit.
- KRISTEVA, Julia (1974a), *La révolution du langage poétique*, Paris: Editions du Seuil.
- KRISTEVA, Julia (1974b), «La femme, ce n'est jamais ça», *Tel Quel*, n.º 57-58 («Woman can never be defined», in Marks, Elaine e de Courtivron, Isabelle [eds.] [1981]), *New French Feminisms*, Nova Iorque: Schocken.
- KRISTEVA, Julia (1977), *Polylogue*, Paris: Editions du Seuil.
- LACAN, Jacques (1975), *Le Séminaire XX: Encore*, Paris: Editions du Seuil.
- MURFIN, Ross; Ray, SUPRYIA M. (1997), *The Bedford Glossary of Critical and Literary Terms*, Boston, Nova Iorque: Bedford Books.



LACAN E O FEMININO

A reflexão lacaniana sobre a sexualidade feminina organiza-se em duas etapas do seu ensino que correspondem àquilo que se convencionou chamar o primeiro e o segundo Lacan. Numa primeira etapa, Lacan retoma os temas do debate entre a escola vienesa e a escola inglesa no período de entre as duas guerras. Tal debate gira em torno da teoria freudiana da libido única masculina, decorrente logicamente da fase fálica que constitui o cerne do complexo de Édipo [ver **Freud e o Feminino**]. Os representantes da escola inglesa, Mélanie Klein e Ernest Jones, opuseram ao monismo sexual de Freud um dualismo de tipo naturalista que recuperava aquilo que Édipo, tal como Freud o teorizou, deitara por terra: uma concepção instintual da sexualidade humana com o seu cortejo de estereótipos tais como a *natureza feminina*, a *feminilidade inata*, o *instinto materno*, etc. Em causa está aquilo que, para estes e outros autores, é um incompreensível privilégio do sexo masculino que mais não faz do que desprezar, dominar e recalcar o feminino. A fim de combater o falicismo ou o falocentrismo da teoria freudiana [ver **Falogocentrismo**], estes analistas procederão então a uma desvalorização do Édipo e à função que aí têm a castração, o pai e o falo – por outras palavras, daquilo que Lacan designará como o simbólico e que é, para ele, constitutivo da descoberta freudiana do inconsciente (*o inconsciente é estruturado como uma linguagem*) [ver **Simbólico**].

Em *Propos directifs* (1966) Lacan critica a psicanálise pós-freudiana por elidir ou deturpar a função mediadora da castração na sua elaboração teórica da sexualidade feminina [ver **Castração**]. Observando que tal escamoteamento serve uma promoção da sexualidade feminina assente em bases biológicas e anatómicas e numa noção de desenvolvimento alheia ao papel estruturalmente determinante da crise edípica na maturação sexual do sujeito,

Lacan coloca a questão de saber em que é que a desvalorização do Édipo em prol de uma suposta fase pré-edípica especificou melhor a sexualidade feminina. Contra os pós-freudianos, Lacan reafirma o monismo sexual freudiano reformulando-o à luz do princípio estruturalista da prioridade da linguagem sobre o sujeito: o primado do significante fálico. Tal primado implica que não há uma libido feminina alternativa à libido masculina, na medida em que o significante fálico garante tão somente que a sexualidade humana não existe fora da esfera das significações – a sua função é a de tornar impossível entre os sexos uma relação fixa, invariável e satisfatória.

Porém, a questão colocada por Lacan é reversível: em que é que o primado do falo especifica melhor a sexualidade feminina? Dizer que nenhum sexo é o falo e que os homens só o têm na condição da castração e as mulheres na condição do *Penisneid* (1986: 346) mais não é do que perseverar numa definição negativa do feminino inteiramente determinada pelo significante fálico. Tal questão é lançada por Lacan em *Propos directifs*, ao perguntar se a mediação fálica é susceptível de drenar tudo o que se manifesta de pulsional na mulher. Com esta questão Lacan inicia uma reflexão sobre a irredutibilidade da sexualidade feminina ao falo, a qual, no entanto, não abdica da função estrutural deste. Esta reflexão terá no seminário de 1972-73, *Encore*, a sua expressão mais interessante nas fórmulas da sexuação (1975: 73 e ss.) e nos aforismos que as acompanham (*A mulher não existe e elas não estão todas na função fálica/ elles ne sont pas toutes dans la fonction phallique*). As fórmulas da sexuação são a escrita lógica do processo pelo qual um sujeito falante, independentemente do sexo anatómico, assume a sua identidade sexual. Do lado masculino, as proposições lógicas enunciam que a universalidade masculina se funda a partir de uma excepção: se todos os homens estão sujeitos à função fálica é porque há ao menos um que o não está – e que inmaterializa a figura daquele que o mito freu-

diano do Totem consignou como o pai da horda (Freud, 1913). Do lado feminino não há universalidade: se a mulher não existe é porque a função fálica não é limitada pela excepção do sujeito subtraído à castração. Isto não quer dizer que as mulheres nada tenham a ver com a função fálica mas apenas que não lhe estão totalmente – *pas toutes* – submetidas, o que lhes abre o acesso a um gozo suplementar para lá do gozo fálico. A sexualidade feminina deixa assim de ser concebida como inteiramente determinada pelo falo. Estas proposições lógicas formalizam também o aforismo *a relação sexual é impossível*, uma vez que, para haver relação sexual, seria preciso que o homem enquanto elemento duma universalidade entrasse em relação com a mulher enquanto elemento duma universalidade. O mito da complementaridade dos sexos é deste modo abatido e, com ele, a domesticação da mulher por redução a ou encaixe num modelo ou referência masculinos, como era ainda o *Penisneid*.

Esta concepção da sexualidade feminina como marcada pelo Outro gozo irrecondutível ao gozo fálico permite caracterizar a posição feminina como o que excede e/ ou objecta à ordem fálica do todo. Mas esta mesma concepção desencontra-se tanto com o feminismo da diferença como com o feminismo igualitário [ver **Feminismo/ Feminismos**]. O primeiro, reivindicando uma essência feminina como fundamento de uma diferença radical, não toma em consideração o facto de a sexualidade feminina, como a de todos os sujeitos falantes, não escapar à captura do significativo. O segundo, reivindicando uma partilha igual entre homens e mulheres, não toma em consideração o facto de o gozo feminino exceder a ordem fálica, situando-se num além ou num aquém do significativo. Se o primeiro nega a parte fálica da posição feminina, o segundo nega a sua parte de diferença e de alteridade.

Bibliografia

- FREUD, Sigmund (1913), *Totem and Tabou, SE*, pp. 1-161, Londres: Hogarth Press.
- LACAN, J. (1966), «Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine (1958)», *Écrits*, Paris: Editions du Seuil.
- LACAN, J. (1986), *Le Séminaire VII: L' éthique de la psychanalyse (1959-60)*, Paris: Editions du Seuil.
- LACAN, J. (1975), *Le Séminaire XX: Encore (1972-73)*, Paris: Editions du Seuil.

LEGISLAÇÃO. [ver **Direitos das Mulheres**]

LER/ MULHER

Ler enquanto mulher e *ler como* mulher constituem dois projectos diferentes da crítica literária feminista (Wright, 1992: 371). A partir dos finais dos anos 1960 as mulheres têm vindo a (re)ler a literatura e, em particular, os textos escritos por autores/ homens, a partir de uma perspectiva feminista, evidenciando a misoginia inerente a grande parte da nossa herança cultural e sua inadequada representação das mulheres. Por outro lado, o «ler mulher», ou ler *como* mulher tem significado o resgatar do silêncio de muita literatura omitida, ou deliberadamente esquecida, escrita por mulheres, chamando a atenção para a sua representação peculiar do universo feminino e da experiência feminina [ver **Crítica Feminista; Escrita Feminina; Voz**]. O objectivo desta «ginocrítica», na expressão de Elaine Showalter (Showalter, 1989), traduz-se no expor da exclusão das mulheres do cânone, visando, em última instância, a reescrita deste [ver **Ginocrítica; Reescrita**]. Este conceito poderá assim ser relacionado com o *Parler Femme*, proposto por Luce Irigaray (Irigaray, 1985; 1991), significando, em termos de articulação entre o sujeito e a linguagem, a materialização na fala e a inscrição na escrita da especificidade do ser «mulher» (Cixous, 1975).

Bibliografia

- KOLODNY, Annette (1986), «A Map for Rereading», in Showalter, Elaine (ed.), *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory*, Londres: Virago.
- SHOWALTER, Elaine (1989), «Toward a feminist poetics», in Showalter, Elaine (ed.), *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory*, Londres: Virago [1979].
- CIXOUS, Hélène (1975), «Le rire de la Méduse», *L' Arc*, 6, 39-54.
- IRIGARAY, Luce (1985), *Parler n' est jamais neutre*, Paris: Editions du Seuil.
- IRIGARAY, Luce (1991), *The Irigaray Reader*, Oxford: Blackwell.
- WRIGHT, Elizabeth (1992), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Londres: Blackwells.

LESBIANISMO

Dos dois primeiros milénios da era cristã europeia sobressai uma divisão de atitudes: nos séculos de maior hegemonia cristã, o lesbianismo foi subsumido sob o termo genérico «sodomia», significando o acto sexual «antinatural» que não usasse os órgãos reprodutores nem a «posição missionária». Sodomia era a acção esgotada no próprio acto e não característica intrínseca do *ser*. Com o triunfo da medicalização do discurso do pecado, em finais do século XIX, assiste-se à criação do termo «lésbica», caindo o lesbianismo na categoria da anormalidade.

As relações lésbicas nas comunidades freiráticas não acarretavam, nos primeiros séculos, particular condenação. Segundo J. Boswell (1981), a sistematização da condenação e a perseguição à «sodomia» teve início no século XIII, existindo esta a par com a «heresia» judaica. O acto sexual lésbico foi então considerado particularmente grave enquanto distúrbio de género, merecendo a mais forte pena (a morte, o exílio, a prisão), sobretudo se na usurpação do membro masculino como forma de instrumento penetrador ou de outros atributos masculinos (roupas, profissão, etc.). Catharina Linck, alemã, é tida como a última mulher europeia a ser morta (1721) pelo seu lesbianismo.

Entre as estudiosas do século XX contrastou-se a aceitação das «amizades românticas», florescentes no século XIX, com a posterior anormalização do lesbianismo. Essas «amizades», às quais implicitamente se retirava a componente sexual, terão sido aceites, e por vezes mesmo encorajadas, devido à suposta menorização da capacidade sexual das mulheres, quer como culminar da vocação da «mulher» para o afecto sublime, quer como «ensaio para o grande drama da vida», que seria o casamento. No entanto, algum desconforto existia em relação a estas «amizades» e aos «casamentos de Boston» (casais de mulheres que viviam juntas) (ver Henry James, *The Bostonians*, 1886). Com a actividade dos sexólogos do final do século XIX (*v.g.* Krafft-Ebing – ver **Homossexualidade**), criou-se a figura da «invertida congénita», doente, até hereditariamente, mas sem culpa nenhuma em ser aquilo que era: homem encurralado em corpo de mulher, que atraía outras mulheres, menos «invertidas» e passíveis de recuperação para a norma. Embora consignadas à patologia, muitas lésbicas souberam aproveitar esta nova categorização para validarem as suas escolhas: já não a intersticialidade de muitas vivências lésbicas anteriores, mas a oportu-

nidade de assumir uma componente afectivo-sexual e, sobretudo, um comportamento de géneros libertos da menoridade anteriormente imposta. Apoiadas nestas definições sexológicas, assim como no movimento feminista que voltara a manifestar-se, e graças às novas possibilidades de deterem profissões que conferiam independência económica, as lésbicas europeias da classe média encetaram um caminho que, na Alemanha da viragem de século XX até ao advento do nazismo, levou a um extraordinário florescimento literário, político e vivencial. Refira-se o sexólogo homossexual Magnus Hirschfeld, cuja organização apoiou e contribuiu para a auto-identificação das «Uranianas» e/ou «Terceiro Sexo». Com a repressão hitleriana, é significativo que nos campos de concentração fosse atribuído às lésbicas o triângulo preto, símbolo do elemento «anti-social», que interferia com as expectativas de género do nacional-socialismo alemão.

Anteriormente, na Inglaterra, em *A Room of One's Own* (1928), Virginia Woolf criaria um romance que partia da seguinte situação: «Chloe simpatizava muito com Olivia». Esta situação tem tido desfechos vários ao longo da literatura. Em *The Well of Loneliness* (1928), «Chloe» e «Olivia», já não meras amigas e colegas, separam-se devido ao peso da convenção heterocêntrica. Situado na confluência de um discurso religioso radical com as novas «verdades» da sexologia, *The Well of Loneliness* apresenta o supremo sacrifício de uma «invertida congénita» que liberta uma mulher recuperável para a «normalidade», ao mesmo tempo que a narradora «invertida» procura alistar Deus para uma defesa das suas criaturas «patológicas junto da maioria hetero-‘normal’». O florescimento lésbico berlinense viria apenas a renascer décadas mais tarde nos EUA. Considere-se a literatura popular dos anos 1950/60. Já não tratando «o pecado que não ousa dizer o seu nome», mas sim o desvio que, após o doentio prazer fugaz, há-de ser rectificado, a maioria destes romances apresentava lésbicas neuróticas, alcoólicas, suicidas, assassinas (*The Whispered Sex*, 1960). Desta penumbra, tão doentia como titilante, com final (heterossexualmente) feliz, sobressaem os romances de Ann Bannon (1957/62). Esta escritora lésbica, sem conseguir alijar completamente o policiamento interno pela cultura dominante, teve pelo menos a virtude de apresentar o relacionamento lésbico com alguma credibilidade. Inovador foi *The Price of Salt* (1952), de Claire Morgan (pseudónimo de Patricia Highsmith): trata-se de uma história de *coming out* e de

Bildung, primeira história lésbica com final feliz. A população lésbica dependia de alguma forma desta literatura para se reconhecer e validar. Muito importante foi *The Ladder* (1956/72), revista das «Daughters of Bilitis», ainda algo apologética e conformista, mas que criou um fórum de discussão e informação nos anos que antecederam a revolta de Stonewall (que teve lugar em Nova Iorque, a 28 de Junho de 1969). A revolta de Stonewall surge como insurreição perante as frequentes rusgas policiais aos lugares de encontro de lésbicas e *gays*. Parte da repressão policial incidia em verificar, de acordo com a lei, que todas as mulheres usavam pelo menos três peças de roupa «feminina»: assiste-se assim, ainda, à conformidade ao género como arma reguladora da «sexualidade».

Stonewall despoletou a *Gay Liberation Front*, que integrou grande número de lésbicas. Simultaneamente, fortalecia-se a chamada Segunda Vaga [ver **Feminismo/ Feminismos**] do feminismo nos EUA e noutros países anglo-saxónicos. Nos EUA muitas lésbicas integraram a *National Organization of Women*, lutando nomeadamente pelo direito ao aborto. O seu mote em certos meios lésbico-feministas era: «O feminismo é a teoria, o lesbianismo, a prática». Muitas mulheres definiram-se como «lésbicas políticas», ou seja, como extra-heterossexuais. Uma frase dominou este momento: «dormir com o inimigo», isto é, os homens, na sequência de uma outra frase de ordem «o pessoal é político». No entanto, a NOW, organização feminista liderada por Betty Friedan, não tardou em sanear a «ameaça lilás». Grande número de lésbicas saiu, pois, da NOW e criou estruturas próprias: foi o emergir das lésbico-feministas, que dominariam o debate lésbico nos anos 1970. Neste âmbito apareceram manuais informativos, várias colectâneas de histórias de *coming out* (como *The coming out stories*, 1980), e grupos de consciencialização.

Em 1970 as *Radicalesbians* publicaram «The woman-identified woman», manifesto que afirmava: «Uma lésbica é a fúria de todas as mulheres condensada até ao ponto de explosão» e que era uma declaração de luta de classes sexuais (homens *vs.* mulheres) abertamente essencialista e fortemente influenciada por um sector do feminismo que subsumia as especificidades lésbicas. Semelhante definição se depreende de um texto fundamental, «Compulsory Heterosexuality and the Lesbian Continuum» (1980), de Adrienne Rich. Muito contestado, o texto argumenta que lésbica é a mulher que se relaciona

íntima (mas não necessariamente genitalmente) com outras mulheres e que com elas constrói «formas de intensidade primárias». Grande parte da contestação a Rich teve como base a magnífica ousadia de tornar central o lesbianismo, com ele invadindo vidas que, por elas próprias, nunca se definiram como lésbicas. A tortuosa definição de Lillian Faderman (1980) é igualmente insatisfatória: «lésbica» descreve uma relação em que as emoções e o afecto mais fortes de duas mulheres são dirigidos de uma para outra. O contacto sexual poderá ser, em maior ou menor grau, componente da relação, ou poderá estar completamente ausente. De preferência as duas mulheres passam a maior parte do tempo juntas e partilham a maior parte dos aspectos da vida uma com a outra». Esta definição era insuficiente, visto englobar muitas mulheres que não queriam, nem realisticamente podiam, considerar-se lésbicas. Monique Wittig (1980) resolve a definição da seguinte maneira: «as lésbicas não são mulheres», apontando para um separatismo lésbico cujos textos mais influentes seriam *The Wanderground* (1979), e *For Lesbians Only* (1988). Wittig, enquanto romancista (*v.g. Le corps lesbien* [1973]), leva a literatura da mulher «fora-de-lei» até às últimas consequências, colocando a sua narradora para além da cultura dominante. Os anos 1970 caracterizaram-se por um essencialismo, por vezes grosseiro, onde encontramos também o texto *The Lesbian Nation*, de Jill Johnston (1973), simultaneamente requisitório feroz do patriarcado, e postular de uma identidade lésbica monolítica que ultrapassa classe, raça, cultura regional, etc. Este essencialismo não tardou a ser contestado pelo social-construcionismo, que igualmente caiu em excessos, pela compartimentalização estanque da vivência histórica lésbica, negando, em maior ou menor grau, a semelhança dos actos afectivo-sexuais lésbicos ao longo dos tempos. Os diários, recentemente descodificados, da inglesa Anne Lister (1791-1840) levam a um repensar do colete de forças social-construcionista.

Os anos 1980 foram marcados por lutas internas. A predominância lésbico-feminista foi interpelada por aquilo que pretendia ser uma «revolução sexual». As revoltosas contestavam aquilo que viam como uma entediante e abafadora ortodoxia sexual lésbico-feminista. Contrapunham a inteira «liberdade», onde imperavam as práticas sado-masquistas, a pornografia lésbica, a relação *butch-femme*, etc. As lésbicas anti-sado-masquistas, antipornografia e anti-*butch-femme* diagnosticavam nesses comporta-

mentos uma erotização do desequilíbrio de poder e um fascínio pela relação/ identidade lésbica.

Os anos 1990 foram de grande pluralidade. Surgiram as *lipstick lesbians*, o *lesbian chic*, moda de pouca duração, aliás, de que a cantora Madonna terá sido o paradigma. Dois movimentos emergiram e prevê-se que entrem no século XXI: o movimento pelos direitos civis, mais ou menos assimilacionista; e os/ as *Queer*. Esta corrente (OutRage!, Lesbian Avengers, etc.) pontuou-se pela seguinte atitude: «Sentimos fúria e revolta. Usar *queer* é uma maneira de nos lembrarmos de como somos vistos pelo resto do mundo. É uma maneira de dizermos a nós próprios que não temos de ser pessoas espirituosas e encantadoras que mantêm as vidas marginalizadas e discretas no mundo heterossexual. *Queer* pode ser uma palavra rude, mas é também uma arma irónica que podemos roubar à mão do homófobo e usar contra ele» («NYQ», 1992).

Entrado já o século XXI, assiste-se à apropriação e cooptação académica do termo *queer* (ainda prática de luta e contestação em grupos extra-académicos) no campo dos chamados «Estudos Queer», tornados, em grandes áreas, simplesmente mais um bem de consumo burguês, com a agravante de esses «Estudos» serem demasiadas vezes usados para manter oculta a real vivência lésbica ou *gay* de figuras literárias e outras.

Bibliografia

- BOSWELL, John Boswell (1981), *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago: University of Chicago Press.
- FADERMAN, Lilian (1981), *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*, Nova Iorque: William Morrow.
- HOAGLAND; PENELOPE (eds) (1988), *Radicalesbians*. «The Woman-Identified Woman», *For Lesbians Only: A Separatist Anthology*, Londres: Onlywomen Press Ltd.
- RICH, Adrienne (1987), «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», in *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985*, Londres: Virago.
- SMYTH, Cherry (1992), *Lesbians Talk Queer Notions*, Londres: Scarlet Press.
- WITTIG, Monique (1992), *The Straight Mind and Other Essays*, Nova Iorque: Beacon Press.
- WOOLF, Virginia (1992 [1929]), *A Room of One's Own*, Londres: Penguin Modern Classics.

LIMINARIDADE

O termo vem do conceito «limen», significando pátamar, ou espaço intersticial, distinto do conceito de «limite», que define um espaço final demarcado. Entende-se pelo conceito de «liminaridade» o processo constante de compromisso, contestação e apropriação entre duas esferas ou espaços de significação. Um espaço intermédio, que não define fronteiras absolutas (entre culturas ou identidades, nomeadamente), um espaço «transcultural», no sentido em que define ou circunscreve um processo contínuo de movimentos de troca ou contaminação a distintos níveis e em diferentes esferas. O termo é usado privilegiadamente no âmbito dos Estudos Pós-Coloniais [ver **Estudos Pós-Coloniais**], denotando o espaço típico do pós-colonial, enquanto ambivalência de identidades e culturas e rejeição da polarização absoluta entre, por um lado, a retórica imperialista e, por outro, a caracterização nacional e racial (Ashcroft *et al.*, 1998: 130-1). Homi Bhabha aproxima este conceito do conceito bakhtiniano de «hibridismo», o qual traduz a duplicidade de vozes, de idiolectos e de linguagens que coexistem numa relação de simultaneidade na «arena ideológica» que constitui a própria «palavra» (ou linguagem) e que se caracterizam pelo seu potencial para engendrar novas visões do mundo e novas formas de «perceber o mundo em palavras» (Bakhtin, 1981: 360). Bhabha salienta a importância do conceito de «liminaridade» para definir tanto o pós-colonialismo como o pós-modernismo ou o pós-feminismo, visto o prefixo «pós» estar longe de ser uma mera delimitação temporal, isto é, não significar meramente «depois de», mas essencialmente «para além de», traduzindo uma relação dialógica de contestação e problematização constante da primeira categoria (Bhabha, 1994: 4).

Bibliografia

- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (1998), *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Londres: Routledge.
- BAKHTIN, Mikhail (1981), «Discourse in the Novel», in Holquist, Michael (ed.), *The Dialogic Imagination*, Austin: Univ. of Texas Press.
- BHABHA, Homi (1994), *The Location of Culture*, Londres: Routledge.

LOUCURA

Desvio de comportamento em relação àquilo que é considerado normal, manifestando uma das patologias definidas dentro da área da psicologia e psiquiatria. Embora o discurso médico-científico destas áreas seja rigoroso e objectivo, o que se define como loucura, no sentido mais lato ou corrente, depende de preconceitos dominantes numa dada cultura, num dado momento da sua história.

Durante o século XIX, a psicologia e a psiquiatria conheceram um grande desenvolvimento que as consolidou dentro dos moldes em que actualmente existem. Foi também neste período que o discurso científico sobre as doenças mentais formalizou, através dos estudos sobre histeria, a tradicional associação entre patologias mentais, distúrbios emocionais e a natureza do corpo feminino. Em primeiro lugar, as teorias de Jean-Martin Charcot chamaram a atenção da comunidade científica para o estudo de formas de loucura com sintomas físicos (como estados de transe ou uma crise histérica). Embora Charcot defendesse que as suas teorias se aplicavam tanto a homens como a mulheres, o facto é que usava as pacientes do hospital La Salpêtrière, de Paris, para recolher dados para a sua investigação, utilizando estas pacientes nas suas demonstrações públicas. A feminização das patologias mentais por ele abordadas foi inevitável. Seguidamente, Sigmund Freud contribuiu para esta mesma tendência ao celebrar os seus casos «Dora» e «Anna O.» como protótipos de histeria (Freud, 1953).

A tendência para associar a doença mental às mulheres é muito antiga. Desde sempre, a biologia feminina, com os seus ciclos e transformações associadas à maternidade (e os instáveis períodos de pós-parto e menopausa), pareceu estranha e misteriosa, para além da «normalidade» do quotidiano e dos seus mais comuns padrões de compreensão e organização. No seu estudo sobre a definição da loucura e do louco durante a Idade Média, Jean-Marie Fritz (1992: 87-109) conclui que já nessa altura se considerava que as mulheres tinham uma maior propensão para a loucura e para a doença, decorrente da sua própria natureza. O discurso médico medieval baseava-se na teoria dos «humores». O «humor» feminino, frio e húmido, seria doentio, enquanto que o do homem, quente e seco, era saudável. Enquanto que a loucura masculina não tem uma carga necessariamente negativa, sendo que o louco, o jogral, o bobo são loucos/ sábios, no feminino a loucura é

sempre negativa e é vulgarmente associada à demonização e a práticas de bruxaria [ver **Bruxa**].

Durante a Renascença, os tratados de ciência médica que abordavam a reprodução e as diferenças biológicas entre os sexos seguiam os textos de Aristóteles e Galen ou as antologias *Gynacea* e *Microcosmographia*. Quando referidas, manifestações de loucura eram associadas a condicionalismos do corpo feminino. A chamada «histeria» consistia num excesso da intensidade do desejo sexual, impulso gerado pelo útero, que afectava o cérebro provocando desequilíbrios mentais (Aughterson, 1995: 53). No século XVII, o útero ainda era encarado como um órgão à parte, com uma «vontade» própria, que se não era satisfeita provocava doenças físicas, aberrações mentais, defeitos de temperamento, histeria e irracionalidade (Keeble, 1994: 20).

Partindo do estudo dos parâmetros que, no século XIX, definiam a loucura como uma doença fundamentalmente feminina, Showalter (1985) conclui que para além dos legítimos casos de loucura, frequentemente o que era tido por patológico eram apenas gestos de revolta ou estados depressivos provocados pela frustração com os restritos papéis sociais reconhecidos como legítimos para as mulheres. Visto que os papéis sociais atribuídos às mulheres se restringiam ao de fada do lar [ver **Fada do Lar**], a mulher que procurasse novas formas de ser e estar manifestava um tipo de «anormalidade» que se acreditava poder degenerar em «loucura». Esta definição de loucura feminina, associada à definição dos papéis sociais adequados às mulheres, permite-nos reconstituir ou diagnosticar formas de pressão social cujo objectivo é controlar e padronizar comportamentos femininos. Preconceitos dominantes na sociedade ocidental do século XIX determinavam que a procura de formas de poder feminino e independência por parte de mulheres fossem interpretadas como um sintoma de desequilíbrio mental [ver **Desvio; Poder Feminino**]. Na verdade, a ambição de uma actividade profissional e a respectiva aquisição de conhecimentos especializados era vista com estranheza, quando não era demonizada [ver **Bruxa; Medusa**].

As teorias psiquiátricas que defendiam que as mulheres tinham uma superior pré-disposição para a loucura, decorrente da fragilidade mental do seu género, só foram corrigidas durante a Primeira Guerra Mundial, quando a psiquiatria teve de se renovar para responder a novos problemas sociais (Showalter, 1985: 189-194). De qualquer forma, Showalter considera que durante o resto do século

XX os elevados índices de depressão entre as mulheres foram geralmente tratados de uma forma errada, usando produtos químicos para «reequilibrar» as mulheres que sofrem com distintos estigmas sociais, tais como a violência doméstica, a maternidade indesejada, violações, ou apenas o isolamento e a falta de auto-estima.

Um dos mais interessantes e pioneiros trabalhos sobre a representação literária da loucura feminina é o estudo *The Mad Woman in the Attic* (1979). Reportando-se à literatura do século XIX, este trabalho discute um conjunto de temas, imagens e metáforas que reaparece nos textos das mais conceituadas autoras da época, concluindo que na escrita feminina vitoriana reaparece, sistematicamente, a «fantasia de personagens enlouquecidas que funcionam como uma espécie de contraponto à docilidade do género feminino» (Gilbert e Gubar, 1979: xi). As autoras defendem ainda que o «*topos*» da loucura na escrita feminina tem um contexto específico, seja como projecção da «ansiedade da autoria» dada a posição marginal das autoras vitorianas em relação ao sistema literário onde conquistaram um lugar (Gilbert e Gubar, 1979: 45-93), ou como estratégia narrativa para denunciar a rigidez de uma ordem social opressiva, na medida em que enlouquecer é a reacção de algumas personagens ao confronto com uma ordem social inflexível e castradora.

Correntemente, ainda é frequente assumir que as mulheres têm uma maior propensão para a depressão e o *stress* descontrolado. Ao chamar a alguém «histérica», a conotação insultuosa do termo é claramente misógina, identificada liminarmente com o feminino, e evoca a crença de que as mulheres são desequilibradas em termos emocionais e mentais (Showalter, 1997: 8).

Bibliografia

- ANDERMAHR, Sonya; LOVELL, Terry; WOLKOWICK, Carol (eds.) (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Nova Iorque: Arnold, pp. 100.
- AUGHTERSON, Kate (1995), *Renaissance Women*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- FREUD, Sigmund (1991), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (trad. de James Strachey e Anna Freud), Londres: The Hogarth Press, vol. VII, pp. 7-122 e vol. II [1953].
- FRITZ, Jean-Marie (1992), *Le discours du fou au Moyen Age*, Paris: Presses Universitaires de France.
- GILBERT; GUBAR (1984), *The Mad Woman in the Attic*, New Haven e Londres: Yale University Press [1979].

- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque: Harvester Wheatsheaf, pp. 100.
- HAUFMANN, Pierre (1996), *Dicionário enciclopédico da psicanálise, o legado de Freud e Lacan*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp. 245-252.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. (1967), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 177-183.
- SHOWALTER, Elaine (1985), *The Female Malady, Women, Madness and English Culture, 1930-1980*, Londres: Virago Press.
- SHOWALTER, Elaine (1997), *Hystories, Hysterical Epidemics and Modern Culture*, Londres: Picador.
- SOLLERS, Philippe (org.) (1997), *Dictionnaire de la psychanalyse*, col. *Encyclopedia Universalis*, Paris: Albin Michel, pp. 290-302.

M

MACHISMO. [ver **Androcentrismo**]

MÃE

Desde o Neolítico que à Mãe Fundadora de gerações foi também cometido o cuidado e alimentação da prole, porque designada como mais capaz para cuidar e amar. Sempre coagida pelo poder patriarcal [ver **Patriarcado**], em todas as épocas a Mãe cuidou ou rejeitou, embalou ou evitou o contacto com as suas crianças. Na Idade Média acalentou os filhos na sua própria cama; no Século das Luzes entregou-os a duvidosos cuidados de amas. Recuperou-os para o seu seio já nos últimos anos do século XVIII, quando se iniciou o culto do aleitamento. A partir do século XIX, o médico marcará presença nos lares, para ajudar a Mãe na tarefa de protecção da vida das crianças pequenas; este facto, indicador importante em termos de desenvolvimento humano, terá impacto crucial na diminuição drástica das elevadíssimas taxas de mortalidade materno-infantil por via do constante progresso da pesquisa médica e da melhoria das condições de vida, atingidos no século XX. Contudo e, paradoxalmente, se a pesquisa médica contribuiu para o desenvolvimento de crianças mais saudáveis, ela também acarretou consigo um maior controlo e regulação técnica sobre as mães.

O século XX foi também o tempo por excelência de novíssimos desafios para as mulheres que são mães. Um novo ideal de criar uma criança começou a circular no discurso social e vários factores contribuíram para isso. A construção das mães no discurso psicológico [ver **Discurso**] fez-se através dos discursos sobre a criança e desde a emergência do conceito de relação mãe-filho. Toda a produção prescritiva sobre os cuidados da criança passou a concentrar-se mais no desempenho de uma maternidade adequada (ou não), pelos efeitos observados na prole,

e menos nas dificuldades que comportam, para as mulheres, as tarefas de criar uma criança [ver **Maternidade**].

A causalidade encontrada entre comportamentos do cuidar e os seus efeitos no desenvolvimento da criança, definida por Burman (1994) como o mito do desenvolvimento, é legitimadora da responsabilização atribuída às mães nessa tarefa. Um modelo de educação, como investimento, tende a reproduzir esse mito e a aumentar a pressão sobre os pais que, cada vez mais, se empenham na estimulação dos seus filhos em ordem a capitalizar o seu potencial. Em termos absolutos isso seria um ganho tendo em conta que é um objectivo humano primordial vencer limitações e contribuir para ganhos colectivos; contudo, neste caso, a autora pensa mais nos efeitos negativos que essas atitudes comportam pela componente agressiva que envolvem, transformados que foram, pais e filhos, em competidores. Phoenix *et al.* (1991) contrastaram a atenção dada ao desenvolvimento das crianças e a falta de atenção a que as mães são votadas, na produção científica da Psicologia. Repararam ainda que, se algum interesse havia, era o que se centrava em categorias desviantes e estigmatizantes e dão como exemplos tópicos: mães deprimidas, mães solteiras, mães desempregadas, mães adolescentes e, subliminarmente, as boas mães e más mães. A reflexão da Psicologia, ao concentrar-se na díade mãe-criança como a figura primária de desenvolvimento para as crianças, privilegia o estudo das mães de forma indirecta, enviesando o seu enfoque apenas para as suas influências e não para a Mãe, enquanto objecto de pesquisa *per se*. Nesta linha de interpretação, e de acordo com os pressupostos mais apertados da psicologia ocidental, é a relação com a mãe que se assinala como organizadora do psiquismo secundarizando-se as circunstâncias do contexto histórico e cultural em que se movem os sujeitos. Em Mitchell (1992), pode ser encontrada a relação entre os pressupostos que subjazem a estes desenvolvi-

mentos teóricos e as ideologias políticas inglesas que no pós-guerra se empenhavam em revitalizar a vida de família com uma mãe presente no lar. O trabalho sociológico de Hays (1996), que teve como objectivo estudar as problemáticas geradas na vida das mães que trabalham pelas circunstâncias socioeconómicas específicas da sociedade americana, deparou, desde logo, com esta primeira contradição: numa sociedade centrada na ideologia do trabalho coexiste paradoxalmente um fenómeno da maternidade intensiva, isto é, a crença que as mães, e não os pais, precisam de dispendir enormes quantidades de energia física e emocional, tempo e muito dinheiro para criar os filhos num padrão considerado adequado [ver **Moral e Feminismo**].

Apesar da entrada das mães no mercado de trabalho, a ideologia da maternidade intensiva persistiu e actualmente é mais extensiva e elaborada, quando a tendência das mulheres para a participação no mercado de trabalho em tarefas cada vez mais especializadas é um facto incontornável. Mesmo nos anos 1980 o impacto do emprego das mães sobre o desenvolvimento dos filhos continua a ser acentuado por Brazelton, que, apesar de sublinhar a necessidade da partilha entre os cônjuges, das tarefas do cuidar, continua a fazer referência ao instinto das mulheres para cuidar e ter a responsabilidade da felicidade das suas famílias [ver **Família**]. Aconselha as que têm um emprego a mostrarem comportamentos mais flexíveis, calorosos, e a estarem sempre muito interessadas quando chegam a casa, após o trabalho, e adianta normativos para cuidados diários dirigidos exclusivamente às mães. As contradições apontadas por Hays (1996) tornam-se cada vez mais evidentes [ver **Estereótipo; Natureza feminina**].

Criar uma criança, em termos sociais globais, não pode ser visto como um problema individual da mãe, mas como um problema que transcende o individual e se torna uma prioridade pública. Esta sociedade, que começa a aceitar mudanças na estrutura familiar como inevitáveis, precisa de encontrar e aceitar formas públicas e privadas de apoio às mães [ver **Público/ Privado**]. Deseja-se que a sociedade tolere e encoraje distintos estilos de cuidados maternos e de coabitação de grupos.

A mãe idealizada começa a deixar o reino da mitologia e é remetida à raça humana; não está completamente realizada com a sua experiência; é ambivalente acerca das suas crianças; quer tê-las por opção e não por fatalidade; quer educá-las a tempo inteiro e quer trabalhar a tempo inteiro. É necessário cons-

truir uma nova ética para que o exercício da maternidade seja considerado também uma parte da participação global das mulheres na construção do mundo. E para que a Maternidade exista torna-se indispensável que se exercite como um projecto humano e não como uma função natural, nem segundo os interesses do poder patriarcal, ou das ideologias dominantes.

Bibliografia

- AINSWORTH, M.; BOWLBY, J. (1991), «An Ethological Approach to Personality Development», *American Psychologist*, 46: 333-41.
- BURMAN, E. (1994), *Deconstructing Developmental Psychology*, Londres: Routledge.
- HAYS, S. (1996), *The Cultural Contradictions of Motherhood*, New Haven: Yale University Press.
- HETHERINGTON, M.; PARKE, R. (1986), *Child Psychology: a Contemporary Viewpoint*, Nova Iorque: MacGraw Hill.
- HILL, M. (1987), *Sharing Child Care in Early Parenthood*, Londres: RPK.
- KITZINGER, S. (1978), *Mães: um estudo antropológico da maternidade*, Portugal: Editorial Presença.
- LEWIS, C. (1986), *Becoming a Father*, Milton Keynes: Open University Press.
- MITCHELL, P. (1992), *The Psychology of the Child*, Londres: Falmer.
- MORAWSKI, J. (1994), *Practicing Feminisms. Reconstructing Psychology: Notes on a Liminal Science*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- PHOENIX, A.; WOOLLETT, A.; LLOYD, E. (eds.) (1991), *Motherhood. Meanings, Practices and Ideologies*, Londres: Sage.

LF

MARIA (culto A)

Tema controverso na reflexão teológica feminista, o culto a Maria conhece uma grande expansão no mundo cristão católico e ortodoxo, tendo constituído um dos temas polémicos na teologia da Reforma, que contesta não a veneração a Maria, mãe de Jesus, mas aquilo que é considerado como sendo uma tendência quase herética, patente numa piedade mariana católica que culmina com os dogmas da imaculada conceição e da assunção ao céu (cf. Lell, 1991).

As referências a Maria no Novo Testamento são

escassas: ela aparece nos chamados «Evangélicos de Infância», isto é, os textos dos Evangelhos que se referem à infância de Jesus, e em alguns episódios da vida de Jesus, nomeadamente quando, associada ao resto da família, tenta levar o filho para casa, num momento em que a família parece estar perplexa com a sua actuação (cf. Marcos 3, 34s); aparece ainda ligada ao primeiro milagre de Jesus, nas bodas de Caná, em que Ele transforma a água em vinho (cf. João 2, 1-12), e junto à cruz (cf. João 19, 25-27). Existe ainda uma referência à sua presença no meio dos discípulos de Jesus, após a Ascensão, no Pentecostes, o momento da descida do Espírito Santo (Actos 1, 14).

Inicialmente, o culto a Maria constituiu uma forma indirecta de prestar culto a Cristo e de tentar esclarecer a sua realidade. As referências a Maria constituem uma forma de tentar esclarecer o mistério que envolve Jesus Cristo, desde a sua origem, assim como uma tentativa de combater uma heresia (o docetismo) que negava a natureza humana de Jesus. Dizer-se que ele tinha nascido de uma mulher confirmava a sua humanidade. Dizer-se que ele tinha nascido de uma mulher virgem – sem intervenção humana e sem pecado – confirmava a sua origem divina. Esta perspectiva é formulada como dogma no Concílio de Éfeso, de 431, tendo-se desenvolvido as referências à virgindade de Maria no sentido da sua «perenidade» (Maria *semper virgo*), atingindo a sua formulação mais paradoxal no Sínodo lateranense de 649, onde se afirma que Maria é a sempre virgem, antes, durante e no parto. O objectivo destes textos é afirmar que Jesus é totalmente isento de pecado, compreendendo-se ainda estas afirmações no contexto da teologia do pecado original, que estabelecia uma associação entre este e a concupiscência. Outra forma de dissociar Jesus deste pecado é ainda a referência ao seu nascimento como tendo sido sem dor, uma vez que esta, de acordo com a interpretação tradicional, é o castigo dado por Deus a Eva, na sequência do pecado original (cf. Gen. 3, 16) [ver **Eva**].

A partir do século V, começa a desenvolver-se uma piedade em torno de Maria que se autonomiza progressivamente em relação à sua origem cristológica, ganhando relevância por si mesma. É nesta época que se desenvolve também a teologia da imaculada concepção, tida como polémica por alguns, nomeadamente por S. Tomás de Aquino (cf. Beinert, 1991), na qual se afirma que Maria nasceu sem pecado. A piedade mariana conheceu um incremento particular entre o século XVII e o século XX, sendo que entre

Pio IX e Pio XII (Papas do século XIX-XX) foram produzidas quatro quintos das afirmações católicas doutrinais sobre Maria.

São quatro os dogmas da Igreja Católica subjacentes ao culto mariano: a) o dogma de Maria, mãe de Deus, de acordo com o qual se pretende afirmar que Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem; b) o dogma da concepção virginal, de acordo com o qual Maria era virgem quando concebeu Jesus, através do qual se pretende afirmar a novidade radical representada pela vinda de Jesus Cristo ao mundo; c) o dogma da imaculada concepção de Maria, de acordo com o qual Maria foi concebida sem pecado, isto é, se pretende afirmar que Jesus não tem qualquer conexão com o pecado; d) o dogma da assunção de Maria ao céu, de acordo com o qual Maria foi glorificada, encontrando-se junto de Deus.

As teologias feministas assumem posições bastante diversas diante do culto a Maria [ver **Teologia Feminista**]. Existem algumas tendências (por exemplo, Pissarek-Hudelist, 1989) que recusam liminarmente uma mariologia que, no seu dizer, reflecte uma rejeição das mulheres concretas, uma vez que Maria é apresentada como um modelo de mulher inatingível – é venerada como virgem e mãe [ver **Mãe**], condição que nunca se verificará em nenhuma mulher – e que, por isso mesmo, é interpretado por algumas teólogas feministas como o símbolo da rejeição da sexualidade e das mulheres em geral, associadas, assim, à antiMaria, senão mesmo ainda a Eva.

De facto, enquanto a segunda representa a desobediência diante de Deus, a primeira representa a total obediência. O texto da Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* (1988: 1677), do Papa João Paulo II, por exemplo, estabelece um paralelo antitético entre Eva e Maria recorrendo à categoria da maternidade: Maria é «a progenitora daquele que será o redentor do homem e Eva é ‘a mãe de todos os viventes’ (Gen. 3, 20)». Os textos do actual papado realçam, portanto, o papel de Maria enquanto «modelo de mulher», tendendo a uma apresentação idealizada da condição feminina. A Encíclica *Redemptoris Mater* (1987: 425), também do Papa João Paulo II, diz que «à luz de Maria, a Igreja lê no rosto da mulher os reflexos de uma beleza que é espelho dos mais elevados sentimentos que o coração humano pode albergar». Num texto de Pio XII, o paralelo entre Maria e Eva está centrado na ideia de que Eva (associada a Adão) «está ligada à morte», representa «a origem da morte» (Denzinger-Hünemann, 3915). Ora, na perspectiva de algumas teólogas feministas (cf. por exemplo, Carr,

1988), se Maria é vista como modelo de mulher e se as características que a tornam o exemplo absoluto são inacessíveis às outras mulheres (nomeadamente, a conjugação entre maternidade e virgindade), então, todas as outras mulheres são identificadas com Eva e esta é identificada com o pecado, a desobediência e o mal. Além disso, as projecções que se fizeram em Maria do modelo da mulher submissa, «escrava» do Senhor, silenciosa, parecem reforçar o modelo da mulher como aquela que se deve negar a si mesma para ser perfeita. O Papa Paulo VI, num texto datado de 1974 (120), diz ainda, citando um teólogo da Igreja dos primeiros séculos – S. Ireneu – que Maria é «a virgem obediente e fiel».

Outras tendências da teologia feminista consideram ser possível elaborar uma «mariologia libertadora» (Ruether, 1989), inspirada numa interpretação libertária da acção de Deus em Israel, através de Jesus. Nesta perspectiva, Maria é tida inclusivamente como a primeira discípula do seu filho, uma mulher que foi capaz de se converter à lógica da sua mensagem, superando a lógica dos laços de sangue entre ambos, para entrar na dinâmica dos ouvintes da Palavra anunciada por Jesus, para quem a verdadeira família era o grupo daqueles que ouviam a sua Palavra e a punham em prática. Esta perspectiva (cf. por exemplo Halkes, 1991) concentra-se sobretudo na relação de Maria com o seu filho, enquanto ouvinte da sua palavra, discípula entre os discípulos.

Bibliografia

- BEINERT, Wolfgang (1991), «Maria/ Mariologie. A. Systematisch», in Eicher, Peter (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 3, Munique: Kösel Verlag, pp. 306-315.
- CARR, Anne (1988), *Transforming Grace*, São Francisco: Harper & Row.
- DENZINGER, H. (1991), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen [Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum]* (ed.) P. Hünemann, Freiburg-Basel-Rom: Herder Verlag (37.ª ed.).
- GÖSSMANN, Elisabeth, «Mariologie», in Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelist, et al. (eds.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, pp. 279-283.
- HALKES, Catharina (1991), «Maria/ Mariologie. B. Aus der Sicht feministischer Theologie», in Eicher, Peter (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 3, Munique: Kösel Verlag, pp. 315-323.

- JOÃO PAULO II (1988), *Epistolae Apostolicae «Mulieris dignitatem»*, in: AAS 80, 1653-1729.
- JOÃO PAULO II (1987), *Litterae Encyclicae «Redemptoris Mater»*, in: AAS 79, 361-433.
- LELL, Joachim (1991), «Maria/ Mariologie. C. Aus evangelischer Sicht», in Eicher, Peter (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 3, Munique: Kösel Verlag, pp. 323-327.
- PAULO VI (1962), *Adhortatio Apostolica «Marialis cultus»*, in: AAS 55 257-304.
- PISSAREK-HUDELIST, Herlinde (1989), «Maria – Schwester oder Mutter im Glauben? Chancen und Schwierigkeiten in Verkündigung und Katechese», in (ed.) Gössmann, de Elisabeth e Bauer, Dieter, *Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen?*, Freiburg-Basileia-Viena: Herder Verlag, 146-167.
- RUETHER, Rosemary Radford (1989), *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology*, Londres: SCM Press.

TMT

MARGEM [ver Desvio]

MASCULINIDADE

O conceito de «masculinidade» reporta-se a uma área da pesquisa social iniciada no mundo anglo-saxónico. Uma discussão dos termos disponíveis na língua portuguesa que permita reflectir sobre este conceito pressupõe uma enumeração inicial dos termos ingleses. São eles: *Man, man/ men/ men's studies, manhood, male, masculinity, gay/ gay studies, queer/ queer studies* [ver **Estudos masculinos; Teoria Queer**]. O equivalente português de «Man» é «Homem», colocando ao termo um problema definicional e político semelhante: a sobreposição entre o macho da espécie e a espécie, no que é um claro exemplo de assimetria simbólica. Quanto a «man/ men/ men's studies», o carácter polissémico de «homem/ homens» é idêntico nas duas línguas: a sobreposição entre as características biológicas ao nível do dimorfismo sexual e a identidade de género. Daí a necessidade de em português se utilizar *masculinidade*, delimitando assim os atributos culturalmente específicos do facto de se deter uma identidade social baseada numa construção social da

natureza que define como pertinente a separação dos seres humanos em duas metades, com base no dimorfismo sexual e ilidindo as situações ambíguas ou intermédias a esse nível. A questão é, aliás, mais simples de resolver em português, uma vez que em inglês *masculinity* teve de ser imposto como termo alternativo a *manhood*, termo com uma ambiguidade semântica sem equivalente na nossa língua. Por outro lado, a utilização de *masculinidade* vai englobar não só *masculinity* mas também *men's studies*, cuja tradução literal em português (*estudos de/ sobre homens*) deverá, por razões teóricas, ser substituída por *estudos sobre masculinidade*. *Men's studies* foi a alternativa encontrada para criar simetria em relação a *women's studies* (*estudos de mulheres*), mas tanto um como outro são termos infelizes, pois situam o género no sexo, numa perspectiva de construcionismo social primário que vê o género como elaboração cultural de um suposto sexo natural, descurando assim a análise da construção social da própria noção de sexo. Quanto a *male*, uma tradução incauta conduzir-nos-ia a *macho*. Mas, em português, *macho* aplica-se – nos termos das convenções culturais contemporâneas da nossa língua – sobretudo a animais não-humanos ou como termo valorativo em certos contextos (o mesmo se passando, aliás, em inglês, com a expressão *macho man*, devido à importação, do castelhano, do termo *macho*). Tal como nos casos referentes ao campo homossexual abordados adiante, é de bom senso manter uma diferenciação entre os termos encontrados no terreno e os termos usados na definição de campos académicos.

Masculinidade é, então, o termo que cobre todo o campo de investigação que, na área dos estudos sobre o género e a sexualidade, se reporta a significados culturais da «pessoa», que, sendo ideologicamente remetidos para o terreno da essência dos «homens», são, através de processos metafóricos, aplicáveis às mais variadas áreas da interação humana e da vida sociocultural. É assim que podemos encontrar, ao nível etnográfico, expressões como «mulher masculina», «gestos masculinos», «valores masculinos», «símbolos masculinos», etc., independentemente dos sexos e até do sexo, como no caso dos símbolos.

Os estudos sobre a masculinidade incluem necessariamente a vertente da orientação sexual, uma vez que o trinómio heterossexualidade/ homossexualidade/ bissexualidade constitui desde logo o fermento de diferentes masculinidades (que podem identificar-se em virtude de outras variáveis também, tais como as de classe, estatuto, raça, etnicidade, etc.), organi-

zadas em sistemas tensos de hegemonia/ subalternidade [ver **Homossexualidade; Bissexualidade**]. Em termos académicos dois termos colocam por vezes problemas: *gay/ gay studies* e *queer/ queer studies*. *Gay* é o termo inglês (curiosamente de origem latina) proposto pelo movimento social dos direitos dos homossexuais em contextos anglo-saxónicos como alternativa para «homossexual». Trata-se de contrapor à definição sexológica restrita uma definição (na realidade uma autodefinição) aberta e valorada positivamente do ponto de vista cultural. O carácter globalizado do movimento *gay* e o compromisso crítico dos estudos *gay* (coevos e aliados dos estudos feministas) levam-nos a aceitar o termo inglês. O suposto colonialismo subjacente a esta escolha pode ser temperado pela sua origem subalterna e a sua fermentação transnacional. Quanto a *queer* – termo proposto recentemente por uma corrente política e académica apostada na radicalização identitária e não na integração –, trata-se da reapropriação de um termo insultuoso pelos próprios insultados. Pelas mesmas razões que *gay*, deve ser mantido no original – a tradução por um termo do calão português retirar-lhe-ia contexto e nacionalizaria algo que vem de um movimento inerentemente transnacional.

Bibliografia

- CONNELL, Robert, W. (1995), *Masculinities*, Londres: Polity Press.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel (1995), *Senhores de Si. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*, Lisboa: Fim de Século.

MVA

MATERNIDADE

Na Alta Idade Média, Maria é apresentada como a imagem sublimada da feminilidade quase divina, sem pecado, e será recorrente na iconografia religiosa europeia a representação de uma mãe sofredora, a *Mater Dolorosa* de que as *Pietás* dão testemunho [ver **Maria; Feminilidade**]. Terá efeitos tão estruturantes que na mitologia da maternidade ocidental as palavras mãe e sacrifício tornar-se-ão praticamente sinónimas (Woodward, 1997).

As propostas culturais do Humanismo só contemplam um tipo de educação para a mulher: a que as torne perfeitas esposas e mães [ver **Educação e Femi-**

nismo; Fada do lar]. Aprender Latim ou Grego poderia constituir causa de corrupção e um perigo que afastava as mulheres do seu destino sublime, a maternidade. A transição da sociedade cuja vida social foi regulada pelo poder divino opera-se pelo *Contrato Social* que inicia uma outra, a do autogoverno e propriedade. Esta transição esqueceu, contudo, a mulher, porque a sua ligação à Natureza fez dela um ser sem valor para a participação social [ver **Natureza feminina**]. Rousseau, no século XVIII, dá o tom à idealização da mãe natural e a ideologia vitoriana do século XIX intensifica e sistematiza o novo estatuto para a mulher, a mãe, configurando a maternidade como missão, como um propósito de entrega aos outros. As mulheres para serem visíveis no mundo teriam que dar não só a vida mas dedicá-la aos outros. Foi assim que, ao vincular exclusivamente as mulheres à procriação, à expressão de um pretense «instinto maternal», ao desempenho primordial de tarefas do cuidar, o patriarcado não só define estas dimensões como naturais, para as legitimar, como as torna uma extensão da identidade das mulheres a que faz corresponder conotações com sentimentos de entrega, bondade e renúncia, intrínsecos à condição feminina [ver **Moral e Feminismo**]. Assim, a «natureza feminina», «o instinto maternal», a partir do Iluminismo, contribuíram para relegar as mulheres apenas à sua função maternal, durante séculos. Perspectivas feministas mais radicais atribuem esse facto a um obscuro desígnio do patriarcado que reclamava para si o exclusivo do controlo social [ver **Patriarcado**].

Benhabib (1990) acredita que os filósofos do *Contrato Social*, temendo que as mulheres instaurassem a desordem no edifício patriarcal, as remeteram às actividades humanas ligadas à reprodução e cuidado dos outros, excluindo-as de tomadas de posição de sujeito no discurso económico e político. O pensamento filosófico foi desenhando um modelo de mulher ideal que apenas cabia neste parâmetros [ver **Filosofia e Feminismo**]; sozinhas e sem filhos, as mulheres ficariam incompletas e socialmente desvalorizadas; por isso ter crianças e criá-las, sob a tutela do marido, foi não só o fundamento seguro mas também definidor do estatuto social e da auto-imagem das mulheres, tornando-se um padrão de justificação e legitimação desse seu papel.

A maternidade humana foi sendo constituída como um acontecimento sociocultural, inscrito em sistemas codificados por ideologias do patriarcado; integra noções de reprodução da ordem social, da organização doméstica e de poder e o impacto destas

influências configura-a como um fenómeno predominantemente social, até nos seus aspectos biológicos; está isenta de mecanismos inatos e assume a configuração da complexidade social em que se expressa, dependendo a qualidade desses padrões da estima social que é concedida às mulheres (Kitzinger, 1978).

Prosseguindo na linha da História verifica-se quão marcante foi a invisibilidade das mulheres em todas as áreas da intervenção humana [ver **História/Herstory**], facto que contribuiu para estruturar crenças acerca da inevitabilidade da maternidade nas suas vidas e sobre a qual, paradoxalmente, se viram impedidas de ter voz própria no que respeita à concepção e cuidado dos filhos. Subalternizada no desempenho de nutridora, ajudante e companheira, esta mãe abnegada e sofredora constitui, provavelmente, o núcleo muito arcaico onde radica o mito da afeição materna instintiva, que atravessou a história das atitudes face à maternidade na cultura ocidental (Woodward, 1997). O discurso da abnegação tornou-se um traço consubstancial à identidade da mulher, constituindo-se como um marcador na qualidade do cuidado dos filhos e, até muito tarde, no bem-estar do marido.

Todo o contexto cultural privilegia e veicula modelos de maternidade idealizada, em lares perfeitos, com pais perfeitos e crianças perfeitas [ver **Família**]. Thurer (1994) afirma, frontalmente, que alguns intuitos misóginos terão estado na base deste terrorismo emocional contra as mulheres, expresso na representação da maternidade com traços divinos, inatingível às mulheres humanas, e que provavelmente terá contribuído para induzir culpa nas mães ao longo dos tempos.

A condição de se tornar mãe, de passar pela experiência da maternidade, faz com que as mulheres tenham o desejo de se adequar a modelos socialmente prescritos, o que faz deste acontecimento um lugar onde a reprodução social tem peso significativo. A voz crítica feminista que se levantou contra as prescrições androcêntricas de boa maternidade esclareceu que tais noções não passam de reproduções do contexto social, histórico e político como forma de controlo social sobre as mulheres. Foram as feministas radicais da Segunda Vaga [ver **Feminismo/Feminismos**] quem trouxe à discussão uma vertente importantíssima da maternidade: os cuidados maternos, que foram em larga medida socialmente constituídos e muitas vezes influenciados politicamente. Segundo o pensamento feminista é nos cuidados maternos que o poder androcêntrico [ver **Andro-**

centrismo] mais expressa a assimetria do seu poder, transformando-os numa ideologia do cuidar, o que pode tornar-se uma ditadura para as mulheres.

É Adrienne Rich, em *Of Woman Born* (1976), quem dá à maternidade uma interpretação em duas vertentes: a experiencial e a institucional. A dimensão institucional, segundo a autora, recapitula todas as outras instituições e reflecte as políticas do patriarcado. A sua análise remetia a opressão das mulheres para o sistema patriarcal de controlo das sociedades e não para a maternidade em si mesma, como defendia o feminismo radical (v.g. Kate Millett, 1971; Shulamit Firestone, 1971).

A vivência da maternidade por opção é fruto do aparecimento de métodos contraceptivos seguros, que trouxeram às mulheres a possibilidade de voluntariamente procriarem e conduzirem a sua vida sexual, em pé de igualdade com os homens. A voz precursora de Beauvoir (1949) anuncia que a anatomia deixa de ter a maternidade como destino, quebrada que foi a ligação entre feminilidade e maternidade. A posse do corpo foi a conquista de maior alcance, tanto em termos da vida privada como pública [ver **Corpo**], do feminismo da Segunda Vaga (entre o pós-guerra e anos 1980). A tomada de consciência de que as mulheres que são mães são sujeitos sociais só começou a ganhar corpo nos anos da Terceira Vaga Feminista.

O olhar pós-moderno sobre a maternidade desafia as representações essencialistas universalistas de família na sua forma e estrutura e lança o olhar para identidades alternativas para as mulheres [ver **Feminismo e Pós-modernismo**]. Actualmente uma mulher pode ser mãe independentemente do processo utilizado, do estado civil e da orientação sexual seguida; cada uma destas posições de sujeito, na maternidade, é definida culturalmente (Phoenix & Woollett, 1991).

O feminismo, nas suas distintas vertentes, constituiu-se como a voz crítica face às ortodoxias da boa maternidade, esclarecendo que tais noções não passam de reproduções do contexto social, histórico e político como forma de controlo social sobre as mulheres, mascarado na celebração da essência feminina (Riley, 1983; Weedon, 1987). Só a partir do século XX as mulheres poderão falar do silenciado, trazendo a mãe para o terreno da discussão feminista. As vozes feministas encontraram boas razões para criticar o discurso psicológico sobre a maternidade (Urwin, 1985; Phoenix *et al.*, 1991) e as construções das mães que a psicologia faz através da criança (Walkerdine & Lucey, 1989) [ver **Mãe**].

O carácter ideológico de que se reveste a materni-

dade nas sociedades ocidentais, pode explicar a ambiguidade que a acompanha. Se por um lado é valorizada, por outro lado não são dadas todas condições materiais para a sua realização e a maternidade por prazer passa a ser um atributo, um privilégio de classe.

Bibliografia

- BEAUVOIR, S. (1949), *Le deuxième Sexe*, Paris: P.U.F.
- BENHABIB, S. (1990), «Epistemologies of Post-modernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard», in Nicholson, Linda (ed.), *Feminism/ Postmodernism*, Nova Iorque: Routledge.
- FIRESTONE, S. (1971), *The Dialectics of Sex*, Londres: Paladin.
- HAYS, S. (1994), «Structure and Agency and the Sticky Problem of Culture», *Sociological Theory* 12 (1): 57-72.
- KITZINGER, S. (1978), *Mães: um estudo antropológico da maternidade*, Portugal: Editorial Presença.
- MILLETT, K. (1971), *Sexual Politics*, Londres: Rupert Hart-Davis.
- PHOENIX, A.; WOOLLETT, A.; LLOYD, E. (eds.) (1991), *Motherhood. Meanings, Practices and Ideologies*, Londres: Sage.
- RICH, A. (1976). *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, Nova Iorque: W. W. Norton & Company.
- RILEY, D. (1983), *War in the Nursery: Theories of the Child and Mother*, Londres: Virago.
- THURER, S. (1994), *The Myths of Motherhood-how culture Reinvents the Good Mother*, Nova Iorque: Penguin Books.
- UMANSKY, L. (1996), *Motherhood Reconcepted. Feminism and the Legacies of the Sixties*, Nova Iorque: University Press.
- URWIN, C. (1985), «Constructing motherhood: the persuasion of normal development», in C. Stedman, C. Urwin & Walkerdine (eds.), *Language, Gender and Childhood*, Londres: Routledge.
- WALKERDINE, V.; LUCEY, H. (1989), *Democracy in the Kitchen: Regulating Mothers and Socialising Daughters*, Londres: Virago Press.
- WATSON, J. (1926), «Studies on the growth of the emotions», in *Psychologies*, Worcester, Mass.: Clark University Press.
- WEEDON, C. (1987), *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford: Basil Blackwell.
- WOODWARD, K. (1997), «Motherhood: Identities, Meanings and Myth», in Woodward, K. (ed.), *Identity and Difference*, Londres: Sage.

Matriarcado

Forma de organização social liderada pela mulher em que a figura maternal determina a linha de descendência. O termo *matriarcado* começou a ser utilizado na segunda metade do século XIX, na sequência da publicação de *Das Mutterrecht* [Direito Materno] (1861) por J. J. Bachofen, jurista suíço que se dedicou ao estudo antropológico da evolução social, baseando a sua teoria na luta entre os sexos. Partindo da análise da supremacia feminina na religião e mitos clássicos, Bachofen postulou a existência de um estágio governado pelo direito materno como a forma de organização social mais arcaica. Este período de ginecocracia – momento intermédio entre a desordem primitiva e o estágio (superior) de direito paterno – teria sido dominado por mulheres de tipo amazónico [ver **Amazonas**] que, numa fase posterior, se entregariam à maternidade no contexto do casamento e da vida sedentária.

Apesar de os termos matriarcado e patriarcado [ver **Patriarcado**] não serem mencionados por Bachofen (matriarcado surge na sequência da tradução do título para a língua inglesa), as suas considerações sobre as questões de direito (direito materno, matriarcado) e de poder (ginecocracia) acabam por despoletar a discussão sobre a preponderância ou superioridade da mulher, tanto no contexto familiar como na sociedade. Alguns antropólogos do século XIX, influenciados pelas teorias de evolução biológica, encontram no conceito de matriarcado a chave para a origem das instituições humanas, explicando a sua evolução social a partir do estudo (hipotético) das sociedades pré-históricas. A obra de Friedrich Engels, *The Origins of Family, Private Property and the State* (1884), é disso o melhor exemplo. Adepto entusiasta de Bachofen e de Lewis Henry Morgan (*Ancient Society*, 1877), Engels retoma a ideia de matriarcado como a organização familiar matricial e explica a sua abolição como o resultado quer da descoberta da paternidade biológica, consequência directa do casamento e da monogamia, quer do advento da agricultura, que terá levado à divisão sexual do trabalho entre produção e reprodução. Da luta de sexos passa-se, assim, à luta de classes [ver **Feminismo e Classe**], que tanto influenciará os movimentos feministas do século seguinte.

De facto, estas teorias evolucionistas, aliadas ao estudo realizado por antropólogas como Margaret Mead, que buscam no trabalho de campo (e já não na mera hipótese académica) evidências do papel da

mulher em sociedades primitivas (*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, 1935), serão de particular importância para a (re)escrita da história da mulher pelas feministas. A hipótese de a organização patriarcal não ter sido a única forma de sociedade conhecida desde o início dos tempos confere, desde logo, um novo significado aos movimentos de libertação da mulher. A existência do matriarcado converte a organização patriarcal num acontecimento histórico e, como tal, reversível, ao passo que o contrário impõe um certo determinismo biológico a cada um dos estereótipos que pesam sobre o homem e a mulher, para prejuízo de ambos.

É neste contexto que surgem obras de antropólogas feministas como as de Helen Diner (1932), Elizabeth Gould Davis (1971) e Evelyn Reed (1975). Procurando legitimar a teoria de que clãs matriarcais terão precedido a instituição do patriarcado, defendem que o matriarcado seria baseado em princípios diferentes daqueles que regem os sistemas dominados pela figura masculina: a mulher estaria no seu centro quer como mãe ou chefe de família, quer como divindade natural. Nesta civilização pré-histórica caberia às mulheres definir as condições da maternidade e o ambiente no qual a geração seguinte seria educada, sendo a fisiologia feminina a fonte original do seu poder pré-patriarcal, porque associada à origem da vida e aos ciclos e processos da Natureza [ver **Natureza feminina**].

No entanto, mais do que a questão do direito, será a correlação entre maternidade e poder que se revelará polémica. Para autoras como Helen Diner e Elizabeth Gould Davis, esta concepção da mulher como Mãe [ver **Mãe**] origina naturalmente a ginecocracia: a sociedade liderada e marcada por uma profunda reverência às mulheres. Outras há, incluindo Simone de Beauvoir (1949) e Shulamith Firestone (1970), que consideram a função maternal das mulheres como sendo precisamente a raiz da sua opressão. Também Adrienne Rich duvida da existência de períodos em que a mulher terá assumido posições de comando, concordando todavia com Davis no que se refere à possibilidade de um período «ginecêntrico», já que no culto da Grande Deusa [ver **Deusa**] e em crenças centradas na mulher, encontramos o feminino como poder primordial (Rich, 1976).

Em todo o caso, parece ser hoje mais consensual que terão apenas existido períodos matrilineares, sendo o matriarcado não mais do que uma narrativa mítica. Talvez, como também Freud o defendeu, seja

a vivência infantil sob a tutela da mãe, e o consequente desejo de uma relação individual de protecção ligada a um corpo feminino [ver **Moral e Feminismo**], o principal responsável pela recorrência de sonhos, lendas e mitos de uma mulher poderosa arquetípica ou de uma época dourada governada por mulheres. O facto de não haver quaisquer vestígios desse período nas sociedades históricas conhecidas poderá justificar que o patriarcado seja para muitos «apenas um conceito dos antropólogos do século XIX (Bachofen, Morgan) e um sonho nostálgico das primeiras feministas americanas» (Duby, 1990).

Mito ou realidade, a ideia de patriarcado acaba por permitir às feministas redefinir e relegitimizar a condição feminina, principalmente a partir da obra pioneira, *The First Sex* (1971), em que Davis cria uma contra-imagem da mulher. A narrativa mítica patriarcal oferece, assim, uma memória comum, um passado explicativo para a opressão actual da mulher, despojada que foi da sua história, objecto de obsessão (e repressão) de quase todas as culturas. É para quebrar este silêncio a que foram votadas as mulheres, quase ausentes dos registos históricos [ver **História/ Herstory**], que a crítica feminista tem procurado, por um lado, diagnosticar a opressão, analisando leis e sanções proclamadas contra as mulheres, e, por outro, «devolver» à história aquelas que quebraram o silêncio e que, por isso, viram os seus trabalhos banidos ou mal interpretados, entre outras formas de penalização.

Assim, o termo «patriarcado» tem vindo a ser utilizado nos trabalhos feministas para significar: a) uma sociedade que de facto se crê ter sido governada por mulheres muito antes da actual época patriarcal; b) uma sociedade hipotética ou visionária, na qual as práticas e valores da cultura das mulheres prevaleceriam; c) um mito criado pelos homens relacionado com a ansiedade masculina face ao poder das mulheres; d) um termo descritivo (juntamente com matrifocal e matrilineo) de várias organizações sociais centradas nas mulheres (Kramarae, 1992).

Refira-se finalmente que, na literatura, as utopias feministas são descritas frequentemente como patriarcalizadas, sendo exemplo disso a obra ficcional e ensaística de Charlotte Perkins Gilman [ver **Utopia feminista**].

Bibliografia

BACHOFEN, Johann Jakob (1861), *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*.

BEAUVOIR, Simone de (1979), *Le Deuxième Sexe*, Paris: Gallimard [1949].

DAVIS, Elizabeth Gould (1971), *The First Sex*, Nova Iorque: Putnam.

DINER, Helen (1973), *Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture*, Garden City, Nova Iorque: Anchor [1932].

DUBY, Georges; PERRORT, Michelle (dirs.) (1993), *História das Mulheres no Ocidente: Vol. 1 – A antiguidade*, Dir. Pauline Schmitt Pantel, trad. de Alberto Couto *et al.*, Porto: Edições Afrontamento.

ENGELS, Friedrich (1884), *The Origins of the Family, Private Property and the State* (trad. de Ernest Untermann), Chicago: Charles Kerr [1902].

FIRESTONE, Shulamith (1970), *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Nova Iorque: William Morrow.

HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Londres: Harvester Wheatsheaf.

KRAMARAE, Cheris; TREICHLER, Paula A. (1992), *Amazons, Bluestockings and Crones – A Feminist Dictionary*, Londres: Pandora Press (filial de Harper Collins Publications) [1985].

MEAD, Margaret (1971), *Male and Female: A Study of Sexes in a Changing World*, Nova Iorque: Dell [1949].

MEAD, Margaret (1935), *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nova Iorque: William Morrow.

REED, Evelyn (1975), *Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family*, Nova Iorque: Pathfinder.

RICH, Adrienne (1976), *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, Nova Iorque e Londres: Norton.

WRIGHT, Elizabeth (ed.) (1992), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Cambridge: Blackwell Publishers.

MEDEIA

Feiticeira lendária que, por amor a Jasão, abandona o seu país, desobedece ao seu pai e provoca a morte do seu irmão. Posteriormente, Jasão abandona Medeia trocando-a pela princesa Glauce, filha do rei Creonte. Ao ver-se abandonada, desesperada e enraivecida, Medeia mata Creonte e Glauce, a sua rival, com presentes envenenados. Por fim, para fazer sofrer Jasão, degola os filhos que ambos haviam tido. Este é o enredo da famosa tragédia de Eurípides, que é secundada por uma outra versão de Ésquilo. Com o sucesso destas tragédias, Medeia tornou-se, definitivamente, uma das personagens míticas mais conhecidas [ver **Mito**].

Do ponto de vista dos Estudos Feministas, Medeia é uma personagem que tem vindo a ser reinterpretada, problematizando a perspectiva tradicional que focava toda a avaliação moral da peça de Eurípides no horror do matricídio. Um exemplo da reinterpretação de que a peça tem sido alvo é a de Brendan Kennelly (1991), dramaturgo irlandês contemporâneo, que reescreveu [ver **Reescrita**] a peça clássica e, alterando a perspectiva do texto, sublinhou a legitimidade da raiva de Medeia, que só é levada a um acto extremo devido ao seu sofrimento. A traição e o abandono de Jasão são elementos que Kennelly toma em linha de conta para contrapor à fúria de Medeia. Assim, Medeia matricida torna-se um símbolo de revolta feminina contra o estatuto de vítima, de sofredora passiva.

Enquanto personagem principal da peça de Eurípides, Medeia tem o espírito orgulhoso e guerreiro que normalmente era atribuído apenas a heróis masculinos. Estas duas características de Medeia seriam a verdadeira causa da tragédia, pois são contra a natureza e tornam Medeia uma aberração feminina, ao ponto de matar os filhos, o que equivale a rejeitar a sua identidade de mãe [ver **Mãe; Maternidade**]. Shelley P. Haley (1995), que discute o estatuto de Medeia como heroína [ver **Heroína**] de uma peça clássica, aponta a profunda misoginia do padrão moral pelo qual a peça é normalmente avaliada. Medeia havia sacrificado muitas coisas pelo seu amor a Jasão e fora traída e abandonada. Por ofensas menores, outros heróis lavam a sua honra com sangue, sem se tornarem monstros aos olhos do público. O assassinio dos filhos é o acto que complementa o abandono de Jasão: se ele recusa a família que fundaram, Medeia também recusa ser mãe. Para além de resistir à norma cultural que inscreve a maternidade como a única razão de ser da vida da mulher, Medeia reclama ainda o direito à vingança [ver **Cultura e Feminismo**].

Fora da esfera literária, Medeia tornou-se popular como uma grande feiticeira capaz de feitos prodigiosos [ver **Bruxaria**]. Barbara G. Walker (1983: 628) sublinha a sua faceta curandeira e a sua sabedoria, que a tornaram uma figura associada à medicina e à arte de curar. Em sânscrito, «medha» quer dizer «a sábia» e seria esta palavra que estava na origem dos nomes Medeia e Medusa, divindades anteriores à civilização grega.

Bibliografia

WALKER, Barbara G. (1983), *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*, São Francisco: Harper Collins Publishers, p. 628.

GRIMAL, Pierre (s/d), *Dicionário de Mitologia Grega e Romana* (Presses Universitaires de France, 1951), tradução de Victor Jabouille, Lisboa: Difel, Difusão Editora, Lda., pp. 292-4.

KENNELLY, Brendan (1991), *Medeia*, Bloodaxe Books, Newcastle-upon-Tyne.

HALEY, Shelley P. (1995), «Self-definition, Community and Resistance», in *THAMYRIS*, vol. 2, pp. 177, 207.

MEDUSA

De acordo com a mitologia clássica, Medusa era uma das três guardiãs do templo de Apolo e tinha o poder de petrificar com o olhar quem a encarasse. O seu aspecto era monstruoso e os seus cabelos foram transformados em serpentes vivas pela deusa Atena, que a invejava. Medusa teria sido morta por Perseu, que depois de a decapitar ofereceu a cabeça à deusa Atena.

Medusa e Medeia seriam duas das facetas de uma antiga deusa tripla [ver **Deusa**], chamada a «grande sábia». Para as amazonas Líbias, Medusa encarnava o potencial guerreiro da sabedoria, a sua faceta destruidora. Era idealizada como a deusa-serpente, sendo a cobra um símbolo comum de força e poder na antiguidade. Quando esta antiga divindade foi incluída na mitologia grega, a sua imagem de serpente foi transposta para a cabeleira.

Medusa é também associada a uma outra figura mítica: Melusina, a ninfa com cauda de peixe ou de serpente, a versão feminina de Mercúrio (McNeely, 1996: 126). Melusina tornou-se popular na iconografia cristã como o protótipo da bruxa poderosa que disputa a Deus o conhecimento e a sabedoria [ver **Bruxaria**]. Melusina era sobretudo popular entre os alquimistas porque concedia visões, o que mais uma vez prova a relação com Medusa e o seu olhar «paralizante», que pode ser interpretado como uma entrada em transe.

Medusa seria um mito pré-clássico, com uma origem não europeia (Pratt, 1994: 3-75), que ao passar para o sistema de mitos da tradição grega sofreu um processo de apropriação misógina [ver **Mito**]. Inicialmente, Medusa teria sido uma bela sacerdotisa e a sua beleza seduziu Poseidon, que se apaixonou por ela e a violou; por esse motivo a tradição grega refere os ciúmes de Atena. A confirmação de que o motivo da inveja de Atena era a beleza de Medusa reside no facto de a sua vingança se dirigir, precisamente, à transformação do aspecto da bela

sacerdotisa. O facto de Medusa ter sido inicialmente bela tem implicações importantes: o olhar que paralisa e mata deixa de ser o olhar terrível, petrificante, e passa a ser o poder sexual feminino [ver **Poder feminino**], a capacidade de inspirar desejo e fascínio [ver **Desejo**]. Consequentemente, o poder paralisador do olhar de Medusa pode ser uma metáfora dos medos associados à sexualidade; o mito grego acaba assim com a destruição de Medusa por um herói que a submete ao poder masculino.

No seu ensaio «A Cabeça de Medusa», Freud interpreta a capacidade de Medusa de transformar os homens «em pedra» como a capacidade de lhes provocar uma erecção [ver **Freud e o Feminino**]. Assim, a imagem de Perseu com a cabeça de Medusa decapitada simboliza a castração da sexualidade feminina.

Ao contrário de Freud, que dizia que a visualização do sexo feminino assusta os homens por «serem» castradas, Creed (1993: 105-151) ao explorar a prevalência de mitos sobre *vagina dentata* (o poder castrador dos órgãos genitais femininos), defende que o medo dos homens em relação à sexualidade feminina advém deste poder mítico castrador [ver **Castração (complexo de)**].

O poder do olhar de Medusa pode também ser associado à tradição oriental hindu que define o «olho da sabedoria» como aquele que vê mais do que os olhos mortais. Este poder estava associado às mulheres e na tradição judaico-cristã foi denegrido e transformado em «mau-olhado», em linguagem popular, significando o poder de desejar má sorte através do olhar.

A pensadora feminista Hélène Cixous escreveu, em 1975, «Le Rire de la Méduse», um texto cujo título evoca esta temível figura mítica como protótipo de um lado feminino não domado, que confronta o poder masculino. Neste texto, Cixous responde a Freud, negando que a identidade feminina tenha de se definir em função da inveja do pénis [ver **Identidade; Identidade sexual**]. Pelo contrário, as mulheres têm de se redescobrir, procurando novos conceitos, novos modelos de comportamento e novas mitologias. Esta tarefa estaria nas mãos das escritoras feministas, sobretudo as poetisas, que, ao criar padrões de identidade alternativos, estariam a resgatar uma necessária margem de auto-estima que era negada às mulheres num universo simbólico (e social) falocêntrico [ver **Falocentrismo**].

Bibliografia

CIXOUS, Hélène (1975), «Le rire de la Méduse», in *L'arc*, 6, 39-54.

COURTIVRON, Isabelle de (eds.), *New French Feminisms*, Nova Iorque: Schocken Books.

CREED, Barbara (1993), *The Monstrous Feminine*, Londres, Nova Iorque: Routledge, pp. 59-72.

FREUD, Sigmund (1922), «Medusa's Head», in *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres: Hogarth, vol. 17: 175-204.

MCNEELY, Deldon Anne (1996), *Mercury Rising, Women, Evil and the Trickster Gods*, Woodstock, Connecticut: Spring Publications Inc.

PRATT, Annis (1994), *Dancing with Goddesses, Archetypes, Poetry and Empowerment*, Indianapolis e Bloomington: Indiana University Press, part I, pp. 3-75.

WALKER, Barbara G. (1983), *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*, São Francisco: Harper Collins Publishers, p. 629.

MELODRAMA [ver **Folhetim**]

MÍSTICA FEMININA

Expressão criada por Betty Friedan, nos anos 1960, no livro com o mesmo título, *The Feminine Mystique* (1963), através da qual a autora afirma que as mulheres se encontram oprimidas por um sistema social que concebe a imagem da «verdadeira» feminilidade associada ao doméstico [ver **Domesticidade**]. *The Feminine Mystique* é um livro emblemático do Movimento de Libertação das Mulheres, sendo considerado um marco fundamental do chamado feminismo de Segunda Vaga [ver **Feminismo/ Feminismos**].

No seu livro, Friedan chama a atenção para o facto de se ter assistido na América do pós-guerra a um enorme retrocesso naquilo que à vida das mulheres diz respeito, com a promoção do modo de vida americano, em que a mulher, reproduzindo a imagem de uma *mística feminina*, assume os papéis exclusivos de esposa e mãe [ver **Mãe; Fada do lar**]: «Nos quinze anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial,» diz-nos a autora, «esta mística da realização feminina tornou-se o autoperpetuado e acarinhado cerne da cultura americana contemporânea. Milhões de mulheres viviam as suas vidas tendo por modelo a bela imagem das donas de casa americanas a despedirem-se dos maridos, que partiam para

o emprego, à janela de casa, a conduzirem uma *stationwagon* cheia de crianças que depositavam na escola e a sorrir enquanto passavam a enceradora nova no impecável chão da cozinha» (Friedan, 1992: 16). Friedan aponta um dedo acusador a um sistema social fortemente patriarcal [ver **Patriarcado**] que promove um paradigma de feminilidade exclusivamente doméstico, criando nas mulheres um sentimento de frustração e de depressão; a autora chama a esse sentimento depressivo sentido por muitas mulheres americanas no início dos anos 1960 «o problema sem nome» (cf. Friedan 1992: 13-29).

Betty Friedan analisa as vidas das mulheres americanas, entrevistando-as, consultando estatísticas, promovendo inquéritos. E chega à conclusão de que o grande entrave à prossecução de uma carreira (na maioria dos casos inexistente) é o estereótipo de uma feminilidade «mística», associada ao doméstico, com a qual a maioria destas mulheres é confrontada ao longo das suas vidas e com a qual é forçada a identificar-se [ver **Estereótipo**]. Para Friedan, as mulheres brancas de classe-média sentem-se ligadas a uma imagem feita do feminino, que é veiculada pelos *media* e por um sistema educativo deficiente, acabando por ficar presas a um modo de vida em que a casa e a família se tornam a sua única carreira [ver **Maternidade**]. A autora denuncia a progressiva desumanização social que este papel atribuído à mulher acarreta, gerando uma forte alienação quer das mulheres, quer dos seus filhos, que se tornam também eles muito dependentes. Friedan chama a este modo de vida «um confortável campo de concentração» (idem: 245-68), na medida em que gera comportamentos psíquicos comparáveis àqueles demonstrados por pessoas que viveram a experiência dos campos de concentração nazis. Afirma a autora: «É urgente compreender que a própria condição de doméstica pode gerar nas mulheres uma sensação de vazio, não-existência, nulidade. Há aspectos do papel doméstico que tornam quase impossível para uma mulher de inteligência adulta manter um sentido de identidade humana, o cerne firme de ego ou 'eu' sem o qual um ser humano, homem ou mulher, não está verdadeiramente vivo (...). Num certo sentido, que não é tão descabido como possa parecer, as mulheres que se 'ajustam' ao papel de dona de casa, que crescem a desejarem ser 'apenas uma dona de casa', correm tanto perigo como os milhões que se encaminhavam para a sua própria morte nos campos de concentração (...）」 (idem: 264-65).

Friedan descreve no seu livro histórico «um novo projecto de vida para as mulheres» (1992: 294-331), que passa pela rejeição da ideia de que o trabalho doméstico possa ser considerado uma «carreira», bem como pela desmistificação do casamento como o objectivo principal da vida de uma mulher. Para que as mulheres se sintam plenamente realizadas como seres humanos, defende Friedan, devem assumir um compromisso profissional sério – por oposição ao trabalho voluntário a que muitas donas de casa se dedicam nas suas comunidades –, através de um emprego com o qual se identifiquem e onde possam desenvolver as suas capacidades (idem: 300-2). Nesse sentido, Friedan apelava no seu livro para uma reformulação cultural profunda da imagem da feminilidade, que permitisse às mulheres atingirem a maturidade e uma identidade própria sem que tivessem de, para isso, prescindir da sua realização sexual [ver **Feminilidade; Identidade**].

Bibliografia

- ANDERMAHR, Sonya; LOVELL, Terry e WOLKOWITZ, Carol (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Londres e Nova Iorque: Arnold.
- FRIEDAN, Betty (1992), *The Feminine Mystique*, Harmondsworth: Penguin [1963].
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque, Londres, Toronto, Sydney e Tóquio: Harvester Wheatsheaf.
- GAMBLE, Sarah (ed.) (2000), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- WHELEHAN, Imelda (1995), *Modern Feminist Thought: From the Second Wave to 'Post-Feminism'*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

MITO

Na Grécia e na Roma antigas os mitos faziam parte da cultura popular. Eram transmitidos como narrativas orais, ou escritas, sem autoria, e portanto tidos como propriedade cultural colectiva. Na medida em que os deuses eram personagens destas narrativas, exibindo poderes sobre-humanos dentro de um padrão de comportamento humano, os mitos também desempenhavam uma função religiosa ao propagar o conhecimento destas figuras e a crença na sua capacidade para interferir nas vidas humanas.

A mitologia clássica não constitui o único exem-

plo de fusão do sobrenatural com o real na constituição de um mito. As narrativas orais de tribos primitivas, herança cultural da comunidade, recorrem frequentemente a esta mesma fusão para atribuir a determinadas personagens imensos poderes sobre as forças da natureza. Nestes casos, para além de transmitir um modelo epistemológico para interpretar o mundo, o mito também define a esfera do sagrado, providenciando assim um lenitivo para a comunidade enfrentar o inexplicável ou temido.

O poder explicativo do mito, quer no caso clássico, quer no caso dos povos primitivos, não é exactamente didáctico, mas alegórico. Normalmente, os mitos são ambíguos e densos, permitindo vários níveis de leitura, que vão da percepção imediata e concreta à transcendência. De qualquer forma, esta opacidade não impede que os mitos transmitam claramente modelos de comportamento humano, valorizando determinadas instituições e valores morais ao mesmo tempo que marginalizam o seu inverso.

Em termos históricos, o mito pode confundir-se com a lenda enquanto narrativa da vida e dos feitos excepcionais de um dado herói. A diferença entre ambos é que embora a lenda possa incluir detalhes pouco prováveis, esta apresenta-se como uma narrativa com um fundo histórico que foi «ficcionalizado» pela interferência da imaginação e afectividade do narrador, de acordo com dados conceitos estéticos e éticos. O mito, pelo contrário, inclui elementos assumidamente sobrenaturais, maravilhosos e/ou divinos. Os românticos cultivaram, durante o século XVIII, o gosto por estes tipos de narrativas, tanto mitos como lendas, por valorizarem outras formas de conhecimento para além do paradigma racionalista, que era sentido como castrador da vida emocional.

O mito surgiu associado a uma comunidade linguística ligada por laços históricos e geográficos. Daí o seu carácter colectivo e popular. Ao longo do tempo, os mitos clássicos teriam mudado. Hoje em dia, as versões estabelecidas dos mitos são definidas a partir de textos literários, o que os tornou feudo de um meio mais erudito. O impacto da ciência e do culto da razão fizeram com que os mitos perdessem o seu poder explicativo no mundo moderno. Acontece que, enquanto narrativa simbólica, o mito mantém o seu poder para invocar uma série de identidades imaginárias que funcionam como pontos de referência em relação aos quais o indivíduo define a sua subjectividade e a partir dos quais aprende a avaliar ou reconhecer o «outro» [ver **Alteridade**].

Enquanto narrativa simbólica, Jung interpretou o

mito como uma manifestação do inconsciente colectivo. Os arquétipos seriam uma série de representações-modelo, que, sendo inconscientes, determinam a vida consciente. Assim, as «imagens primordiais» constituem padrões ou motivos que reaparecem, por exemplo em literatura ou outros tipos de representação textual, com regularidade suficiente para, através da repetição, se afirmarem como conceitos universais ou cenário estereotipado [ver **Estereótipo; Representação**].

Tal como as civilizações pré-industriais, o mundo moderno também tem os seus mitos. É o caso de certas personagens-padrão – como a mulher-fatal, o vampiro, Tarzan ou James Bond –, que coexistem com Medusa e Afrodite no imaginário contemporâneo [ver **Mulher-fatal; Medusa; Deusa; Vampiro**]. Todas estas personagens são representações colectivas com uma forte carga emocional, interferindo com o nosso comportamento na medida em que se tornam padrões de referência, tal como na antiguidade. Acontece que estes mitos modernos são figuras com características estáveis, mas não necessariamente associadas a uma narrativa exemplar ou única.

Embora o mito tenha uma conotação de «falso», no sentido em que não corresponde a «facto», é tido como algo que corresponde a uma verdade ou que permite uma melhor compreensão da mesma. Esta ambivalência, que mistura o falacioso com o revelador, em nada diminui o impacto dos mitos actuais, na medida em que estes nunca se pretenderam dogmáticos. Sugerem e inspiram mais do que dizem. Por isso podem condensar-se em torno de uma figura ou personagem, que representa exemplarmente determinados valores ou crenças. Nesta perspectiva, os mitos são produtos culturais e não fenómenos inatos como pretendia Jung [ver **Cultura e feminismo**].

Para as teorias feministas actuais o mito é interessante porque representa de uma forma estilizada facetas humanas e também a posição de determinadas personagens em relação às estruturas de poder em vigor no mundo social onde estas se inserem. Assim, a desconstrução de determinados mitos é extremamente reveladora em termos sociológicos e simbólicos, pois permite-nos avaliar determinadas respostas sociais [ver **Desconstrução**], identificando quais os valores que são reforçados ou aqueles que, pelo contrário, são reprimidos e porquê. Por outro lado, os mitos sempre articulam a esfera pessoal privada com a pública, ilustrando como uma e outra estão profundamente ligadas e interdependentes [ver **Público/ Privado**]. Deste modo, os mitos, enquanto

forma de conhecimento, reforçam as teorias feministas que defendem que os microuniversos privados contêm em si as pistas para universos políticos e históricos mais amplos. Ao mesmo tempo, as personagens míticas têm um estatuto superior, de excepção, o que lhes garante o papel de modelos ou padrões de referência. A criação de novos mitos feministas é necessária e fundamental para promover novas identidades e padrões de acção para as mulheres.

Rosi Braidotti (2002) usa o termo «figurações» para se referir a novos modelos de subjectividade, sugeridos pelas teorias feministas ligadas à afirmação positiva das identidades femininas, sublinhando o seu contributo inovador para a sociedade. Para esta teórica, as figurações são diferentes dos mitos clássicos, pois incluem na sua definição uma consciência política explícita, contextualizada em relação a uma série de coordenadas geostóricas concretas.

Bibliografia

- La Grande Encyclopédie* (1975), Paris: Librairie Larousse, vol. 14, pp. 8328-32.
- Encyclopedia Britannica* (1970), HUTCHINS, Robert M. (dir.), vol. I, Chicago: Encyclopedia Britannica, p. 529.
- BRAIDOTTI, Rosi (2002), *Metamorphoses*, Cambridge: Polity Press.
- CAILLOIS, Roger (1938), *Le Mythe et L'Homme*, Collection Folio, Paris: Gallimard.
- JABOUILLE, Victor *et al.* (1993), *Mito e Literatura*, Mem Martins: Editorial Inquérito.
- JUNG, C. G. (1967), *Acerca da Psicologia do Inconsciente*, Lisboa: Delfos.

MODA

Por definição é um estilo ou conjunto de variações em determinada altura aceites ou tidas como moderno. A proliferação de um estilo está dependente da aprovação social que recebe. Na sua grande maioria, estes estilos são de pouca duração temporal, sucedendo-se uns aos outros com regularidade. Toda a linguagem visual utilizada na construção da aparência pessoal pertence a um ramo especializado da moda cujo foco é a roupa. A moda é promovida na sociedade consumidora através de todos os *media*, desde os mais populares aos mais elitistas.

Moda não é uma expressão de individualidade. Roupas e acessórios podem, e são, arranjados e rearranjados dependendo do gosto pessoal de cada

um(a); no entanto, mesmo que inconscientemente, a maioria dos membros da sociedade compreende e apreende a importância da mensagem inerente ao impacto visual. A moda ou aparência imposta pelos *media* para cada estação não é uma imposição drástica de roupas inadequadas e desconfortáveis, mas a maioria da população feminina rapidamente descobre que a aparência é provavelmente o factor crucial de como serão julgadas pela sociedade (e vistas pelos homens) [ver **Imagem; Olhar**]. Opiniões e julgamentos somente baseados no impacto visual podem marcar a diferença entre a melhoria de uma situação profissional ou não, e formam uma parte essencial do desenvolvimento de relações afectivas.

A moda do vestuário afecta homens e mulheres de formas diferentes. A moda masculina tem tido poucas alterações ao longo dos anos; as mudanças mais radicais cingem-se aos materiais, cores e padrões. As poucas variantes no corte das peças cobrem sempre o corpo de forma essencialmente igual, seguindo os contornos do corpo do homem. No caso do vestuário feminino, as alterações essenciais de época para época são mais evidentes. As peças apertam e colam, depois caem em pregas largas. A roupa da época cobre e nega partes do corpo, que na época seguinte serão descobertas e postas em evidência. O vestuário feminino forma o movimento e o comportamento, as curvas e as não curvas do corpo da mulher, altera-as e repõe-nas na estação a seguir [ver **Corpo**].

Em meados de 1960 as várias ramificações feministas discordavam em diversos aspectos políticos. Em 1970 uma preocupação geral com a moda como forma de controlo patriarcal estabelecida tornou-se um ponto central das discussões no seio do movimento feminista.

Os corpos das mulheres e a mensagem que as roupas lhes conferem são o repositório das definições sociais da sexualidade [ver **Política sexual**]. As mulheres são sempre o sexo definido, e as mudanças que rodeiam o vestuário/moda feminina são parte da pressão constante para a exibição dessas definições. O corpo e a imagem do corpo vestido da mulher são definidos pela sociedade em termos sexuais – a prostituta e a mulher casta, a depravada sexual e a rapariga moderna, mas séria [ver **Fada do lar; Mulher-fatal**].

Desta forma o poder de controlar a sexualidade da mulher é conferido ao vestuário. A moda do vestuário, como indústria na sua maioria controlada por homens, define a sexualidade feminina segundo a imagem mental por eles criada. O sexo definido é o sexo controlado, pois tudo o que cai fora das linhas mar-

cadás é automaticamente rotulado de marginal, imoral, o desviante [ver **Desvio**]. Dentro desta estrutura vários subgrupos (políticos, sexuais ou culturais) usaram o vestuário como uma forma de se tornarem reconhecíveis. Como minorias, o sentido de marginalidade que lhes é inerente é exprimido através das roupas ou acessórios, que ambigualmente reforçam a percepção de marginal na sociedade e reforçam o sentido de comunidade entre os seus adeptos.

Como marginais da sociedade patriarcal [ver **Patriarcado**], mulheres do movimento feminista europeu de 1970 adoptaram roupas de trabalho masculinas, que lhes permitiam uma liberdade de movimentos há muito desfrutada pelos homens. Estes itens de roupa tinham como objectivo fulcral não serem parte do conjunto visual sexualmente atractivo definido pelos homens. O vestuário feminino é controlado por uma série de factores – estilistas; ideais masculinos do que é desejável; revistas de moda e uso indiscriminado de modelos femininos em anúncios publicitários. A substituir uma imagem ou visual único para cada época, representado nestes meios, há hoje uma grande variedade e proliferação de escolha [ver **Estereótipo**]. Por entre esta diversidade de escolha, por vezes a indústria da moda não é a criadora, limitando-se a seguir e a imitar subgrupos. A colecção *punk* de Vivienne Westwood (1976/ 77) não foi mais do que uma apropriação da indumentária sado-masoquista, cujo meio de reconhecimento entre os seus adeptos era feito, na sua maioria, por essa mesma indumentária, que lhes era até então exclusiva. O uso de roupas masculinas, e a aparência masculina (por exemplo, o cabelo curto), era reconhecido, desde o virar do século, como um sinal de lesbianismo [ver **Papéis sexuais; Lesbianismo**], sendo muito utilizada, durante a última metade dos anos 1980, em vídeos de música, onde as mulheres apareciam adoptando a moda masculina do fato-casaco completo com gravata. Nesta época, Annie Lenox, dos «Eurythmics», e Madonna, eram reconhecíveis pela sua imagem andrógina e pela utilização de símbolos marcadamente masculinos (chapéus de abas, charutos, calçado masculino de verniz) [ver **Androginia**]. Perto de 1990 este tornou-se um estilo popular, algumas vezes referido como *Lesbian Chic* e profusamente divulgado por revistas como a *Vogue*. Em nenhum destes estilos (*S/ M, Lesbian Chic*) se tentou suprimir a mensagem sexual subentendida nas indumentárias; no entanto, esta mensagem de libertinagem sexual é apenas um indicio de atrevimento, de ousadia, um excitante para o espectador, inevitavelmente masculino.

Enquanto linguagem sexual escrita sobre o corpo das mulheres, a roupa promove continuamente o corpo da mulher como o receptáculo da atenção masculina. O culto do diferente, da mulher atrevida ou da aventureira sexual, encontrado nas páginas das revistas de moda de hoje, como a *Máxima*, a *Marie Claire* ou a *Face*, é apenas levado tão longe quanto o interesse masculino o permite. A mulher como animal sexual passivo que espera e instiga a atenção do homem com a sua postura e roupa, ou a escassez dela, é ainda uma imagem prevalecte.

Bibliografia

- COWARD, Rosalind (1984), *Female Desire: Women's Sexuality Today*, Londres: Paladin Grafton Books.
 NEUSTATTER, Angela (1990), *Hyenas in Petticoats: a Look at Twenty Years of Feminism*, Londres: Penguin Group.
 GRAMMAN; MAKINEN (1994), *Female Fetishism: A New Look*, Londres: Lawrence and Wishart.

RC

MORAL E FEMINISMO

Fará sentido suscitar a relevância do sexo e do género no que respeita à ética e aos comportamentos morais? Poder-se-á falar de uma moral masculina oposta a (ou diferente de) uma moral feminina? Tal como noutras temáticas filosóficas, também neste campo o pensamento feminista é diversificado [ver **Filosofia e feminismo**]. Há quem denuncie o domínio de valores masculinos na moral do Ocidente, essencialmente conotada com a racionalidade e com a abstracção; há quem saliente e mesmo sobrevalorize um modo feminino de pensar os valores, propondo uma sociedade diferente onde o juízo moral se legitima em função de situações concretas [ver **Razão feminina**]; há quem defenda uma universalidade de valores considerando ser neles irrelevante o peso do sexo ou do género.

A análise feita por Carol Gilligan no início dos anos 1980 (*In a Different Voice*, 1982) constitui um marco, não só pela contestação por ela empreendida à génese dos princípios morais e à universalidade dos mesmos, como sobretudo pela polémica que provocou e pela literatura abundante que a partir dela surgiu. Aluna de Kohlberg, Gilligan contesta os modelos aplicados por este psicólogo no estudo da génese do pensamento moral. Partindo dos estudos piagetianos sobre

a cognição e tomando como pano de fundo as teorias filosóficas de Kant e Rawls, Kohlberg constrói uma escala de desenvolvimento moral, destacando nela seis estádios. No primeiro, os indivíduos movem-se num universo conceptual regido pelos critérios de recompensa e de castigo, privilegiando a obediência como valor supremo. O estádio mais alto é o da universalidade ética. Nele a justiça identifica-se com a imparcialidade («fairness»), dando-se particular relevo a princípios racionais e abstractos (Lawrence Kohlberg, *Essays on Moral Development*). Curiosamente, a maioria das mulheres não ultrapassa o terceiro estádio, em que as opções morais se regem pela concordância interpessoal e pela obediência às normas vigentes. É esta aparente «menoridade» moral que intriga Gilligan, levando-a a procurar razões mais satisfatórias. Negando a explicação freudiana de um *super-ego* feminino inferior porque dependente das paixões, a defensora de «uma voz diferente» questiona a validade do modelo conceptual seguido por Kohlberg, demonstrando que os estádios nele considerados se perspectivaram em função de um ponto de vista predominantemente masculino [ver **Voz**]. Assim, as respostas dadas pelas mulheres não revelam qualquer inferioridade, mas sim um desfasamento de perspectivas, visto não ter sido considerada a diferença de géneros na elaboração de uma escala de valores [ver **Diferença; Diferença sexual; Discriminação**]. A teoria de género, aplicada ao plano moral, alerta-nos pois para a especificidade de um pensamento feminino. Este, mais do que a universalidade e a abstracção, destaca os aspectos concretos e contextuais, com um particular relevo para o envolvimento com os outros. O paradigma em que se integra é o da relação, elegendo como significativa a relação mãe/ filho [ver **Mãe**]. O pensamento moral masculino acentua a imparcialidade, a objectividade e o distanciamento. O indivíduo é considerado na sua autonomia, por vezes mesmo na oposição ao outro. O modelo em que assenta é o da transacção, as relações que privilegia são de tipo contractual, os direitos que nele pesam promovem o indivíduo. Nas situações dilemáticas utilizadas por Kohlberg para detectar a génese do pensamento moral, atende-se à objectividade, ao valor da justiça e à abstracção. Ajustam-se bem à população masculina pois sintonizam com os critérios e com os valores da mesma. Tal não acontece quando se aplicam à população feminina. Esta é sensível a dimensões afectivas e relacionais como por exemplo a responsabilidade, o empenhamento pessoal, a atenção aos

outros [ver **Maternidade**]. Assim, ao analisarem as situações dilemáticas propostas, as mulheres não as descontextualizam, antes se envolvem nelas, mostrando-se particularmente tocadas pelas situações concretas e não por princípios gerais e abstractos. Daí o facto de poucas alcançarem o último estádio na escala de Kohlberg.

O estudo realizado por Gilligan, nomeadamente o inquérito que fez a um grupo de mulheres confrontadas com a questão do aborto [ver **Aborto**], levou-a a considerar a existência de uma ética feminina do «cuidado» («ethics of care»), assente na capacidade de compreensão, de empatia, de preocupação com os outros («caring») e de amor. Tal «ética do cuidado» considera as atitudes de generalização abstracta e de não envolvimento como verdadeiros obstáculos para a compreensão da problemática moral.

A partir das conclusões de Gilligan o debate acendeu-se e as posições extremaram-se. As feministas radicais usaram as conclusões desta psicóloga para denunciar uma moral masculina – a «ética da justiça» – alicerçada na competição, analisando os problemas de um modo abstracto, normalizando deveres e direitos. A ela opõem uma «ética do cuidado», baseada na atenção ao outro, na relação e nos afectos.

Quer nos situemos na perspectiva de Gilligan quer a contestemos (e a contestação foi grande mesmo dentro dos movimentos feministas), é inegável que o seu livro veio chamar a atenção para a excessiva valorização racional no plano ético, em detrimento de elementos afectivos que também deverão ser tomados em conta. A exigência de «uma voz diferente», em todos os planos e sobretudo no ético, tornou-nos conscientes de que a formalidade e o carácter abstracto do pensamento que habitualmente valorizamos não pode colocar-se como critério moral absoluto. Alertou-nos para as implicações de um excessivo peso atribuído ao valor da neutralidade. Foi sobretudo importante para uma reavaliação positiva de práticas do cuidado. Com ela certas actividades atribuídas às mulheres e muitas vezes desvalorizadas pelo seu carácter gratuito (cuidar de crianças, de doentes e de idosos, etc.), revestiram-se da maior importância, constituindo-se como elementos primordiais para a determinação quer de conceitos quer de critérios éticos.

Bibliografia

CLEMENT, Grace (1996), *Care, Autonomy, and Justice. Feminism and the Ethics of Care*, Boulder, Colorado: Westview Press.

- GILLIGAN, Carol (1982), *In a Different Voice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- GOULD, Carol (ed.) (1984), *Beyond Domination. New Perspectives of Women and Philosophy*, New Jersey: Rowman & Littlefield.
- HELD, Virginia (ed.) (1995), *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- KOHLBERG, Lawrence (1981), *Essays on Moral Development*, 2 vols., São Francisco: Harper & Row.
- WAGONER, Robert E. (1997), *The Meanings of Love. An Introduction to the Philosophy of Love*, Londres: Praeger.

MLRF

MULHER-ANJO [ver **Fada do Lar**]MULHER-DEMÓNIO [ver **Mulher-fatal**]

MULHER-FATAL

Estereótipo feminino definido pela literatura e pelo cinema [ver **Estereótipo**]. Tornou-se popular sobretudo com os filmes das atrizes Louise Brooks, Marlene Dietrich e Greta Garbo, que materializaram a essência deste tipo de mulher, tornando-o mais definido e reconhecível. Duas das características fundamentais da mulher-fatal são a sua extrema beleza e frieza. O facto de estas mulheres manterem uma grande distância emocional em relação aos homens que as desejam leva, normalmente, a um desenlace trágico. Ou os pretendentes enlouquecem, suicidam-se, arruinam-se, ou é a mulher que levou os homens a este extremo que é «castigada» por provocar esta série de situações, encontrando a morte ou a solidão.

Este estereótipo é particularmente misógino porque culpa as mulheres pela sua beleza, isto é, acusa-as de provocarem tragédias pelo simples facto de provocarem desejo [ver **Desejo**]. O confronto do homem com o seu desejo insatisfeito é que normalmente estabelece uma situação violenta/ trágica pois a indiferença da mulher-fatal em relação aos sentimentos que inspira não é aceitável numa concepção patriarcal do mundo [ver **Patriarcado**]: ou a mulher

aceita responder ao desejo de um homem, tornando-se esposa e mãe (demarcando-se de outros pretendentes) [ver **Fada do Lar; Mãe**], ou coíbe-se de despertar desejo, negando uma vida sexual. A mulher-fatal, bela, fria e autoconfiante expressa uma sexualidade assumidamente autónoma, fora deste esquema regulador. Como tal, constitui uma afronta política, um desafio constante ao poder patriarcal.

O conceito de «mulher-fatal» vai de encontro a certos preconceitos misóginos que atribuem à mulher uma natureza indiferente, incapaz de amar. No seu influente artigo «On Narcissism, an Introduction» (1914), Freud distingue o comportamento feminino do comportamento masculino em termos de relações amorosas: enquanto que o homem se projecta no seu «objecto de desejo» procurando reencontrar-se nele, a mulher precisa de se sentir amada, o que não quer dizer que retribua este sentimento [ver **Freud e o Feminino**].

Lynda Hart (1994) aponta ainda como traço fundamental da mulher-fatal uma certa ambiguidade, o que levou vários autores a associar a mulher-fatal e a lésbica, na medida em que a fria indiferença da primeira em relação aos homens pode ser interpretada como um interesse homossexual.

Diane L. Hoeveler (1979) analisa as mulheres-fatais presentes na obra dos poetas românticos e conclui que exprimem o lado feminino da personalidade do autor, que este tentava reprimir. Alguns dos elementos deste lado feminino são inseguranças, falta de auto-estima e tendências homoeróticas. Ao criar tais personagens, os poetas projectavam a sua desilusão com as mulheres reais, incapazes de os libertar das suas tensões internas, e invocavam uma imagem feminina satânica que é a antítese do «anjo salvador» que a cultura de época esperava que a mulher fosse. Paralelamente, ao criar uma mulher-fatal, o poeta também projecta todas as suas inseguranças sexuais e o seu receio e repulsa em relação ao seu próprio corpo e à sexualidade feminina.

Bibliografia

- CARTER, Angela (1982), «*Femmes-Fatales*», in *Nothing Sacred: Selected Writings*, Londres: Virago.
- FREUD, Sigmund (1914), «*On Narcissism – an Introduction*» [1914], in *Standard Edition*, Sandler, Joseph; Person, Ethel Spector e Fonagy, Peter (eds.), vol. 18, New Haven: Yale Univ. Press.
- HART, Lynda (1994), *Fatal Women: Lesbian Sexuality and the Mark of Aggression*, Londres: Routledge.
- HOEVELER, Diane Long (1979), *Romantic Androgyny: The*

Women Within, Univ. Park e Londres: The Pennsylvania State University Press.

MULHER-OBJECTO [ver **Imagem**]

MUSA

Na tradição mitológica grega mais consensual [ver **Mito**], as nove musas eram as deusas que presidiam às artes e às ciências, inspirando e protegendo artistas talentosos. Segundo a teogonia de Hesíodo, são filhas de Zeus e Mnemósime (deusa da memória), fruto das nove noites de amor que partilharam. O seu dom da memória é invocado pelos poetas da Antiguidade (desde Homero) que celebram os Imortais e cantam os feitos passados dos guerreiros. A tradição de invocar a Musa para obter inspiração perdura até aos nossos dias.

Noutras tradições, as musas são filhas da Harmonia ou, ainda, de Úrano e Geia (a Terra e o Céu). O simbolismo destas e de outras genealogias está ligado de alguma forma a concepções filosóficas sobre o primado da música no Universo – a palavra grega *mousike*, que significa «a arte das musas», e que corresponde ao que hoje se convencionou ser a «cultura». As musas costumavam dançar e cantar nas festas dos deuses e dos heróis, inspirando, para os Gregos, a poesia, a música e a dança. No entanto, outras actividades intelectuais foram-lhes sendo atribuídas, considerando-se que as musas presidiam ao Pensamento, em todas as suas formas: eloquência, persuasão, sabedoria, história, matemáticas, astronomia. Por isso, eram patronas das artes e também da aprendizagem, sendo comum nas escolas da antiguidade haver um altar em sua honra – um «mouseion», raiz da actual palavra «museu». Encontram-se exemplos desta tradição nas academias de Platão e de Aristóteles.

O número original de musas, bem como os seus nomes, varia ao longo do tempo, de região para região. Alguns autores defendem que terá havido apenas três musas num estádio inicial, representadas num santuário de Hélicon: Meletê, Mnêmê e Aoidê. Associadas às três modalidades da actividade poética, designam, respectivamente, a meditação (exercício mental), a memória (usada na recitação) e a canção ou poema que daí resulta. Outros dividem as musas em dois grupos principais: as da Trácia, de «Piéria»,

vizinhas do Olimpo, e associadas ao mito de Orfeu e ao culto de Dionísio, e as da Beócia, nas encostas do monte Hélicon, em dependência directa de Apolo. Em outras regiões, ainda, encontramos o culto às três Cárites (ou Graças), como em Delfos e em Sícion, e às Sete Musas, em Lesbos. No entanto, na época clássica, impôs-se o número nove e geralmente admite-se a seguinte lista: Calíope, Clio, Érato, Euterpe, Melpómene, Polímnia, Talia, Terpsícore, Urânia. A pouco e pouco cada uma delas recebeu uma função determinada, aliás, variável consoante os autores. Geralmente, porém, atribui-se a Calíope a poesia (épica ou heróica); a Clio, a história; a Érato, a lírica coral e a poesia erótica; a Euterpe, a flauta e a música; a Terpsícore, a dança e o canto coral; a Polímnia, a pantominia; a Melpómene, a tragédia; a Talia, a comédia; e a Urânia, a astronomia.

Com a redescoberta da cultura clássica no final da Idade Média, a tradição de invocar a Musa é reavivada. No Renascimento, a invocação desta figura torna-se sinal de erudição, ao mesmo tempo que a mulher amada ou desejada se converte também em Musa. É o caso de Laura, na poesia de Petrarca, de Beatriz, em Dante, ou de D. Maria, em Camões. De Musa a *madona*, a mulher é a personificação feminina do princípio criativo do artista, bem como a imagem idealizada e erótica da amada, alvo de desejo ou de contemplação [ver **Desejo; Mulher-fatal**]. É para recuperar esta beleza ideal feminina renascentista, sinónima da perfeição, que os pré-rafaelitas pintam obsessivamente as mesmas mulheres, ou que os românticos celebram a mulher-anjo, inspiradora, inacessível.

Esta identificação da Musa exclusivamente com a mulher tem sido questionada pela crítica literária feminista, por diversas razões. A primeira delas prende-se com o facto de o papel de Musa ter, em alguns momentos, votado a mulher a uma existência artística passiva, capaz de inspirar, mas não de desenvolver a sua própria criatividade. O comentário de Robert Graves é disso exemplar: «Woman is not a poet: she is either Muse or nothing» (*The White Goddess*, 1958: 500).

Por outro lado, também a mulher poderá recorrer a uma entidade que a inspire e que personifique o seu talento artístico e, nesse caso, o sexo da Musa, bem como a hipótese da sua reversibilidade, tornam-se importantes questões. A identificação mais imediata será a da Musa com uma figura masculina, seja ela mitológica ou profana. No caso da primeira, Apolo é muitas vezes referido como a divindade inspiradora da mulher, tanto pela sua notável beleza, como pelo

facto de este deus da música e da poesia se encontrar em muitas tradições ligado ao próprio culto das musas. Em outros casos, as figuras do amado ou do mestre predominam. No entanto, e como lembra Carolyn Heilbrun (*Reinventing Womanhood*, 1979), esta associação nem sempre resulta clara, pois, em alguns momentos da história, a protecção económica ou social dada pelo homem foi determinante para o desenvolvimento das capacidades artísticas de muitas mulheres. Neste sentido, poderá ser produtiva a distinção entre o papel de «muso», o que inspira, e o de «mentor», aquele que assegura ou orienta a educação, ou que simplesmente se oferece como exemplo artístico. Não será por acaso que o nome de Elizabeth Robert Browning está ligado ao do marido, Robert Browning; o de Cristina Rossetti ao do seu irmão, Dante Gabriel Rossetti; ou o de Mary Cassatt ao do seu protector, Degas.

Ao contrário do caso masculino, que parece mais facilmente distinguir entre precursor e Musa, até por ambos serem de sexos diferentes, para a mulher estas figuras parecem confundir-se, ou pelo menos assim o defendem algumas leituras psicanalíticas, baseadas na teoria da angústia da influência, de Harold Bloom. A partir do estudo da obra de algumas poetisas do século XIX, e face a uma tradição literária dominada pelo cânone masculino, alguma crítica feminista tem defendido que o pai-precursor e a Musa representam a mesma figura masculina poderosa, que tanto estimula quanto inibe a criação literária.

Também Adrienne Rich, por razões similares, identifica a exteriorização do poder criativo da mulher sob forma masculina como o reverso da invocação da Musa pelo escritor («Vesuvius at Home», 1979: 165-6). A partir do exemplo de Emily Dickinson, Rich sugere que as mulheres se definem enquanto mulheres através da sua relação com os homens (seja como filhas, irmãs, noivas, esposas, mães, amadas ou musas), já que as figuras mais poderosas da cultura patriarcal são masculinas. Por isso, e para verbalizar o seu poder activo e criativo, a mulher escritora tem de recorrer à linguagem do amor heterossexual e dos papéis masculinos e patriarcais (Rich, 1979: 170) [ver **Patriarcado**].

Nas últimas décadas, a intersecção do feminismo com as teorias psicanalíticas orientadas para as relações-objecto tem levantado a questão de a mulher poder definir assertivamente o seu papel através da filiação a outras mulheres [ver **Psicanálise e Feminismo**], numa atitude de rebelião relativamente à tradição literária masculina. Neste jogo de

interdependência, poderemos entender a Musa feminina como mãe-precursora [ver **Mãe**] ou irmã, tecendo-se assim uma rede de criatividade poética (por exemplo, Elizabeth Barrett Browning inspira Emily Dickinson, que inspira Adrienne Rich), ou uma poética feminina (Showalter, 1979) [ver **Ginocrítica**].

Conclui-se, portanto, que o sexo da Musa tem vindo a tornar-se cada vez mais arbitrário, até porque a perspectiva tradicional relativamente a esta questão não pode hoje subsistir: assumir que a Musa terá forçosamente o sexo oposto àquele ou àquela que evoca a inspiração pressupõe a heterossexualidade de todos os artistas, algo que há muito a crítica feminista também já desconstruiu [ver **Desconstrução**].

Bibliografia

- GRIMAL, Pierre (1999), *Dicionário de mitologia grega e romana*, Lisboa: Difel [1951].
- DIEHL, Joan F. (1978), «An Exploration of Woman Poets and their Muse», *Signs*, 3.
- WRIGHT, Elizabeth (ed.) (1992), *Feminism and Psychoanalysis: A critical Dictionary*, Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- GRAVES, Robert (1952), *The White Goddess: a Historical Grammar of Poetic Myth*, 3.^a ed., Londres: Faber and Faber.
- HEILBRUN, Carolyn (1979), *Reinventing Womanhood*, Nova Iorque: Norton.
- RICH, Adrienne (1976), *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, NYC & Londres: Norton.
- RICH, Adrienne (1979), «Vesuvius at Home: The Power of Emily Dickinson», *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978*, Nova Iorque: Norton [1975].
- SHOWALTER, Elaine (1989), «Toward a Feminist Poetics», in Showalter, Elaine (ed.), *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory*, Londres: Virago [1979].
- PREMINGER, Alex; BROGAN, T. V. F. (eds.), *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* (1993), Princeton, New Jersey: Princeton UP.

MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA

Este termo, também conhecido por «clitoridectomia» ou «circuncisão feminina», é usado para descrever uma série de práticas que envolvem a excisão dos órgãos genitais femininos, no sentido de retirar à mulher a capacidade de sentir prazer sexual. Um dos procedimentos mais radicais da mutilação é a infi-

bulação, também conhecida como circuncisão faraônica, em que o lábio interior ou exterior da vagina e do clitóris são removidos e a ferida selada, deixando apenas um pequeno orifício para a saída da urina e do sangue menstrual (cf. Gamble, 2000: 206).

Estima-se que a mutilação genital feminina é praticada em mais de 28 países africanos. Segundo informação da Amnistia Internacional, cerca de 135 milhões de mulheres e raparigas em todo o mundo sofreram mutilação genital, que é praticada extensivamente em África e é comum em alguns países do Médio Oriente.

A partir dos anos 1970 esta prática foi atacada quer pelas feministas, quer pelas organizações de saúde e de desenvolvimento, com base na circunstância de ser uma prática que não só viola os direitos humanos básicos das mulheres, como também acarreta sérios riscos para a saúde (cf. Gamble 2000: 206) e, em última instância, para a vida das mulheres. A prática da mutilação genital feminina provocou acesos debates no seio da teoria feminista, pois o ritual pode ser visto como um exemplo do poder do homem sobre a mulher dentro da ideologia do casamento monogâmico, ou como um ritual praticado entre as próprias mulheres, tal como acontece em alguns países. Mary Daly afirma que a clitoridectomia é um exemplo de sado-masochismo, na medida em que é a corporalização do assassinato simbólico da deusa no contexto de ódio às mulheres [ver **Deusa**]. Daly justifica a participação de outras mulheres no ritual como um papel passivo e instrumental, na medida em que só uma mulher mentalmente castrada pode participar na destruição de outras mulheres (cf. Humm, 1989: 30-1).

Contudo, embora o argumento contra a mutilação genital pareça irreduzível à luz da cultura ocidental, as feministas do Terceiro Mundo têm chamado a atenção para o facto de esta atitude poder denotar uma certa arrogância do mundo ocidental, que se coloca num patamar de superioridade em relação a outras culturas. Como evidência desse paternalismo na atitude das feministas ocidentais apontam o facto daquilo que na altura dava pelo nome de clitoridectomia ter sido uma prática usual na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos em pleno século XIX, como meio de tratar condições nervosas das mulheres (cf. Gamble, 2000: 206).

Bibliografia

GAMBLE, Sarah (ed.) (2000), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.

HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque, Londres, Toronto, Sydney e Tóquio: Harvester Wheatsheaf; «What is female genital mutilation?», disponível em: <http://www.amnesty.org/ailib/intcam/femgen/fgm1.htm> (acedido em 30/07/2003).

N

NATUREZA [ver **Ecofeminismo**]

NATUREZA FEMININA

O feminismo trouxe achegas suplementares ao problema filosófico da natureza humana. De facto, as diferentes «escolas» tomaram posições firmes no já clássico debate entre «essencialistas», que defendem ser a natureza dada, e «existencialistas», partidários de que ela é construída. Entre as orientações feministas radicais ganha sentido a ideia de uma «essência» ou natureza feminina, conotada positivamente, e pretendendo impor-se como modelo cultural benéfico. As feministas liberais defendem a androginia, pretendendo homogeneizar mulheres e homens num modelo comum. Também as orientações marxistas enfatizam a igualdade, preocupando-se sobretudo com a realização de uma natureza humana na qual as diferenças sexuais pouco pesam. Já as orientações pós-modernas questionam a universalidade do sujeito humano (feminino ou masculino), acentuando as divergências, relevando a convivência de múltiplas orientações e dando voz às minorias sexuais. Podemos pois concluir que uma das grandes questões levantadas pelos feminismos continua a ser a da igualdade e da diferença, formulada do seguinte modo: é lícito falar de natureza humana em geral ou teremos que a diferenciar sexualmente, distinguindo uma natureza feminina e outra masculina? A opção dualista não é pacífica nem congrega os diferentes feminismos. É uma questão premente no nosso tempo mas que, de facto, tem raízes no mundo grego, nomeadamente em Platão e Aristóteles, em larga medida responsáveis pelo modo como a mulher foi subsequentemente representada na filosofia ocidental. Na verdade, encontramos nestes filósofos orientações que mais tarde serão retomadas, discutidas e contestadas no debate sobre a igualdade e a diferença. Referimo-nos concretamente aos posicionamentos que

defendem a androginia, a bipolaridade/ complementaridade, e a diferença.

A defesa de um género humano uno e homogéneo remonta a Platão, quando pela boca de Aristófanes nos relata o mito do andrógino e a partir dele traça a génese do desejo sexual e do amor (*Banquete*, 189a-193d). Hoje a temática da androginia é recorrente em certas orientações feministas. As defensoras de um feminismo igualitário tomam como ponto de referência a humanidade em geral, advogando um estilo de vida semelhante para homens e mulheres. Consideram assim que para além das óbvias diferenças biológicas não é possível identificar outras. As divergências de temperamento e comportamento que tradicionalmente se detectam dever-se-iam exclusivamente a factores sociais e culturais.

A causa da diferença encontra em Aristóteles um lídimo defensor pois a ontologia aristotélica preza as dicotomias. O par forma/ matéria é uma das suas manifestações, da qual se seguem outras sexualmente conotadas, como é o caso da oposição masculino/ feminino, activo/ passivo, razão/ paixão, e outras do mesmo teor (Carol Gould, *Beyond Domination*, pp. 69-71). Note-se que os elementos constantes no binómio homem/ mulher são desigualmente valorizados pelo estagirita pois a menoridade feminina é sempre enfatizada: a mulher sendo naturalmente inferior é feita para obedecer ao homem (*Política*, 1254b 6-14); a mulher é um homem incompleto (*Geração dos Animais*, 737a 27-28); o seu corpo é mais fraco e imperfeito (*Geração dos Animais*, 727a 24-25) etc., etc.

Este é um debate que os feminismos contemporâneos retomam, invertendo a positividade dos papéis. De facto as feministas culturais enaltecem a benignidade de uma cultura feminina, entendendo-a mais próxima da natureza e enfatizando os valores de solidariedade e de participação nela presentes. Mas mesmo entre elas há vozes discordantes, que nos chamam a atenção para o perigo de dogmatizar o tema da natureza feminina, esquecendo que a natu-

reza das pessoas não é dada mas construída. Há também quem alerte para o perigo de identificar o natural com o eticamente válido. A controvérsia estende-se ao próprio tema da diferença [ver **Diferença; Diferença Sexual**], dado que considerar a mulher diferente é pressupor a existência de parâmetros avaliativos relativamente aos quais ela é confrontada – o que mais uma vez levaria a atender ao pressuposto masculino como padrão de referência. Para concluir esta breve incursão no tema da diferença lembramos que ela não se esgota no par homem/ mulher, pois não só falamos de diferenças entre sexos como também no interior destes. As orientações feministas de inspiração marxista são sobretudo sensíveis à diversidade de etnias (brancas e negras), de classes (baixa, média e alta), de comportamentos sexuais (lésbicas e heterossexuais), etc. etc. E há ainda que considerar as diferenças individuais, que tornam único cada indivíduo. Como diz Elisabeth Spelman, «embora todas as mulheres sejam mulheres, nenhuma mulher é apenas uma mulher» (1990, p. 187).

Bibliografia

- AMÂNCIO, Lúcia (1987), *Masculino/ Feminino*, Porto: Edições Afrontamento, 1987.
- BADINTER, Elisabeth (s/d), *Um é o Outro*, Lisboa: Relógio d'Água.
- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Londres: Routledge.
- BUTLER, Judith (1993), *Bodies that Matter*, Londres: Routledge.
- FUSS, Diana (1989), *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*, Nova Iorque: Routledge.
- GRIFFIN, Susan (1978), *Woman and Nature*, Nova Iorque: Harper and Row.
- HUBBARD, R.; HENIFIN, M. S.; FRIED, B. (eds.) (1982), *Biological Woman: the Convenient Myth*, Cambridge, Mass.: Schenken.
- JAGGER, Allison (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Brighton: Harvester Press.
- PHILIPS, J. A. (1984), *Eve: the History of an Idea*, São Francisco: Harper and Row.
- SPELMA, Elisabeth (1990), *Inessential Woman*, Londres: The Women's Press.
- TUANA, Nancy (1993), *The Less Noble Sex. Scientific, Religious and Philosophical Conceptions of Woman's Nature*, Indiana University Press.
- USHER, Katherine (1985), *Half Humankind*, Chicago, University of Illinois Press.

NOMADISMO [ver **Identidade**]

NOVAS CARTAS PORTUGUESAS

Livro escrito por Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa durante o ano de 1971, em plena Primavera marcelista. Recusado por várias editoras, pelo seu conteúdo «ofensivo», o livro seria editado, graças à intervenção de Natália Correia, pela editora Estúdios Cor. Retirado da circulação cinco dias depois da sua publicação, *Novas Cartas Portuguesas* permanece ainda hoje um marco histórico na luta pela igualdade, na denúncia, a vários níveis, da condição social e sexual da mulher e das injustiças de um regime ditatorial que alimentava uma guerra e promovia a emigração. «[L]ibelo contra a sociedade que discrimina, escraviza, julga, marginaliza (...)», as *Novas Cartas Portuguesas* foram, no campo político, como afirmaria Maria de Lurdes Pintasilgo no prefácio à edição de 1980, «mais do que um simples testemunho», falando «de estruturas sociais, de relação entre dominadores e dominados» (Pintasilgo, 1980: 18) e antecipando aquela que seria uma das pedras de toque dos movimentos feministas: «o pessoal é político».

Perseguidas, processadas e levadas a julgamento (juntamente com Romeu de Melo, o dono da editora) por «pornografia», «abuso da liberdade de imprensa» e «ofensas à moral pública», Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa receberiam, pouco depois da publicação de *Novas Cartas*, o apoio de feministas e defensores dos direitos humanos da Europa e Estados Unidos, sendo o livro rapidamente traduzido para inglês e francês (em França, por exemplo, as editoras Gallimard e Brasset disputariam os direitos de tradução e publicação). Simone de Beauvoir (ver **Segundo Sexo**) e Marguerite Duras organizariam manifestações em Paris e marchas de protesto seriam levadas a cabo junto às embaixadas portuguesas em vários países. Em Portugal, as autoras teriam a solidariedade da intelectualidade e de nomes relevantes do feminismo, desde José Gomes Ferreira a Maria Lamas (esta deporia a favor de Maria Teresa Horta). A recusa da revelação da autoria dos textos que compõem o livro seria uma das razões para a condenação das «Três Marias» (nome pelo qual ficariam conhecidas) pelo regime de Marcelo Caetano. Mas essa não revelação constituiu igualmente, do ponto de vista literário, um dos aspectos mais inovadores da obra.

É assim que, em *Novas Cartas Portuguesas*, partindo das cinco cartas de Soror Mariana de Alcoforado ao Cavaleiro de Chamilly, se constroem nove cartas (subdivididas, por sua vez, em várias outras), entremeadas com textos de natureza diversa: pequenos contos, relatos jornalísticos, poemas, passos de diário, traduções, até depoimentos médicos ou excertos do Código Penal. Os sujeitos empíricos que dão voz aos textos não se encontram identificados e, desta forma, *Novas Cartas Portuguesas* questionam a noção de autoria, questionando também a de autoridade, ao exercitarem a instabilidade de um género literário e a instabilidade de um sujeito discursivo: não só é, pois, possível encontrar vários géneros literários, mas é ainda impossível distinguir as vozes que falam os textos e que funcionam «em repartição» (Seixo, 1988). Do ponto de vista literário, é como se se aspirasse a «uma estética e uma poética onde a diferença sexual deix[asse] de ser relevante, como queria Virginia Woolf» (Santos e Amaral, 1997: 10), quer em *A Room of One's Own*, de 1929, quer em *Orlando*, de 1928, e na proposta de androginia – lugar (ou não lugar) onde é possível ensaiar simultaneamente múltiplas identidades (Amaral, 2001: 83).

Assiste-se, portanto, a um processo literário que vive da reescrita, do hibridismo e da alteridade (Seixo, 1998), visto servir-se da intertextualidade com as *Cartas da Religiosa Portuguesa*, da coexistência de vários tipos de enunciado (Seixo, 1988) e do recurso a «diversos tipos sócio-históricos configurados enquanto intervenientes no discurso do texto» (idem). Trata-se, como as autoras dizem, de «um exercício a três», surgido da «necessidade de nos descobirmos quais as letras comuns e incomuns aos nossos nomes» (Barreno *et al.*, 1981: 53). De resto, a própria epígrafe, que funciona também como subtítulo do livro e que ficaria famosa («ou de como Maina Mendes pôs ambas as mãos sobre o corpo e deu um pontapé no cu dos outros legítimos superiores») empresta-se dos títulos de livros de Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa: *Os outros legítimos superiores* (1970), *Ambas as mãos sobre o corpo* (1970) e *Maina Mendes* (1969). O efeito que a reescrita provoca é o de um «hibridismo des-organizado» (Seixo, 1998) e «essa 'des-organização' é visível na pretensa arrumação dos textos, mas também no próprio facto de, a partir de determinada altura, o modelo que constituíra a génese do livro, as cartas de Soror Mariana, começar a ser cada vez menos relevante. A substituí-lo, surgem cada vez com mais frequência textos outros,

mais autónomos – des-estruturando-se assim a inicial configuração» (Amaral, 2001: 88).

Um dos grandes interesses de *Novas Cartas Portuguesas* é não só a denúncia das estruturas sociais e políticas que sustentavam o regime fascista, mas ainda as análises profundamente lúcidas da situação das mulheres («um negro extremista é já respeitável, mas... uma feminista é vituperada, assustadora do ainda indiscursível, incómoda, ridícula» [Barreno *et al.*, 1980: 113]) e do ser humano, em geral: «A repressão perfeita é a que não é sentida por quem a sofre, a que é assumida, ao longo de uma sábia educação, por tal forma que os mecanismos da repressão passam a estar no próprio indivíduo, e que este retira daí as suas próprias satisfações» (Barreno *et al.*, 1980: 231-2).

«Mas o que pode a literatura? Ou antes: o que podem as palavras?» (Barreno *et al.*, 254) – esta é uma interrogação fulcral no livro (Macedo e Amaral, 2002). A linguagem é apresentada simultaneamente como símbolo da dificuldade de dizer o mundo e como motor de libertação, servindo para denunciar tanto o mito do amor romântico como o drama do aborto clandestino, tanto a guerra colonial como a violência doméstica, tanto o incesto como as desigualdades sociais entre mulheres. *Novas Cartas Portuguesas* assumem-se como uma nova forma de falar do corpo da mulher, explorando a vertente do prazer sexual e do erotismo, utilizando a figura do Cavaleiro de Chamilly como «pretexto» (idem: 56), modernizando a figura de Mariana (que se fragmenta em Marias, Marias Anas, Mónicas, Anas, ou Joanas), mas também do corpo político e social, e ainda do corpo do texto, concluindo que a literatura pode ser uma «experiência de três» (idem: 329), um «exercício» de «paixão» (idem: 31).

Ainda profundamente actuais, de uma actualidade que «leva a repensar (...) o modo de religação da literatura à circunstância efectiva» (Seixo, 1998), *Novas Cartas Portuguesas* inauguraram «um novo tempo na corrente literária do neofeminismo contemporâneo» (Pintasilgo, 1980: 11), em que o corpo funciona «como metáfora de todas as formas de opressão escondidas e ainda não vencidas» (idem: 10) [ver **Corpo**].

Bibliografia

- AMARAL, Ana Luísa (2001), «Desconstruindo identidades: ler *Novas Cartas Portuguesas* à luz da teoria queer», «Corpo e Identidades», *Cadernos de Literatura Comparada*, 3/ 4, Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa, Porto: Granito Editores, pp. 77-92.

BARRENO *et al.* (1980), *Novas Cartas Portuguesas* [1972], Lisboa: Moraes Editores.

MACEDO, Ana Gabriela; AMARAL, Ana Luísa (2002), «A Palavra, A Identidade e a Cultura Translativa: Para uma Introdução ao Dicionário Terminológico da Crítica Feminista», in *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*, org. António Sousa Ribeiro e Maria Irene Ramalho, Porto: Edições Afrontamento.

PINTASILGO, Maria de Lurdes (1980), Prefácio a *Novas Cartas Portuguesas*, Barreno *et al.*, pp. 7-28.

SANTOS, Maria Irene Ramalho de Sousa e AMARAL, Ana Luísa (1997), «Sobre a 'escrita feminina'», *Oficina do Centro de Estudos Sociais*, Coimbra, n.º 90, Abril, 33 pp.

SEIXO, Maria Alzira (1998), «Quatro razões para rereer *Novas Cartas Portuguesas*», www.ciberkiosk.pt/arquivo/ciberkiosk4/livros/seixo.htm,

O

OLHAR (O)

A teoria do *Olhar*, segundo Maggie Humm (1989: 84), foi inicialmente descrita por Laura Mulvey no ensaio «Visual Pleasure and Narrative Cinema» (1975), na revista *Screen*, significando o poder de controlar o desejo e o discurso femininos. Baseando-se na teoria psicanalítica de Lacan, Mulvey afirmou que a estereotipagem e objectivização da mulher no ecrã resulta do modo como o cinema é estruturado em torno de três formas de olhar explicitamente masculinas: o olhar «voyeurista» da câmara num contexto em que a maioria dos realizadores são homens; o «olhar» do actor (homem) numa narrativa fílmica, estruturado de modo a transformar a mulher em objecto do seu olhar; e, finalmente, o «olhar» do espectador masculino.

A teoria do «Olhar» constitui, tal como Michael Payne afirma (1996: 215), um dos quatro conceitos fundamentais de Jacques Lacan, que este define referindo-se concretamente ao caso da pintura e em articulação com a sua teoria da «fase do espelho», em termos de «ser olhado», tal como um quadro ou uma pintura «é olhada de fora» (Lacan, 1977: 106). O «Olhar» é assim aquele que emana do próprio quadro, capturando/ atraindo o olhar do observador. Julia Kristeva, por sua vez, invertendo a teoria lacaniana, afirma, também no contexto da pintura: «O nosso olhar segue o mais pequeno detalhe, como se ficasse pregado, crucificado, cravado na mão que se encontra no centro da composição» (Kristeva, 1989: 114). Assim, tanto para Lacan como para Kristeva, o espectador não é um observador livre mas antes prisioneiro ou objecto do próprio «olhar do quadro».

Por sua vez, a teoria feminista sobre o cinema e a narrativa fílmica tem vindo, a partir de meados dos anos 1970, a chamar a atenção para o modo como a mulher é construída enquanto «objecto do olhar» da câmara cinematográfica [ver **Imagem**].

Ann Kaplan denuncia o modo como o realismo

cinematográfico, o estilo dominante da indústria de cinema de Hollywood, obscurece o facto de o cinema oferecer imagens construídas, perpetuando contudo a ilusão de que aquilo que é dado a ver aos espectadores é «natural», o que permite o livre curso dos mecanismos de feticismo e «voyeurismo» (Kaplan, 1983: 13). Em contrapartida, Teresa De Lauretis (1984) afirma que o prazer narrativo e visual no cinema não tem forçosamente de servir os objectivos da opressão da mulher, na medida em que mais do que o prazer em si mesmo, o que importa é a perspectiva do espectador (feminino) em relação a esse prazer. Segundo De Lauretis, a ênfase deve colocar-se no processo através do qual as imagens no ecrã articulam significado e desejo para os espectadores; quer o inconsciente, quer os factores históricos desempenham o seu papel neste processo.

De modo semelhante, Griselda Pollock (1988), nos seus estudos sobre Feminismo e História da Arte, perspectiva a mulher não já apenas como o objecto do olhar masculino. A autora levanta questões que têm a ver com a mulher quer como produtora, quer como consumidora de arte, isto é, quer como «representadora», quer como leitora de representações [ver **Representação**]. Pollock dá particular atenção à forma como, tradicionalmente, a História de Arte representa a «criatividade» enquanto domínio quase exclusivo do masculino, ao mesmo tempo que representa a mulher como típico objecto de arte passivo.

Bibliografia

- DE LAURETIS, Teresa (1984), *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington: Indiana Univ. Press.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Londres: Harvester Wheatsheaf.
- KAPLAN, E. Ann (1983), *Women and Film: Both Sides of the Camera*, Nova Iorque e Londres: Methuen.
- KRISTEVA, Julia (1989), *Black Sun*, Nova Iorque: Columbia U. P.
- LACAN, Jacques ([1973] 1977), *The Four Fundamental*

Concepts of Psychoanalysis, Londres: Hogarth Press e Institute of Psychoanalysis.

MULVEY, Laura (1975), «Visual Pleasure and Narrative Cinema», *Screen*, vol. 16, n.º 3, Outono, pp. 6-19.

MULVEY, Laura (1989), *Visual and Other Pleasures*, Londres: Macmillan.

PAYNE, Michael (ed.) (1996), *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, Oxford: Blackwells.

POLLOCK, Griselda (1988), *Vision and Difference*, Londres: Routledge.

OUTRO [ver Alteridade]

P

PAPÉIS SEXUAIS [ver **Homossexualidade**]

PARIDADE E QUOTAS [ver **Direitos das Mulheres**]

PATRIARCADO

Num contexto antropológico, patriarcado é o termo que descreve um sistema de organização social, formado a partir de células familiares estruturadas de tal forma que as tarefas, as funções e a noção de identidade de cada um dos sexos estão definidas de uma forma distinta e oposta, sendo estabelecido que as posições de poder, privilégio e autoridade pertencem aos elementos masculinos, quer ao nível familiar, quer ao nível mais lato da sociedade no seu todo (Rosenblatt, 1994) [ver **Família**].

O patriarcado constituiu-se a partir da concentração de recursos e propriedade nas mãos dos homens, definindo um sistema de heranças ligado a uma genealogia por via varonil. As mulheres, sendo-lhes atribuído um papel essencialmente circunscrito à casa, foram marginalizadas em relação às instituições de poder político, da transmissão do conhecimento e de formação profissional [ver **Público/Privado**]. A padronização das relações entre os dois sexos garante continuidade e estabilidade a este sistema social, cujos valores, e correspondente mentalidade dominante, interpretam diferenças biológicas como diferenças em termos de capacidades, interesses legítimos e até valor humano.

No âmbito da psicanálise, «patriarcado» tem uma conotação específica, sublinhando o impacto que uma tal organização social (que privilegia o masculino) tem no indivíduo. A aquisição de noções de identidade e referências simbólicas é marcada por esta

assimetria na posição dos géneros em relação ao acesso às estruturas de poder. Neste caso, o patriarcado designa a lei do pai, isto é, o sistema de poder e autoridade em relação ao qual o indivíduo define a sua subjectividade [ver **Psicanálise e Feminismo**].

Em termos de crítica feminista, «patriarcado» é um termo que designa a forma como os privilégios socialmente atribuídos aos homens significam, necessariamente, a opressão daqueles a quem os mesmos privilégios são negados, isto é, às mulheres. A organização concreta de uma sociedade patriarcal implica uma constelação de vertentes, legais, económicas e sociais, que se combinam de forma a consolidar a autoridade masculina, independentemente do sistema social e político a que nos reportamos (Millett, 1970; Humm, 1989).

As feministas marxistas referem que o acesso das mulheres ao mercado de trabalho e a conquista da igualdade salarial têm vindo a constituir um contrapoder em relação às estruturas patriarcais, tais como tradicionalmente definidas (Eisenstein, 1979; Ferguson, 1982).

Teorias feministas centradas na valorização da diferença sexual têm procurado elaborar novas formas de conceber a organização social e familiar fora de um esquema binário que opõe dois géneros, renovando noções de identidade feminista/ feminina e criando novos modelos de ser e estar [ver **Diferença sexual; Identidade**]. Esta abordagem é inspirada no trabalho de pensadoras feministas europeias, sobretudo autoras francesas. Os estudos feministas baseados na noção de género, tal como tem vindo a ser discutido nas academias anglo-americanas, têm-se centrado mais na desconstrução e análise da organização social patriarcal, diagnosticando os seus efeitos perniciosos e as suas subtis formas de autopreservação (Braidotti, 1994).

Embora Mary Daly veja o patriarcado como uma religião prevalecente em todo o planeta (Daly, 1973, 1978), o feminismo contemporâneo tem vindo a subli-

nar que o conceito de patriarcado não é universal e a-histórico. Os vários modelos de patriarcado definem-se a partir de coordenadas históricas e geoculturais concretas. Do mesmo modo, as formas de resistência às estruturas patriarcais serão diversas, passando pelo ataque à divisão sexual do trabalho, à instauração de uma nova ordem social, à desconstrução de formas de poder simbólico, ou ainda à recusa do sexismo na linguagem [ver **Sexismo e Linguagem**].

Bibliografia

- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- CIXOUS, Hélène (1980), «The Laugh of the Medusa», in *New French Feminisms*, Nova Iorque: The University of Massachusetts Press, pp. 245-264.
- DALY, Mary (1973), *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- DALY, Mary (1978), *Gyn/ Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- EISENSTEIN, Zillah (1979), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nova Iorque e Londres: Monthly Review Press.
- FERGUSON, A. et al. (1982), «On compulsory heterosexuality», in *Feminist Theory*, Keohane, N. O. et al. (eds.), Brighton: Harvester Press.
- MILLET, Kate (1970), *Sexual Politics*, Nova Iorque: Doubleday.
- ROSENBLATT, Paul C. (1994), *Metaphors of Family Systems Theory*, Nova Iorque, Londres: The Guilford Press.

PLANEAMENTO FAMILIAR

A expressão «planeamento familiar» data dos anos 1920, tendo surgido em substituição da expressão «controlo de nascimentos», em face da limitação do significado desta última. O âmbito de acção do planeamento familiar, identificado inicialmente com o planeamento racional dos nascimentos, foi-se progressivamente alargando, passando a abranger a vertente reprodutiva e a vertente da sexualidade. A Organização Mundial da Saúde define planeamento familiar como «uma certa maneira de pensar e de viver aceite voluntariamente pelos indivíduos e pelos casais, com conhecimento das atitudes e decisões tomadas, a fim de promover a saúde e o bem-estar

do grupo familiar» (2000: 11). Esta definição coloca a tónica na questão da decisão livre e informada dos indivíduos e considera que o bem-estar da família é o principal objectivo do planeamento familiar. Hoje em dia, passadas tantas décadas sobre a história do planeamento familiar, ainda é comum identificá-lo com métodos contraceptivos. Uma outra noção que é importante reter é a distinção entre planeamento familiar e planeamento demográfico, o qual se reduz a uma estratégia política e económica que visa controlar coercivamente a natalidade.

O planeamento familiar surge num contexto social em que a transição para a modernidade, com consequências ao nível do desenvolvimento social e económico, dos valores tradicionais, da relação com o trabalho e das condições de vida das pessoas, levou a uma redução progressiva da dimensão das famílias. Concomitantemente, caminhava-se para a igualdade entre os sexos. Todas estas mudanças ocorreram, ao nível dos diferentes países, em momentos e ritmos diferentes [ver **Cidadania; Direitos das Mulheres; Família**].

Durante a primeira metade do século XX os esforços desenvolvidos pelos países pioneiros do planeamento familiar centraram-se na sua inclusão na agenda política nacional. Foi necessário que um organismo mundial com as características da Organização das Nações Unidas, nomeadamente a sua representatividade e respeitabilidade perante os governos, assumisse um papel de liderança nas questões relacionadas com os direitos reprodutivos das populações. Em 1968, na Conferência Internacional sobre Direitos Humanos, que decorreu em Teerão, foi declarado, pela primeira vez, o direito ao planeamento familiar, consagrado nos seguintes termos: «A protecção da família e da criança mantém-se como interesse da comunidade internacional. Os pais têm o direito humano básico a determinar livre e responsabilmente o número e espaçamento dos seus filhos». Em 1974, na Conferência da População Mundial, promovida pela ONU em Bucareste, é recomendado a todos os governos que, independentemente das suas metas demográficas, seja consagrado a todas as pessoas o direito de determinar o número e espaçamento dos seus filhos. Progressivamente, outros componentes foram sendo introduzidos no âmbito do planeamento familiar, nomeadamente considerando que o direito ao planeamento familiar é essencial para a equidade do género (1975, Primeira Conferência Mundial sobre Mulheres, Cidade do México), introduzindo a noção de «necessidades não atendidas» em planeamento

familiar, a co-responsabilização dos homens no planeamento familiar, os riscos da prática do aborto em condições precárias, a necessidade de assegurar aos adolescentes educação sexual e o acesso a serviços de planeamento familiar e recomendando um maior envolvimento das Organizações Não Governamentais e dos grupos de mulheres na definição de estratégias na área do planeamento familiar (1984, Conferência Internacional sobre População, Cidade do México). A Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, realizada em 1994 no Cairo, é um marco histórico na definição da política global para os serviços de planeamento familiar. Dessa conferência resultou o Plano de Acção do Cairo, assinado por 179 países, no qual foram definidas orientações no âmbito demográfico, educativo, sanitário e ambiental centradas no desenvolvimento humano. Pela primeira vez se fala de saúde reprodutiva, englobando os componentes de planeamento familiar, educação sexual, maternidade segura e protecção contra as infecções sexualmente transmissíveis [ver **Maternidade; Aborto**].

Em Portugal, as transformações que a maioria dos países da Europa sofreu durante os anos 1960 operaram-se de forma muito mais lenta e foram veiculadas pela sociedade civil, em razão do contexto político que então se vivia. A Igreja Católica é considerada como força restritiva às mudanças, sendo de referir a sua posição face à contracepção, considerando-a como forma de privar a actividade sexual conjugal do seu poder de procriar. Contudo, em 1967, fruto da iniciativa de profissionais de saúde, sociólogos, psicólogos, assistentes sociais, jornalistas e cidadãos comuns, nasce a Associação para o Planeamento da Família (APF), vocacionada para impulsionar a mudança e reflectindo as preocupações dos cidadãos face ao contexto político, social e religioso que se vivia em Portugal. Nessa época, a oposição por parte do poder instituído às actividades da APF atrasou a criação de consultas de planeamento familiar integradas nos serviços de saúde do Estado. As mudanças políticas que se seguiram ao 25 de Abril de 1974 criaram condições para o pleno desenvolvimento das actividades da APF. A Constituição da República Portuguesa de 1976 consagra no seu artigo 67.º o dever do Estado de «promover, pelos meios necessários, a divulgação dos métodos de planeamento familiar e de organizar as estruturas jurídicas e técnicas que permitam o exercício de uma paternidade consciente». Em despacho do então Secretário de Estado da Saúde, Dr. Albino Aroso,

datado de 16 de Março de 1976, são criadas as consultas de Planeamento Familiar nos Centros de Saúde. Somente mais tarde, nomeadamente através da publicação da Lei n.º 3/84 e da Portaria n.º 52/85, é consignado o direito ao Planeamento Familiar e à Educação Sexual, e é publicado o Regulamento das Consultas de Planeamento Familiar e dos Centros de Atendimento de Jovens. O Estado assume, assim, as competências definidas no contexto institucional, normalizando os objectivos, as actividades a desenvolver, a organização dos serviços e as orientações técnicas específicas do planeamento familiar. As actividades de planeamento familiar são parte integrante dos Cuidados de Saúde Primários, devendo ir ao encontro das necessidades da população, e englobando componentes de informação aos casais, identificação e orientação dos casais com problemas de infertilidade e desajuste sexual, aconselhamento genético, fornecimento gratuito de meios contraceptivos e rastreio do cancro ginecológico. Não fica, no entanto, esquecido o importante papel que cabe às organizações governamentais (nomeadamente a Comissão para a Igualdade e Direitos da Mulher) e não governamentais (APF, por exemplo) enquanto colaboradores dos serviços do Estado na divulgação dos métodos de planeamento familiar.

A melhoria progressiva a que se vem assistindo em Portugal nos indicadores de saúde da mulher e da criança e a subida progressiva na procura dos serviços de planeamento familiar estão indiscutivelmente ligadas por umnexo de causalidade. No entanto, aqueles indicadores retratam apenas alguns dos aspectos do planeamento familiar e da saúde reprodutiva, consagrados na conferência do Cairo, não sendo de esquecer ou de colocar em segundo plano os objectivos centrados na educação para a sexualidade dos jovens.

Bibliografia

Associação para o Planeamento da Família. O Caminho para a Saúde Reprodutiva Global – Saúde e Direitos Reprodutivos na Agenda Internacional, 1968-2003, Lisboa: Janeiro 2004.

Direcção Geral da Saúde. Saúde Reprodutiva – Doenças Infecciosas e Gravidez. Orientações Técnicas, Lisboa: 2000.

Alguns sítios na Internet

www.apf.org; www.dgsaude.pt; www.eurongos.org; www.ippf.org; www.unpa.org.

PODER FEMININO

O debate feminista em torno da questão da natureza do poder, assim como da possibilidade de existência de uma alternativa feminista, tornou-se particularmente premente a partir da Segunda Vaga do Feminismo, sendo equacionado por Kate Millett (1970) em termos da sua relação com a política sexual (Humm, 1989: 171) [ver **Feminismo/ Feminismos; Política sexual**].

A legitimidade do exercício do poder, significando simultaneamente a autoridade que aquele pressupõe e a influência que determina, tem sido atribuída aos homens, visto tradicionalmente serem as actividades masculinas as que são investidas de maior valor cultural [ver **Cultura e Feminismo; Patriarcado; Público/ Privado**]. A dicotomia das esferas público/ privado é, em larga medida, responsável por esta situação de hierarquias de género e de exercício do poder. A linguagem, enquanto instrumento de dominação e de poder tem um papel fundamental neste contexto [ver **Sexismo e Linguagem**]. Por sua vez, a sexualidade institui-se como uma forma privilegiada de expressão do poder, traduzindo, nos casos extremos da pornografia e da violência sexual de que as mulheres são alvo, o cerne da desigualdade de género [ver **Tráfico de Mulheres; Prostituição**].

A crítica feminista sabe-se devedora das teorias de Michel Foucault sobre a relação entre poder, conhecimento e discurso, bem assim como do importante contributo daquele filósofo para a análise feminista da subordinação da mulher na sociedade (Sawicki, 1991; Bordo, 1993; Butler, 1993; Hekman, 1996; Gatens, 1996). É contudo de ressaltar, tal como afirma Lois McNay, o facto de as teses de Foucault sobre o poder perpetuarem uma forma de «cegueira em relação às questões de género», bem como de subestimarem a «natureza específica da subordinação feminina» face ao poder disciplinatório da sociedade industrializada (McNay, 1992: 33; 46). Mary Wollstonecraft, em *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), dois séculos antes das teorias de Foucault a respeito dos «corpos dóceis», subjugados por métodos disciplinares e adestrados, afirmou que o corpo da mulher, bem como o seu intelecto, deveriam ser reclamados através da conquista da educação e do acesso ao poder na esfera social [ver **Educação e Feminismo**]. Wollstonecraft denunciou severamente o «estado deplorável» das mulheres, obrigadas a submeter-se aos desígnios (leia-se masculinos) de serem «um 'belo' defeito da criação», mulheres cujas mentes escravi-

zadas não seriam senão um produto dos seus corpos escravizados (Wollstonecraft, 1992: 129-32) [ver **Corpo; Olhar; Estereótipo**].

Quanto à possibilidade de subverter este estado de coisas e buscar formas alternativas de poder, em termos da crítica feminista contemporânea, várias são as teóricas e críticas culturais (entre outras, Julia Kristeva, Elaine Showalter, Catherine Belsey, Teresa De Lauretis, Angela Carter) que apontam para a necessidade de reescrever a História cultural, os mitos e os falsos pressupostos em que assenta o *statu quo* e que o perpetuam [ver **Reescrita; Ginocrítica; História/ Herstory**].

Assim, as formas de *empowerment* feminino, ou, adaptando a expressão anglófona, o investimento feminino no acesso e exercício do poder traduzir-se-ão, não na mera inversão do poder masculino e do seu exercício, mas antes na criação de modos alternativos à relação do sujeito com o poder, e à regulação do seu uso na sociedade (Andermahr, Lovell e Walkowitz, 1997: 173) [ver **Cidadania; Discriminação; Direitos das Mulheres**].

Bibliografia

- ANDERMAHR, Sonia; LOVELL, Terry; WOLKOWITZ, Carol (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Londres: Arnold.
- BORDO, Susan (1993), «Feminism, Foucault and the politics of the body», in Ramazanoglu, Caroline (ed.), *Up Against Foucault: Exploration of some Tensions between Foucault and Feminism*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- BUTLER, Judith (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- FOUCAULT, Michel (1975), *Surveiller et Punir*, Paris: Gallimard.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque, Londres: Harvester Wheatsheaf.
- MCNAY, Lois (1992), *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Cambridge: Polity Press.
- MILLET, Kate (1970), *Sexual Politics*, Nova Iorque: Doubleday.
- WOLLSTONECRAFT, Mary (1792, 1992), *A Vindication of the Rights of Woman*, Harmondsworth: Penguin Books.

POESIA TROVADORESCA

A poesia trovadoresca é um dos principais fenómenos culturais do Ocidente peninsular. Floresce nas

zonas provençal e galego-portuguesa (hoje parte da França, de Espanha e de Portugal), entre os séculos XII e XIV, sendo um documento essencial à compreensão do papel da mulher nas estruturas sociais da Idade Média.

A cultura trovadoresca provençal exprime uma nova concepção do relacionamento amoroso, decalcada nas relações de dependência ou vassalagem que imperavam na sociedade feudal. Embora a mulher seja elevada à categoria de *domna* ou *midons*, perante um amante rebaixado à condição de vassalo, esta situação é meramente ficcional. O amor cortês é um jogo, dominado por homens – *jovens* (novos e solteiros) que exibem a sua cortesia ao prestarem serviço às «damas» da corte [ver **Romance cortês**]. Por isso, alguns historiadores defendem que o fino amor não é mais do que um amor entre homens, uma relação entre cavaleiros e senhores (Duby, 1990: 68-69).

Na adaptação galego-portuguesa da matriz provençal opera-se uma elevação poética da figura da mulher, sobretudo na primeira metade do século XIII. A «mia senhor» é agora o centro de todas as atenções, facto que pode ser explicado pela posição real que a mulher nobre passa progressivamente a ocupar na sociedade feudal do Norte de Portugal e da Galiza. A partir do século XII, os chefes de linhagens procuram preservar o poder e a riqueza alcançados, evitando a todo o custo a divisão dos senhorios através das alianças matrimoniais. Casam os filhos varões, que herdaram o património e o nome de família, e relegam para uma posição de inferioridade os filhos segundos e as mulheres. Estas ficam à mercê das estratégias familiares, que passam não só pelo sistema de aliança através do matrimónio (a chamada «circulação de mulheres»), mas, sobretudo, pela contenção desse mesmo sistema, iniciando-se o «resguardo» da mulher – o seu casamento é retardado ou evitado, sendo mantida em celibato junto da família ou encaminhada para as instituições monásticas femininas, que começam então a proliferar.

Com a passagem do sistema matrimonial cognático (de estrutura horizontal, baseada nas alianças e na igualdade de todos os componentes do clã sob autoridade do chefe) para o linhagístico ou agnático (de estrutura vertical, que inferioriza os filhos segundos e as «fêmeas») (Mattoso, 1995: 209), os segundogénitos terão de procurar os meios de subsistência e a ascensão social fora do meio familiar. Muitos deles passam a integrar o séquito de um rei ou de um senhor mais abastado e, enquanto vassalos, a estar também mais perto das mulheres nobres, de

condição superior à sua, que tentarão conquistar para iniciar uma nova descendência. A aspiração à mulher torna-se assim uma obsessão para estes «novos vassalos» que irão iniciar a «instituição trovadoresca» (Oliveira, 2001: 19).

De facto, para a primeira geração de *trovadores* galego-portugueses, a mulher que surge nas *cantigas de amor* (género que dominou a primeira metade do século XIII) é uma figura hipervalorizada e pouco concreta, elogiada por uma beleza física que advém do seu valor social; assim, qualquer mulher de boa linhagem pode ser a «dona» ou a «senhor fremosa», a «bem talhada», a de «melhor semelhar», de «bom prez, bem falar, bom sem e parecer». A «coita de amor» não tem, pois, um pendor pessoal ou erótico, mas sim genérico: o trovador reafirma a sua resignação perante um estado de inferioridade vassálica, adulando uma mulher inatingível, que não retribui o serviço amoroso; ao mesmo tempo, sublima essa mesma impossibilidade, pois a *cantiga de amor*, enquanto ficção literária, permite-lhe verbalizar o seu desejo (idem, 34) [ver **Desejo**].

De resto, a alternativa à submissão da vassalagem amorosa é a revelia, atitude responsável, aliás, por vários raptos cometidos na época. Por esta razão, surgem nestas cantigas alusões a obstáculos físicos entre o potencial raptor e a dama, particularmente a figura do porteiro, «o guarda-mor dos gineceus» a quem competia a salvaguarda da privacidade feminina.

Na segunda metade do século XIII, com a segunda geração de trovadores galego-portugueses, as *cantigas de amigo* começam a ganhar algum ascendente sobre os cantares de amor. Esta variante da chamada *canção de mulher* medieval introduz novos elementos que subvertem o modelo de relacionamento amoroso previamente estabelecido, começando, desde logo, por apresentar um enunciador feminino. O trovador apaga a voz de autor, dando voz à amiga, que é quem, sozinha ou acompanhada pela mãe ou pelas amigas, expõe o seu sofrimento, provocado pelo encontro e desencontro com um homem que é agora detentor de linhagem – o «cavaleiro» ou o «filho d'algo». Apesar de esta inversão dos papéis beneficiar a mulher, que adquire uma voz que na realidade não possuía e se vê livre de inúmeros constrangimentos sociais que afectavam a sua conduta social, ela não deixa de afirmar a supremacia masculina [ver **Autoria; Voz**]. De facto, é o trovador que controla a voz feminina e é o homem que comanda o jogo amoroso, pois, exultando com a sua presença ou sofrendo com a sua ausência, a dama está sempre pronta a

recebê-lo. Isto confere uma certa dignidade à figura masculina, sem a retirar à mulher. De novo, os textos constroem uma idealização que não corresponde à realidade, ao projectarem um amor já correspondido, livre de quaisquer outros obstáculos que não a figura ocasional da mãe (constrangimentos sociais já presentes na cantiga de amor). Assim se explica que a linguagem feudo-vassálica seja suprimida, havendo amor, mas não serviço, já que nenhum dos participantes do jogo amoroso se encontra em posição de inferioridade (idem, 109).

Alguns autores (cf. Miranda) entendem estes cantares como uma reacção poética à excessiva dependência masculina, uma expressão de protesto contra as diversas imposições do serviço, seja ele amoroso ou vassálico. Eles são, por isso, sintomáticos das alterações operadas nos meios trovadorescos relativamente aos obstáculos de ordem familiar e social. Devido à crescente importância da corte régia, e cada vez menos dependentes das intenções de segundo-génitos, as *cantigas de amigo* contêm em si o germen da superação masculina.

As cantigas de escárnio e maldizer, um outro género que gera maior adesão a partir de meados do século XIII, reflectem bem a não-aceitação pacífica das políticas matrimoniais, quer pela mulher, quer pelo homem. São várias as composições que aludem à recusa da mulher em se ligar a um determinado pretendente (prova de que isso efectivamente aconteceu), sendo esta uma situação embaraçosa para os chefes das respectivas linhagens, numa altura em que o casamento, enquanto aliança com outras famílias nobres, obedecia a estratégias de poder e não ao interesse dos nubentes. Outros comportamentos femininos pareciam inspirar cuidados: damas nobres que se ligavam a indivíduos de condição inferior (sintoma de ascensão social destes ou, pelo contrário, das dificuldades económicas de alguns estratos da nobreza) ou que eram alvo de raptos, muitas vezes de comum acordo, por nobres de categoria inferior. O apelo a mecanismos de defesa que inibissem estes acontecimentos ameaçadores revela que a submissão que o poeta e compositor demonstrava perante as damas nas cantigas de amor estava longe de ser realidade.

Quando as políticas matrimoniais deixam de ter importância no tecido social, outro tipo de mulher surge nos cantares satíricos. Na terceira geração de trovadores, já não encontramos a mulher guardada, raptada ou revoltada contra a sua linhagem, mas sim a «soldadeira», a mulher de vida fácil, que emerge agora como objecto sexual. A relação amorosa ero-

tiza-se e perde a anterior acepção abstracta, social. Novos géneros exploram a linguagem erótica feminina, como as *pastorelas*, em que a mulher (agora também pastora) passa a ter uma condição social inferior à do cavaleiro. A erotização da dama sente-se também no cantar de amigo, onde a voz feminina anuncia intenções de aproximação de uma forma mais credível. Neste contexto, desenvolve-se toda uma referência simbólica ao corpo da mulher e ao interesse físico por ele despertado, notando-se ainda uma hipervalorização do tema da (perda da) virgindade.

No entanto, a poesia galego-portuguesa não atinge o pendor erótico explícito da poesia provençal, apesar de os cantares de escárnio cultivarem a obscenidade. Embora a linguagem de maior prestígio, a do serviço amoroso, sofra também uma ressemantização, tornando-se mais obscena em alguns casos, há uma tendência para a espiritualidade, nomeadamente na substituição da dona concreta por uma celestial, numa evidente negação da própria doutrina do amor trovadoresco (veja-se as Canções de Santa Maria).

Neste longo processo de transformação (e até de alguma decadência), a figura feminina irá sofrer um progressivo apagamento até ao final da Idade Média, que será levado até ao limite no romance arturiano em prosa, com a afirmação de uma nova cavalaria: negando a ideologia cavaleiresca inicial, a figura da mulher é terminantemente anulada, privilegiando-se a linhagem patrilinear (relação pai-filho), na esteira da linhagem santa.

Bibliografia

- DUBY, Georges (1990), *A Idade Média, Uma Idade do Homem*, trad. de Maria Assunção Santos, Lisboa: Teorema [1988].
- MATTOSO, José (1995), *Identificação de um país: ensaio sobre as origens de Portugal*, Lisboa: Editorial Estampa.
- MIRANDA, José Carlos Ribeiro (1994), «Calheiros, Sandim e Bonaval: Uma rapsódia de Amigo», Porto.
- OLIVEIRA, António Resende de (2001), «O trovador Galego-Português e o seu mundo», Lisboa: Editorial Notícias.

POLÍTICA DA LOCALIZAÇÃO [ver **Identidade**]

POLÍTICA SEXUAL

A política sexual surge como a aplicação prática de uma ciência emancipadora da sexualidade. A emergência de um discurso político sobre a sexualidade remonta ao nome tutelar do Marquês de Sade, o primeiro a sustentar um ponto de vista inteiramente secularizado sobre o sexo, com o propósito de o emancipar do discurso teológico cristão da carne e do pecado, fundado numa metafísica da natureza que se reflecte na *natura* humana. Essa vocação emancipatória é tolhida pela misoginia e pelo masculinismo truculento de Sade, tal como o será pela *scientia sexualis* médica, antropológica e psiquiátrica descrita por Michel Foucault, a qual se enquadra no âmbito mais alargado do biopoder que herda da religião a função de controlo social, limitando-se a laicizar e a fisicalizar o discurso teológico normativo sobre a natureza. No seio da *scientia sexualis* desenvolvida desde meados do século XIX surgirá, no entanto, uma corrente sexológica revisionista, apostada naquilo que os seus autores entendiam ser o verdadeiro esclarecimento das realidades e a desmistificação dos problemas da sexualidade contra os erros científicos, o obscurantismo religioso e popular e a regulação jurídica criminalizadora dos comportamentos sexuais desviantes [ver **Desvio**]. O termo «sexologia» foi concebido em 1907 por Iwan Bloch. A política sexual é definida como a aplicação prática da sexologia no cenário social.

Numa primeira fase da política sexual, tratava-se de levar a ciência a assumir os efeitos políticos da investigação das realidades do sexo, o que implicava alterar o *statu quo* e não mantê-lo. Centrada nos direitos do indivíduo em geral, e dos indivíduos pertencentes às minorias sexuais em particular, essa ciência emancipatória perseguia objectivos estratégicos gerais de reforma legislativa, alteração de mentalidades e de práticas sociais e mudança cultural. A sua expressão mais notória surge no mundo cultural de língua alemã, no virar do século XIX para o século XX, mas generaliza-se aos países industriais desenvolvidos. Os reformadores sexuais posicionam-se à esquerda do espectro político, assumindo, uns, posições integracionistas, ao passo que outros optam por inserir-se em projectos políticos mais amplos de transformação revolucionária da sociedade. Foi no seio destes últimos que se levantou com maior dramatismo a questão do estatuto de (in)dependência da emancipação sexual, assim como daquilo que então se chamava «a questão da

mulher», relativamente às questões mais vastas da emancipação económica, social e política. Entre os reformadores avultam nomes como os de Magnus Hirschfeld e Wilhelm Reich, que conferiram à sexologia o carácter de uma empresa simultaneamente cognitiva e política. Ambos são, em parte, devedores da psicanálise freudiana, cujas virtualidades emancipatórias exploram, sobretudo na medida em que ela rompia com a biologização da sexualidade, demonstrando que também esta é moldada pelo simbólico, o que a torna susceptível de acção social e política, para tanto havendo que começar pela inversão da relação repressiva do poder com o sexo [ver **Freud e o Feminino**]. Por iniciativa de Hirschfeld, foi criado em 1897 o pioneiro dos actuais movimentos *gay*, lésbicos e transgénero, o Comité Científico Humanitário, centrado na abolição do §175 do Código Penal alemão que criminalizava a homossexualidade [ver **Homossexualidade**]. Hirschfeld fundou também o primeiro Instituto de Sexologia, em Berlim, em 1919 – de que o Instituto de Alfred Kinsey, nos EUA, seria, de algum modo, o sucessor – e que antes de ter sido destruído pelo regime nazi albergava a sede da Liga Mundial para a Reforma Sexual, fundada durante o Congresso para a Reforma Sexual de Copenhaga, em 1928. Foram membros proeminentes da Liga, cujo primeiro princípio era a igualdade dos sexos, Havelock Ellis, Alexandra Kollontai e Wilhelm Reich. Kollontai foi responsável por trazer à Revolução russa de 1917 a ideia de revolução sexual, reinscrevendo no quadro da transformação revolucionária da sociedade a reivindicação daquilo que então se entendia por «amor livre», tida por burguesa. O economicismo marxista tendia a reduzir a especificidade das lutas das mulheres e toda a possível abordagem de questões relativas ao corpo e à sexualidade ao contexto económico, social e político da luta revolucionária por melhores condições de vida. O feminismo sufragista ocupava-se da luta pelas liberdades cívicas básicas, só secundariamente atendendo a uma política do corpo e da sexualidade feminina. Antes da Segunda Guerra Mundial, questões centrais à política sexual contemporânea, como o aborto, a contracepção, o controlo da natalidade, os direitos reprodutivos das mulheres e a educação sexual eram enviesadas pelo higienismo eugenista dominante nas ciências biomédicas e a quase completa masculinização da classe médica e científica [ver **Aborto; Planeamento familiar**]. A grande excepção é Margaret Sanger, que, já em plena época do feminismo contemporâneo, se ergue como uma

defensora entusiástica da pílula anticoncepcional. Animador do movimento *Sexpol* na Alemanha de entre-guerras, Reich é o iniciador do chamado freudo-marxismo, o qual pretende fazer a síntese dos pensamentos freudiano e marxista, com o propósito de libertar a sexualidade da repressão a que a sujeitou a sociedade patriarcal, denunciar o autoritarismo religioso, social e político que sustenta a moral sexual repressiva e contestar a validade do modelo familiar monogâmico burguês, o qual mais não teria feito do que agravar a milenar opressão das mulheres e dos jovens, que desse modo se tornam nos principais agentes da revolução sexual.

O quadro conceptual do freudo-marxismo manteve-se vigente durante as décadas de sessenta e setenta do século XX, influenciando autores tão originais, aliás, como Simone de Beauvoir e Herbert Marcuse e servindo inicialmente de modelo explicativo, ideário e guia prático para a segunda geração de movimentos feministas, *gay* e lésbicos. No pós-Segunda Guerra Mundial geram-se as condições propícias à emergência da actual fase de políticas sexuais, que Kate Millet definia como a transformação revolucionária das relações de poder que estruturam a supremacia patriarcal dos homens sobre as mulheres. Ela desenvolve-se a partir de finais da década de 1960, mas evolui consideravelmente, caracterizando-se pelo surgimento de fortes movimentos feministas, *gay*, lésbicos, mas também contraculturais e alternativos em geral, nos EUA, onde os modelos socialistas nunca tiveram tão forte expressão como no contexto europeu, e na Europa, onde o descrédito destes permitiu um distanciamento crescente de tais movimentos em relação à lógica de intervenção partidária e sindical. Embora mantendo-se típicos dos meios urbanos, superaram a sua lógica minoritária de funcionamento e adquiriram capacidade de mobilização, representatividade política e visibilidade mediática inéditas. O seu modelo de organização e de intervenção predominante é o norte-americano, basista, étnico e de cultura popular, e desenvolveram modos e estilos de vida alternativos com uma expressão de massas. Paralelamente, no plano teórico, Michel Foucault avançava uma teorização do poder com enormes repercussões na política sexual. À hipótese repressiva até aí prevalente, contrapõe que o poder biopolítico moderno consiste na capacidade de agir sobre a acção de outrem e produz positivamente os comportamentos. A modernidade assistiu a uma gigantesca discursivização do sexo por uma *scientia sexualis* transformada em

autêntica *ars erotica*, constituindo assim o dispositivo da sexualidade que se implanta de forma perversa nos corpos [ver **Corpo**]. Neste sentido, a experiência moderna da sexualidade é incomensurável, com todos os seus precedentes históricos. Em Foucault, a sexualidade é uma categoria crítica da política sexual que opõe à actuação microfísica do poder uma heterotopia da construção da(s) identidade(s), não já sob o regime do sexo e do desejo, mas dos corpos e dos prazeres [ver **Poder feminino**]. Foucault foi determinante para a prevalência actual do construcionismo nos estudos *gay* e lésbicos e no surgimento da teoria e da política *queer*, através da qual tem penetrado no pensamento feminista. Ecoam-no o programa de instabilização de identidades sexuais rígidas, de Judith Butler, a defesa da performatividade *queer*, de Eve Kosofsky Sedgwick [ver **Teoria Queer; Queer**], e a política ciborgue de Donna Haraway, que explora as possibilidades que o tecno-biopoder tem de transformar os limites heteronormativos entre biológico e simbólico, natural e artificial [ver **Ciberfeminismo**].

Bibliografia

- ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle Aina; HALPERIN, David M. et al. (eds.) (1993), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- BEAUVOIR, Simone de (1976), *O segundo sexo*, 2 vols., Venda Nova: Bertrand [ed. orig.: *Le deuxième sexe: L'expérience vécue*, Paris: Gallimard, 1949].
- BUTLER, Judith (1999), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- DUBERMAN, Martin et al. (ed.) (1997), *A Queer World: The Center for Lesbian and Gay Studies Reader*, Nova Iorque e Londres: New York University Press.
- FOUCAULT, Michel (1994), *Dits et écrits*, 4 vols., Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1977), *História da sexualidade, I: A vontade de saber*, Lisboa: Edições António Ramos [ed. orig.: *La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1975].
- MILLET, Kate (1974), *Política sexual*, Lisboa: Publicações Dom Quixote [ed. orig.: *Sexual Politics*, Nova Iorque: Doubleday, 1969].
- REICH, Wilhelm (1975), *A revolução sexual*, Rio de Janeiro: Zahar Editores [ed. orig.: *Die Sexualitaet im Kulturkampf*, Copenhaga: Sexpol-Verlag, 1936].

PÓS-COLONIALISMO

A teoria crítica pós-colonial tem vindo a debruçar-se sobre a identidade nacional e cultural de sociedades que, num esforço de autodefinição, têm vindo a rever e reinterpretar os discursos coloniais, ao mesmo tempo que procuram afirmar raízes culturais locais. Esta afirmação de uma cultura local procura articular a existência de diversas referências culturais que se cruzam em sociedades divididas entre a modernidade e as tradições, entre a memória colonial e um presente híbrido [ver **Hibridismo**].

Do ponto de vista ocidental, o pós-colonialismo tem salientado a importância do multiculturalismo nas sociedades actuais, discutindo o estatuto diaspórico das comunidades de emigrantes e o direito das minorias à preservação de uma identidade cultural própria. Por outro lado, a presença de culturas alternativas dentro do espaço da nação moderna também problematiza a manutenção de padrões sociais que se pretendem homogéneos. Stuart Hall (1996) sugere a interpretação do pós-colonialismo como um «epistema», isto é, como a procura de conceitos e categorias para compreender o impacto do fim da era imperial, quer para as ex-colónias que vivem o processo de reconstrução e consolidação social como entidades independentes, quer para o mundo ocidental que, pelo menos formalmente, perdeu o seu estatuto dominador, vivendo uma importante crise de identidade e legitimação.

A desconstrução dos discursos coloniais tem vindo a provocar uma profunda revisão da história colonial e das «grandes narrativas» que constituíam a sua representação. Esta tentativa de reinterpretação e problematização dos padrões hegemónicos da cultura ocidental em confronto com culturas alternativas tem-se articulado com alguns dos objectivos e estratégias da literatura e crítica pós-moderna, tais como o recurso à auto-reflexividade crítica e à paródia como um processo relativizador de homogeneidade e universalismos culturais [ver **Hegemonia**].

Por sua vez, a definição de «literatura pós-colonial» é polémica, pois são muitos os escritores e críticos (*v.g.*, Salman Rushdie, Homi Bhabha, Gayatri Spivak) que contestam uma separação entre a literatura europeia e a literatura pós-colonial, como se entre elas houvesse uma diferença qualitativa que o justificasse. No dizer destes autores, o rótulo «pós-colonial» mais não é do que uma forma de preservar a centralidade cultural do mundo ocidental, relegando outras culturas para um estatuto marginal e secundário [ver **Liminaridade**].

Em relação à complexidade e pluralidade de questões abordadas pela literatura pós-colonial, quer a inicial, directamente comprometida com as lutas pela independência, quer as literaturas emergentes, os seus teóricos têm vindo a defender a necessidade de ter em conta as noções de «contexto» e «situação» (Bhabha, 1994) no sentido de contrariar tendências generalizadoras e teorizações abstratizantes.

O facto de uma grande parte da literatura pós-colonial ser escrita na língua europeia legada pelo colonizador levou a que a questão da apropriação e adaptação da língua fosse problematizada e considerada uma questão política, visto ser um veículo de afirmação de uma identidade cultural própria. Actualmente, a qualidade e a riqueza das literaturas pós-coloniais impuseram-se de tal forma que as variantes locais do inglês, português, francês, holandês ou espanhol não são avaliadas em termos de norma e desvio, mas antes valorizadas pelo seu poder renovador e expressivo.

Bibliografia

- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth e TIFFIN, Helen (eds.) (1992), *The Postcolonial Studies Reader*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- BHABHA, Homi (1994), *The Location of Culture*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- CHAMBERS, Ian; CURTIS, Lidia (eds.) (1996), *The Post-colonial Question, Common Skies, Divided Horizons*, Londres: Routledge.
- HALL, Stuart (1996), «When Was the Post-colonial? Thinking at the Limit», *The Post-colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Chambers, Ian e Curtis, Lidia (eds.), Nova Iorque: Routledge.
- RUSHDIE, Salman (1991), *Imaginary Homelands, Essays in Criticism 1981-1991*, Londres: Granta Books.
- MONGIA, Padimini (ed.) (1996), *Contemporary Post-colonial Theory, a Reader*, Londres: Arnold.
- SPIVAK, Gayatri (1990), *The Postcolonial Critic*, Nova Iorque: Routledge.

PÓS-FEMINISMO

Conceito que apresenta variantes na sua definição. Segundo algumas correntes do Feminismo, o pós-feminismo encontra-se próximo do discurso do pós-modernismo, na medida em que ambos têm por objectivo desconstruir/ desestabilizar o género enquanto categoria fixa e imutável [ver **Feminismo e Pós-modernismo**].

nismo]. A génese deste movimento situar-se-á nos finais dos anos 1960, em França, entre as teóricas da «diferença» (Julia Kristeva e Hélène Cixous, entre outras), que, tendo por base a teoria psicanalítica, defenderam que a subjectividade masculina e feminina são intrinsecamente distintas, sendo que a natureza do conceito de subjectividade é múltipla e instável (Gamble, 1999: 298) [ver **Diferença; Diferença sexual**].

Outras correntes do feminismo, porém, afirmam que esta aproximação do pós-feminismo ao pós-modernismo é problemática. Em vez disso, o pós-feminismo é visto como incorporando um feminismo de «Terceira vaga», que se identificaria mais com uma agenda liberal e individualista do que com objectivos colectivos e políticos, considerando que as principais reivindicações de igualdade entre os sexos foram já satisfeitas e que o feminismo deixou de representar adequadamente as preocupações e anseios das mulheres de hoje. Esta visão de um feminismo em versão «pós», isto é, conservadora e acomodada, tem por sua vez sido identificada com o chamado *backlash* ideológico do feminismo e defendido por mulheres como Naomi Wolf (1990), Natasha Walter (1998) ou Christina Hoff Sommers (1994) [ver **Contrafeminismo**].

O termo pós-feminista tem contudo sido ainda reivindicado numa outra acepção, não complacente com as falácias apressadas do «Contrafeminismo» e o seu descartar de muitas das questões fundamentais com que as mulheres se continuam a confrontar diariamente, a nível do público e do privado. Esta corrente, focando privilegiadamente a representação e os *media*, a produção e a leitura de textos culturais, mostra-se empenhada, por um lado, no reafirmar das batalhas já ganhas pelas mulheres, e por outro, na reinvenção do feminismo enquanto tal, e na necessidade de o fortalecer, exigindo que as mulheres se tornem de novo mais reivindicativas e mais empenhadas nas suas lutas em várias frentes, tal como afirmam, entre outras, Germaine Greer (1999), Teresa De Lauretis, Griselda Pollock, Susan Bordo, Elizabeth Grosz, Judith Butler, Donna Haraway [ver **Cultura e Feminismo; Feminismo/ Feminismos; Ciberfeminismo; Imagem; Corpo**]. O conceito de pós-feminismo traduz assim a existência, hoje, de uma multiplicidade de feminismos, ou de um feminismo «plural», que reconhece o factor da diferença como uma recusa da hegemonia de um tipo de feminismo sobre outro, sem contudo pretender fazer *tabula rasa* das batalhas ganhas, nem reificar ou «fetichizar» o próprio conceito de diferença.

Bibliografia

- BORDO, Susan (1993), *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- BUTLER, Judith (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- GAMBLE, Sarah (ed.) (2000), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- GREER, Germaine (1999), *The Whole Woman*, Londres: Doubleday.
- GROSZ, Elizabeth (1995), *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- HARAWAY, Donna (1985;1991), *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Londres: Free Association Books.
- DE LAURETIS, Teresa (1987), *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington: Indiana University Press.
- POLLOCK, Griselda (1988), *Vision and Difference: Femininity, Feminism and the Histories of Art*, Nova Iorque e Londres: Routledge.

PRIMEIRA VAGA [ver **Estudos feministas**]

PROSTITUIÇÃO

Palavra que designa as actividades sexuais com carácter comercial. Às mulheres que se prostituem chamam-se prostitutas. Embora existam homens que realizam prostituição, o sexo feminino continua a ser maioritariamente aquele que desenvolve esta actividade. Quanto à prostituição infantil, tratando-se de crianças, deve considerar-se que elas são coagidas e vítimas de terceiros.

Não obstante a definição de prostituição como actividade sexual comercial seja abrangente e uma noção actualmente aceite, devemos notar que esta definição encerra algumas desvantagens. A dificuldade em definir esta actividade está no estabelecimento de fronteiras entre os comportamentos que são considerados prostituição e aqueles que não o são. Se existem actividades consensualmente definidas como tal, outras questionam a própria definição. Tal é o caso do alterne, prática que não implica relações sexuais, mas que compreende um relacionamento íntimo no

qual, a maior parte das vezes, existe um envolvimento físico erótico. Contudo, as definições tradicionais de prostituição (*v.g.* Clinard & Meier, 1985; McCaghy, 1985), que tendiam a referir três aspectos – a existência de uma interacção de tipo sexual, uma retribuição económica por essa interacção e indiferença emocional entre as partes envolvidas –, também se apresentavam deficientes. É questionável, designadamente, a componente que indica a ausência de afecto entre prostituta e cliente.

A partir dos anos 70 do século XX, surgiu uma noção mais ampla que, ao englobar novas práticas e actores, resolve parte do debate sobre este termo. Por força dos movimentos de prostitutas, apareceu a noção de trabalho sexual (Chapkis, 1997) que, além das prostitutas, inclui as actrizes de filmes pornográficos, as *strip teasers*, as alternadeiras e as operadoras de linhas de telefone eróticas. Estas mulheres deixaram de ser encaradas como delinquentes, amorais ou doentes e passaram a ser vistas como trabalhadoras sexuais. As grandes defensoras desta posição são as próprias prostitutas e advogam que, ao fazê-lo, contribuem para a dignificação do trabalho que é exercido por elas e para abolir o estigma a que estão sujeitas.

Não se encontra, todavia, uma concordância unânime em torno desta visão. Existe uma corrente que rejeita a associação entre a prostituição e a noção de trabalho. Tal é o caso de Jeffreys (1997) que, vinculando a prostituição à vitimação, propõe que se chame mulher prostituída em vez de prostituta e defende ser necessário inventar um nome para cliente que traduza a ideia de agressor.

Se a palavra prostituição nos remete, então, para uma pluralidade de práticas (diversos tipos de relações sexuais, incluindo relações sexuais não convencionais, como as parafilias, serviço de acompanhantes, alterne, *strip tease*) e de actores (prostitutas, prostitutos, clientes, proxenetas), também os contextos em que ela ocorre são múltiplos: há prostituição de rua e prostituição de interior (Oliveira, 2003), sendo que esta pode ocorrer em bares, hotéis, casas de massagens e bordéis.

A prostituição de rua é aquela que tem mais visibilidade. A imagem estereotipada destas trabalhadoras sexuais corresponde às mulheres que o fazem em contextos de exterior. Contudo, falar apenas da prostituição de rua para se referir o fenómeno, é tomar a parte pelo todo. Estima-se que as prostitutas de rua sejam apenas entre 10 e 20% do total destas mulheres (Weitzer, 2000). Há uma variedade de

prostitutas que está oculta, dissimulada por telemóveis, anúncios em jornais e apartamentos de luxo ou, ainda, disfarçada por outras actividades, como as massagistas e as alternantes.

Quando se fala em prostituição é conveniente referir ainda três fenómenos que a acompanham: a toxicodependência, o VIH/ SIDA e a vitimação. A dependência de drogas e a seropositividade/ SIDA estão interligadas. Segundo o que tem sido revelado por diversos estudos (*v.g.* Manita & Oliveira, 2002, no caso de Portugal; Pryn, 1997, no que se refere a França), a percentagem de toxicod dependentes entre as mulheres que se prostituem na rua é bastante elevada, e é entre estas que existe uma maior quantidade de seropositivas ou doentes com SIDA. Embora o uso consistente e correcto do preservativo seja uma prática quase generalizada, é entre as toxicod dependentes-prostitutas que por vezes se encontram comportamentos de risco de contrair a doença (Oliveira, 2003).

No que respeita à violência exercida sobre as prostitutas, é sabido que as taxas de vitimação entre elas são muito elevadas, sendo os crimes mais frequentes o abuso sexual e a agressão física. Entre as prostitutas de rua os crimes mais repetidos são os pontapés, os socos e as bofetadas; já entre as de interior a tentativa de violação é a agressão que mais acontece (Church *et al.*, 2001). O cliente é designado por elas como o agressor potencial número um (Welzer-Lang, Barbosa & Mathieu, 1994).

Quanto às posições feministas que debatem esta questão, existem duas atitudes bipolares. Uma dessas correntes, a que vê a prostituta como vítima, terá surgido no final do século XIX, e encara as prostitutas como objectos sexuais, vítimas da opressão masculina e, paralelamente, a prostituição como algo que contribui para aumentar as desigualdades sexual, social e económica entre homens e mulheres. Esta posição, denominada de feminismo radical, pretende acabar com todas as formas de prostituição, que considera ser sempre forçada e uma forma de escravatura (Barry, 1984, 1995).

Os defensores desta perspectiva dão grande relevo ao abuso sexual, incesto, violação, agressões, exploração económica e legal, racismo e sexismo de que as prostitutas são alvo ou tenham sido no passado, simultaneamente como uma reiteração dessa vitimação e como causa do seu comportamento. Barry (1984, 1995) questiona mesmo se não será a prostituição um crime de violência sexual mais grave do que a violação na medida em que, segundo ela, apresenta uma escolha [ver **Violência sexual**].

Para se modificar a situação actual, estas feministas defendem a punição dos clientes e dos proxenetas e o apoio às prostitutas para que elas consigam uma nova forma de vida (Barry, 1995). Assim, é possível tornar a prostituição ilegal, sem se transformar as prostitutas em criminosas.

A outra corrente surgiu nas décadas de 80 e 90 do século XX, sob a influência de organizações de prostitutas, como a COYOTE (fundada nos Estados Unidos da América, em 1973, por Margo St. James). Esta nova tendência, também chamada de feminismo liberal, encara a prostituta como uma trabalhadora sexual com direito a dispor livremente do seu corpo (Brünnot, 1986) e a prostituição como um trabalho como qualquer outro. Esta actividade é concebida como um acto de autodeterminação sexual, expressão do estatuto de igualdade das mulheres e não um sintoma da sua subjugação. Entre estas feministas, Paglia (1997) defende que a prostituta é dona da sua esfera sexual e representa a mulher libertada cuja sexualidade não pertence a nenhum homem.

Esta abordagem sustenta ainda que o princípio segundo o qual toda a forma de prostituição é um crime contra as mulheres representa um impedimento a que as prostitutas sejam colocadas em pé de igualdade com os seus interlocutores, e que isso acentua a sua estigmatização (Brünnot, 1986). Como solução defendem que se deve suprimir toda a legislação específica para as prostitutas e assegurar que lhes sejam aplicados todos os direitos humanos: o direito à maternidade, o direito ao casamento ou a uma relação livre, o acesso à segurança social, a possibilidade de se organizarem em associações profissionais e a rejeição de medidas de controlo sanitário específicas. Distinguem prostituição livre de prostituição forçada e defendem que esta última, tal como o tráfico de mulheres [vide **Tráfico de mulheres**], devem ser considerados escravatura e combatidos enquanto tal.

Bibliografia

- BARRY, K. (1984), *Female Sexual Slavery*, Nova Iorque: New York University Press.
- BARRY, K. (1995), *The Prostitution of Sexuality: the Global Exploitation of Women*, Nova Iorque: New York University Press.
- BRÜNNOT, L. (1986), «La prostitution comme travail», *Déviance et société*, 3, pp. 293-297.
- CHAPKIS, W. (1997), *Live Sex Acts: Women Performing Erotic Labour*, Londres: Cassell.
- CHURCH, S. et al. (2001), «Violence by clients towards female prostitutes in different work settings: ques-

tionnaire survey», *British Medical Journal*, 322, pp. 524-525.

- CLINARD, M. B.; MEIER, R. F. (1985), *Sociology of Deviant Behavior*, Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston.
- JEFFREYS, S. (1997), *The Idea of Prostitution*, Melbourne: Spinifex Press.
- MANITA, C.; OLIVEIRA, A. (2001), *Estudo de caracterização da prostituição de rua no Porto e Matosinhos*, Porto: CIDM.
- MCCAGHY, C. (1985), *Deviant Behavior: Crime, Conflict and Interest Groups*, Nova Iorque: McMillan Publishing Company.
- OLIVEIRA, A. (2004), *As vendedoras de ilusões. Estudo sobre prostituição, alterne e strip-tease*, Lisboa: Editorial Notícias.
- PAGLIA, C. (1997), *Vampes & vadias*, Lisboa: Relógio d'Água.
- PRYEN, S. (1997), *Prostitution et toxicomanie. Une observation des interactions sociales dans un dispositif de réduction des risques. V.èmes journées IFRÉSI*, 20-21 Março, Lille.
- WEITZER, R. (2000), «Why we need more research on sex work», in Weitzer, R. (ed.), *Sex for Sale: Prostitution, Pornography and the Sex Industry*, Nova Iorque: Routledge.
- WELZER-LANG, D.; BARBOSA, O.; MATHIEU, L. (1994), *Prostitution: les uns, les unes et les autres*, Paris: Editions Métailié.

AO

PSICANÁLISE E FEMINISMO

Psicanálise – termo cunhado por Freud com referência à sua teoria da psique, bem como aos métodos e técnicas utilizados na sua compreensão (Humm, 1989: 176). Freud desenvolveu uma linguagem descritiva, um modelo explicativo e uma teoria sobre a psicologia humana (Murfin e Ray, 1977: 311) [ver **Freud e o Feminino**].

As feministas da Segunda Vaga vão insistentemente pôr em causa e rejeitar a teoria freudiana da construção da identidade sexual, na medida em que, para elas, a psicanálise freudiana tinha-se tornado num meio de reforçar o discurso de poder do patriarcado [ver **Patriarcado**]. Noções como as de «inveja do pénis» revelavam, aos olhos de feministas como Betty Friedan (1963), Kate Millett (1970), Shulamith Firestone (1970) ou Germaine Greer (1970), um Freud misógino e uma instituição psicanalítica cuja

função seria acomodar na ordem patriarcal aquelas mulheres que revelavam sintomas evidentes de rejeição e contestação dessa mesma ordem (Belsey e Moore, 1989: 5).

Contudo, o diálogo crítico entre o feminismo e a psicanálise começa realmente com *Le Deuxième Sexe* (1949), de Simone de Beauvoir [ver **Segundo Sexo**], e continua, após um intervalo, com *The Feminine Mystique* (1963), de Betty Friedan [ver **Mística feminina**]. Nestes livros contesta-se o facto de o discurso psicanalítico definir a mulher como um ser inferior – embora o que Freud tenha escrito seja que, no processo de crescimento, a mulher «desenvolve, como uma cicatriz, uma sensação de inferioridade» (Freud, 1991: 407). Por outro lado, contesta-se também o facto de essa definição ser feita sempre em relação ao homem (Wright, 1992: xiv-xv). Numa perspectiva historicista, Betty Friedan reduz os estudos de Freud ao envolvimento sociocultural em que foram produzidos, isto é, a sociedade vitoriana de Viena do final do século XIX (Mitchell, 1974: 320) [ver **Castração**].

Quer os livros de Beauvoir e de Friedan, quer, posteriormente, os de Kate Millet, *Sexual Politics* (1970), Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (1970), e Germaine Greer, *The Female Eunuch* (1970), clamavam contra a construção da diferença [ver **Diferença**] como desigualdade, vendo a feminilidade como socialmente construída e apelando, nesse sentido, a transformações sociais profundas, com vista à supressão da diferença sexual (Wright, 1992: xv).

Em *Psychoanalysis and Feminism* (1974), Juliet Mitchell contra-argumenta os ataques destes livros à psicanálise, referindo que a rejeição de Freud feita pelas feministas pode revelar-se fatal para uma melhor compreensão da opressão das mulheres, tal como analisada por uma determinada sociedade patriarcal. Mitchell não contesta o facto de as teorias freudianas terem de ser lidas tendo em conta a ideologia prevalecente no momento da sua produção, mas reclama uma interpretação mais abrangente dessas mesmas teorias, que nos permita perceber o modo como a sociedade patriarcal oprime as mulheres (Mitchell, 1974: xiv-xv).

A psicanálise feminista desenvolve-se em duas direcções díspares: a primeira, constituída pela *teoria do objecto relacional*, desenvolvida na Inglaterra e nos Estados Unidos; a segunda, tomando como ponto de partida a *teoria lacaniana*, em França (Wright, 1992: xvi).

A teoria do objecto relacional centra-se na relação

pré-edipiana entre a mãe e a criança, na medida em que a centralidade da figura materna oferece uma alternativa ao paradigma do complexo de Édipo freudiano. Esta teoria pressupõe que, desde o nascimento, a criança entra em relações formativas com «objectos», isto é, entidades, sejam elas pessoas ou partes do corpo, que são percebidas como separadas do *eu*; estas entidades podem existir no mundo externo ou como representações mentais interiorizadas, sendo que o objecto maternal é percebido como central nas relações estabelecidas pelo *eu* (Kahane, 1992: 284) [ver **Maternidade**]. Embora em ambos os países esta atenção posta na relação mãe/criança tenha tendência a subvalorizar a diferença sexual, a revisão proposta por Nancy Chodorow (*Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, 1978) coloca uma ênfase muito nítida na importância da diferença sexual na construção das identidades masculina ou feminina (Wright, 1992: xvi). A tese central da teoria de Chodorow é a de que o género é formado no interior da psicodinâmica familiar e, em particular, dentro das «relações objecto» que a criança forma com a mãe. Colocar a diferenciação sexual como a questão central do seu trabalho permitiu a Chodorow questionar de que forma a teoria das relações de objecto poderia explicar as diferenças psicológicas entre homens e mulheres. Chodorow afirma que, dado que a relação inicial da criança é com a mãe, os rapazes formam a identidade masculina apenas em contraposição à mãe; contrariamente, as raparigas mantêm um laço de continuidade com as mães, o que lhes permite não terem necessidade de reprimir as suas experiências relacionais infantis; deste modo, as raparigas definem-se mais facilmente em relação a outros [ver **Alteridade**] (Humm, 1989: 28).

Também em França o enfoque da psicanálise feminista foi posto na relação pré-edipiana, se bem que de uma forma algo ambivalente, no sentido em que, por um lado, se aceitou a revisão de Freud feita por Lacan [ver **Lacan e o Feminino**], mas, por outro, se procedeu a uma contestação rigorosa desta revisão (Wright, 1992: xvi). Algumas feministas aceitam o «falocentrismo» lacaniano, argumentando que este desenvolve o pensamento não-biologista de Freud e evidencia o modo como o masculino e o feminino se constroem no sistema patriarcal; outras argumentam que Lacan não só põe a descoberto a lei fálica, como também revela a fragilidade da identidade psíquica e a mobilidade do desejo, o que evidencia a ficcionalidade das definições de género. Nesta óptica, «mulher» é, segundo Lacan, um efeito da fantasia fálica, repre-

sentando, portanto, um hiato na ordem falocêntrica da linguagem: na sua essência, não existe para «mulher» uma nomeação positiva no Simbólico, isto é, se, por um lado, ela não é adequadamente definida no seio da ordem patriarcal, ela tem, por outro lado, acesso privilegiado a uma realidade que está para além da economia fálica (Wright, 1992: xvii) [ver **Falocentrismo; Jouissance; Semiótico**].

Muitas das feministas francesas tentaram reler Freud e Lacan de forma a conduzir quer à revalorização positiva da marginalidade do feminino, quer à sua reconceptualização. Em qualquer dos casos, tal como as teóricas das relações-objecto, a questão é reconduzida à relação pré-edipiana entre a criança e a mãe, mais concretamente à relação mãe-filha (*ibidem*).

A ideia de que tentar definir a categoria «mulher» é quase tão absurdo como tentar definir a categoria «homem» leva Kristeva a rejeitar conceitos como os de *escrita feminina* ou de *falar mulher*. Tal não é a concepção de outras teóricas feministas francesas, como Hélène Cixous ou Luce Irigaray, que, partindo também de uma perspectiva psicanalítica, encontram soluções diferentes para o problema da diferença sexual. As noções de *falar mulher* e de *escrita feminina* [ver **Escrita feminina**] denotam a preocupação de, respectivamente, Luce Irigaray e Hélène Cixous estabelecerem a diferença de uma linguagem feminina que se constitua em oposição à ordem simbólica patriarcal (Belsey e Moore, 1989: 13).

Os principais pontos constitutivos da crítica de Irigaray a Freud centram-se, em primeiro lugar, em torno da forma como a psicanálise se mantém alheia às determinantes históricas e filosóficas do seu discurso; em segundo lugar, no facto de a psicanálise ser ela própria dominada por fantasias do inconsciente que não foi capaz de analisar; e por fim, no facto da psicanálise ser eminentemente patriarcal e, portanto, reflectir uma ordem social que não tem em conta a sua dívida para com a mãe (Whitford, 1992: 178). Central a esta reavaliação da psicanálise é o conceito de *mãe simbólica*, através do qual Irigaray reformula a concepção patriarcal proposta por Lacan, chamando a atenção para uma genealogia matrilinear, ausente na cultura ocidental (Irigaray, 1981). Embora o ensaio de Irigaray, «And the one does not stir without the other», tenha sido interpretado como uma celebração lírica da relação mãe-filha, trata-se, de facto, de uma leitura da luta da filha pela sua autonomia. O alimento e protecção oferecidos pela mãe aparecem mais claramente como uma prenda envenenada,

denunciando, segundo a conclusão de Irigaray, o modo como o patriarcado impossibilita a genealogia matrilinear. Nesse sentido, o estabelecimento de relações simbólicas mãe-filha torna-se essencial à autonomia e identidade das mulheres *como mulheres*, e *não apenas como mães*. As relações horizontais entre mulheres só serão possíveis, segundo Irigaray, se a relação vertical for culturalmente reconhecida (Whitford, 1992: 263) [ver **Matriarcado**].

Por seu lado, a noção de «escrita feminina» proposta por Hélène Cixous radica na relação de prazer estabelecida pela criança, bem como pela própria mulher, com o corpo da mãe (Wright, 1992: vii). Através das suas teorias, Cixous faz uma profunda crítica às oposições binárias que estruturam o pensamento ocidental desde o Iluminismo. A sua própria escrita propõe uma resistência a um sistema fechado de dualidades e, embora não cite Lacan (sendo muito mais notória uma aliança com a obra de Jacques Derrida), a sua escrita estabelece um espaço entre o Simbólico e o Imaginário, que é, em si próprio, uma proposição política, na medida em que leva à subversão dos modos de escrita instituídos (por exemplo, dentro das academias) (Robbins, 2000: 170-1) [ver **Escrita feminina**].

Em qualquer destas três autoras (Kristeva, Irigaray e Cixous), a linguagem surge como uma função constitutiva da subjectividade, tendo todas chegado a esta posição através de um envolvimento (às vezes hostil) com a psicanálise e de uma frutífera combinação com a linguística estruturalista, combinação esta fundamental para o pensamento feminista.

O uso das teorias psicanalíticas num contexto feminista tornou-se num método crítico bastante mais abrangente, tendo-se disseminado por diferentes disciplinas, desde a teoria literária, à crítica de arte ou aos estudos sobre cinema (Gamble, 2000: 300). O apelo da psicanálise para as feministas foi resumido por Jacqueline Rose nos seguintes termos: «a psicanálise torna-se um dos poucos lugares na nossa cultura onde é reconhecido como mais do que um facto de patologia individual que não é sem dor que a maioria das mulheres se ajusta ao seu papel de mulher, se é que alguma vez o chegam a fazer.» (1986: 91). Esta dor é uma das maiores preocupações quer da psicanálise quer do feminismo face à luta contra o falocentrismo patriarcal (Gamble, 2000: 177-8).

Bibliografia

BELSEY, Catherine; MOORE, Jane (1989), «Introduction: The Story So Far», in *The Feminist Reader: Essays in*

- Gender and the Politics of Literary Criticism*, Londres: MacMillan, pp. 1-20.
- FREUD, Sigmund (1991), «Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes» (1925), in *The Essentials of Psychoanalysis*, Harmondsworth: Penguin.
- GAMBLE, Sarah (ed.) (2000), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- GROSZ, Elizabeth (1992), «Kristeva, Julia», in Wright, Elizabeth, *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Oxford, Reino Unido e Cambridge, Massachusetts, EUA: Blackwell, pp. 194-200.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque e Londres: Harvester/ Wheatsheaf.
- IRIGARAY, Luce (1981), «And the one doesn't stir without the other», *Signs*, 7/1, pp. 60-7.
- KAHANE, Claire (1992), «Object-relations theory», in Wright, Elizabeth (ed.), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Oxford, Reino Unido e Cambridge, Massachusetts, EUA: Blackwell, pp. 284-90.
- KRISTEVA, Julia (1989), «Women's Time», in Belsey, Catherine e Moore, Jane, *The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, Londres: MacMillan, pp. 197-217.
- MITCHELL, Juliet (1974), *Psychoanalysis and Feminism: Freud, Reich, Laing and Women*, Nova Iorque: Vintage Books.
- MURFIN, Ross; RAY, Supryia M. (eds.) (1977), *The Bedford Glossary of Critical and Literary Terms*, Boston e Nova Iorque: Bedford Books.
- ROBBINS, Ruth (2000), *Literary Feminisms*, Basingstoke e Londres: Macmillan Press.
- ROSE, Jacqueline (1986), *Sexuality in the Field of Vision*, Londres: Verso.
- WHITFORD, Margaret (1992), «Irigaray, Luce», in Wright, Elizabeth, *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Oxford, Reino Unido e Cambridge, Massachusetts, EUA: Blackwell, pp. 178-83.
- WHITFORD, Margaret (1992), «Mother-daughter relationship», in Wright, Elizabeth (ed.), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Oxford, Reino Unido e Cambridge, Massachusetts, EUA: Blackwell, pp. 262-65.
- WRIGHT, Elizabeth (1992), *Introduction to Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Oxford, Reino Unido e Cambridge, Massachusetts, EUA: Blackwell.

PÚBLICO/ PRIVADO

A distinção dicotómica entre o público e o privado está ligada a outras dicotomias fundamentais que desde sempre enformaram a dicotomia de género (masculino/ feminino), como são as dicotomias racional/ irracional (ou, numa outra versão, razão/ emoção, cultura/ natureza, corpo/ mente, sujeito/ objecto) [ver **Género**]. Do mesmo modo se pode considerar esta dicotomia em relação a outros pares que, tomados em conjunto, permitem uma determinada concepção dos papéis sociais tradicionalmente atribuídos aos dois sexos; são eles: estado/ sociedade civil, político/ pessoal, social/ individual, trabalho/ casa, entre outros [ver **Papéis sexuais**]. Para o feminismo esta é uma questão central, no modo como conceptualiza a subordinação e a opressão das mulheres (cf. Andermahr, Lovell e Wolkowitz, 1997: 178).

Na história da filosofia, a questão do lugar da mulher foi determinada por Aristóteles, para quem a mulher funciona como o outro em relação ao homem e à sua actividade racional; no texto de Aristóteles a mulher é, literalmente, descrita como o meio receptor que recebe o esperma enformador e, figurativamente, como o corpo, a natureza e a matéria desenformada ou irracional, o que torna a sua participação na esfera política inviável (Feder, Rawlison e Zakin 1997: 1). Na filosofia moderna a questão é equacionada relativamente à educação e à relação de cada um dos sexos com instituições sociais concretas. Assim, nos textos de Kant e Rousseau, por exemplo, a construção da subjectividade está baseada na diferença sexual, sendo que se destina actividades formativas específicas a cada um dos sexos [ver **Diferença sexual**]. Esta divisão exclui as mulheres da esfera política/ pública. Hegel, por seu turno, faz esta questão depender do autodesdobramento do Espírito Absoluto. À mulher, pertence o cuidar do corpo e do sangue, o domínio da família e dos rituais fúnebres; ao homem, cujo corpo está ao cuidado da mulher, pertencem os domínios públicos da acção, da ciência, da política e da filosofia (idem, 1-2). A distinção entre as esferas pública e privada é central à filosofia política liberal e representa uma diferenciação mais profunda da distinção hegeliana entre o estado e a sociedade civil [ver **Filosofia e Feminismo**].

Entendida como a separação entre o trabalho e a casa, a distinção público/ privado é também importante para a teoria feminista contemporânea na forma como conceptualiza a subordinação e a opressão das mulheres, relegando-as ao espaço doméstico [ver

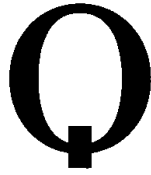
Domesticidade; Fada do lar; Mística feminina].

Segundo este modelo, cuja definição é, para historiadores como Catherine Hall (1992), um elemento fundamental no desenvolvimento da burguesia industrial do século XIX, ao homem, chefe de família, compete a função produtora, gerada pelo seu trabalho fora de casa; às mulheres compete a função reprodutora, cujas extensões se desenvolvem no espaço privado do lar. Esta distinção tem vindo, contudo, a ser posta em causa, concomitantemente à desconstrução da revolução industrial, e ao reconhecimento da complexidade das transformações dos séculos XVIII e XIX; a distinção entre o público e o privado, naquilo que à separação entre o trabalho e a casa diz respeito, não é um dado adquirido. A ter existido, esta separação foi bastante menos consistente e completa do que tem sido referido, uma vez que, por exemplo, durante a revolução industrial o trabalho produtivo nas fábricas era distribuído por toda a família, nomeadamente as mulheres e as crianças. Nesse sentido, como referem Andermahr, Lovell e Wolkowitz (1997), será necessário questionar a asserção de que houve, a partir do final do século XVIII, uma crescente separação das esferas pública e privada, que teve como efeito a remoção das mulheres dos espaços públicos e do mundo do trabalho, sendo necessário, antes, pôr a questão «como é que esta distinção circula e com que efeito, para criar que grupos sociais?» [ver **Feminismo e classe**] (cf. Andermahr, Lovell e Wolkowitz, 1997: 179-80).

O movimento feminista de Segunda Vaga fez a ligação entre ambos os termos através do *slogan* «o pessoal é político». Este *slogan* redefine a experiência individual como processo social, rompendo, nesse sentido, com a distinção entre ambas as esferas (cf. Humm, 1989: 179).

Bibliografia

- ANDERMAHR, Sonya; LOVELL, Terry; WOLKOWITZ, Carol (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Londres e Nova Iorque: Arnold.
- FEDER, Ellen K.; RAWLISON Mary C.; ZAKIN, Emily (eds.) (1997), «Introduction» to *Derrida and Feminism: Recasting the Question of Woman*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- HALL, Catherine (1992), «The Early Formation of Victorian Domestic Ideology», in *White, Male and Middle-Class: Explorations in Feminism and History*, Cambridge e Oxford: Polity Press.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque e Londres: Harvester Wheatsheaf.



QUEER

A palavra *queer*, de raiz indo-europeia, quer dizer, literalmente, *através de (twerw)*, o que daria origem ao alemão *quer* (atravessar), ao latim *torquere* (torcer), e ao inglês *athwart* (através) (Sedgwick, 1993: xii). No dicionário, o termo surge com diferentes sentidos: 1. (adj.) estranho, singular, excêntrico, de carácter duvidoso, suspeito, desonesto; 2. (adj.) indisposto, vertiginoso; bêbedo; 3. (mod.) em dificuldades, em dívida, em descrédito; 3. (v.) estragar, avariar; 4. (subst.) homossexual. Seria sobretudo este último sentido que prevaleceria para designar, de forma pejorativa, as pessoas de orientação homossexual.

No final da década de 1980, com a emergência dos Estudos *Gay* e *Lésbicos*, dos quais depois se distinguiu, surgiria um novo sinónimo para o termo *queer*, que o retiraria dessa dimensão discriminatória. Para este novo sentido de *queer*, seriam fundamentais os trabalhos de Judith Butler (1990), de Eve Sedgwick (1990), ou de Teresa De Lauretis (1991), sendo esta última a que primeiro utilizaria o termo para evidenciar a dificuldade de as mulheres se representarem dentro de uma linguagem e de um aparelho conceptual criado pelos homens. Se De Lauretis entende *queer* como outro horizonte discursivo ou outra forma de pensar o sexual (1991), Butler lê o termo como activando uma política de identidade que resiste aos seus próprios processos de nomeação.

Assim, no seu novo sentido mais restrito, *queer* pouco mais parece fazer que rever os sentidos de *gay* e *lésbica*; mas, num sentido mais amplo, visto ser «uma categoria em formação constante» (Jagose, 1996), *queer* permite um potencial conceptual único para definir um lugar, necessariamente instável, de contestação de identidades fixas. Mais que trazer para o centro o marginal, como propõe grande parte da crítica feminista, *queer* propõe a desestabilização dos centros e também do que lhe são desvios – as margens [ver **Teoria Queer**].

Bibliografia

- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- JAGOSE, Annemarie (1997), *Queer Theory*, Victoria: Melbourne University Press.
- LAURETIS, Teresa De (1991), «Queer Theory, Lesbian & Gay Sexualities», in *Differences*, Providence: Brown University, vol. 3, n.º 2, Verão, 1991.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (1990), *The Epistemology of the Closet*, Los Angeles: University of California Press.

R

RAÇA [ver **Feminismo e Raça**]

RAZÃO FEMININA

Dado que o tema da Razão ocupa um lugar dominante na filosofia ocidental, compreende-se que as feministas se tenham debruçado sobre ele [ver **Filosofia e Feminismo**]. Destacamos a perspectiva de Geneviève Lloyd como paradigmática das críticas a um humanismo predominantemente masculino e à identificação entre masculinidade e racionalidade [ver **Masculinidade**]. Num artigo dos anos 1980, «The man of reason», cujas temáticas desenvolveu num livro mais tarde publicado com o mesmo nome, Lloyd debruça-se sobre o conceito de razão, criticando a sua colagem a perspectivas masculinizantes e propondo-se repensá-lo de um modo diferente. Tal como outras filósofas, entende que a racionalidade tem sido considerada de um modo estreito pois tem privilegiado determinados modelos epistemológicos que de modo algum a esgotam. São modelos que sobrevalorizam a perspectiva formal, restringindo a razão aos princípios lógicos e contribuindo para o estabelecimento de dicotomias rígidas. Assim a razão afirma-se numa oposição à paixão, à imaginação e à sensibilidade, sendo estas relegadas para o plano do irracional e combatidas como actividades intelectualmente menores, associadas à feminilidade [ver **Feminilidade**]: «A racionalidade tem sido concebida como transcendência do feminino e o próprio ‘feminino’ tem sido em parte constituído pela sua ocorrência nesta estrutura» (Lloyd, 1989: 104).

A aliança entre racional e masculino tem uma longa história, sendo Aristóteles um dos maiores responsáveis pelo afastamento da mulher relativamente ao modelo dominante, devido às fragilidades físicas e mentais que este filósofo considera próprias do sexo feminino (*Geração dos Animais*, 729a 9-11). Ora,

longe de ser combatido, tal preconceito consolidou-se na época moderna e fez durante muito tempo parte do «inconsciente filosófico» europeu. Na verdade, o conceito de racionalidade que herdámos e que hoje algumas feministas denunciam foi veiculado pelo modelo epistemológico proposto por Descartes. Para o autor da *Meditações Metafísicas* a razão é a centelha divina no homem – a marca impressa por Deus na criatura humana (*Med.* III) – que o distingue dos outros seres vivos e lhe permite ter acesso à verdade. O conhecimento filosófico é um método ordenado de conduzir a razão. A sua certeza é avaliada pela evidência clara e distinta dos princípios racionais em que assenta. A dedução é valorizada como caminho epistemológico correcto, aceitando-se o isomorfismo entre razão e realidade. As *Regulae* surgem como panaceia para o erro, como garantia de conhecimento seguro, fundamentado numa intuição racional, clara e distinta. O pensamento (*res cogitans*) distingue-se radicalmente da extensão (*res extensa*), reforçando-se a dicotomia platónica entre espírito e matéria e erradicando-se definitivamente da mente todo o elemento corpóreo. O afastamento da mulher deste modelo de racionalidade deriva de se considerarem femininas certas características tais como a sensibilidade, a emotividade e a imaginação. E até um iconoclasta dos preconceitos como foi Espinosa, secundariza a *imaginatio* e fala desdeñosamente da piedade feminina, considerando-a perigosa para um bom funcionamento da mente (*Ética*, IV, 37, schol.).

Outras razões, de índole cultural e sociológica, contribuíram para o afastamento das mulheres do plano da racionalidade [ver **Educação e Feminismo**]. De facto, quer as temáticas quer as metodologias consideradas próprias do conhecimento racional não constam da educação que lhes era ministrada. Veja-se o modo como Kant nas suas *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime* considera aberrantes as mulheres que estudam grego ou que se dedicam

à física (Kant, *Werke in zehn Bänden*, B2, 852). A personagem de Sofia no *Émile* de Rousseau é paradigmática desta relegação do feminino para o plano dos afectos. A própria reavaliação da emotividade e da imaginação que ocorreu posteriormente no Romantismo também não favoreceu a causa feminina, pois reforçou o carácter irracional da fantasia e do devaneio valorizando a mulher pelo facto de as possuir.

As teses de Lloyd colocam-se na sequência das perspectivas que criticam o domínio masculino nas diferentes manifestações da cultura ocidental (política, ciência, arte, filosofia, etc.) e que nos alertam para que distingamos os aspectos sociais e culturais de um determinado conceito de razão que exclui as mulheres (*vide* Harding, 1984). Contudo, nem todas as feministas subscrevem estes pontos de vista, considerando-os quer pouco rigorosos quer perigosos para a causa do feminismo. Como ilustração do primeiro caso temos Karen Green (*The Woman of Reason. Feminism, Humanism and Political Thought*, 1995) e do segundo Janet Radcliffe Richards (*The Sceptical Feminist. A Philosophical Enquiry*, 1994). Green contraria a ideia de uma razão pensada e modelada por homens pois tal como existe uma comunidade de pontos de vista e de estilos na mundividência masculina também é possível detectar constantes no pensamento das mulheres, presentes quer em filósofos que se debruçaram sobre a condição feminina quer em mulheres que reflectiram sobre a sua situação ou que simplesmente escreveram filosofia. Nem todos os escritos filosóficos partilham da tese aristotélica da inferioridade da mulher e é possível e desejável detectar na tradição filosófica uma concepção individualizada da racionalidade e objectividade femininas. Embora no passado as mulheres não tivessem possibilidades de se colocarem fora do modelo masculino, não quer dizer que algumas o não fizessem. E é a essa presença de uma razão feminina que certas feministas querem dar voz, traçando a sua genealogia e dando visibilidade a um humanismo feminista que integre o corpo e as emoções sem abdicar da razão.

Também as reservas levantadas por Janet Richards dizem respeito a excessos presentes nalgumas orientações do feminismo radical (*Redstockings* e outras) [ver **Feminino/ Feminismos**]. Por um lado alerta-nos quanto às generalizações simplistas que levam a considerar negativa a racionalidade ocidental pelo facto de ter sido construída por homens. Por outro denuncia o perigo que representa uma sobrevalorização de aspectos para-rationais e irracionais bem como a

identificação dos mesmos com a mundividência feminina. Para Richards e outras que como ela pensam, as feministas não podem prescindir de racionalidade mas devem sim alargar este conceito, admitindo modos diferenciados de organizar o real, nos quais a diferença sexual tenha um papel determinante embora não determinista.

Bibliografia

- GREEN, Karen (1995), *The Woman of Reason. Feminism, Humanism and Political Thought*, Cambridge: Polity Press.
- HARDING, Sandra (1984), «Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality? A Survey of Issues», in Gould, Carol (ed.), *Beyond Domination. New Perspectives of Women and Philosophy*, New Jersey: Rowman & Littlefield, pp. 43-63.
- LLOYD, Geneviève (1989), «The Man of Reason», in Carry, A. e Pearsall, M. (eds.), *Women, Knowledge and Reality*, Boston: Unwin Hyman, pp. 111-128.
- LLOYD, Geneviève (1993), *The Man of Reason. Male and Female in Western Philosophy*, Londres: Routledge.
- RICHARDS, Janet Radcliffe (1994), *The Sceptical Feminist. A Philosophical Enquiry*, Harmondsworth: Penguin.

MLRF

REESCRITA

Conceito próximo da noção de «revisão», ambos instrumentos fundamentais dos estudos feministas e da crítica feminista, significando o empenho colocado na redescoberta e na reinterpretação da História e da Cultura, e a reavaliação do papel aí desempenhado pelas mulheres [ver **Ginocrítica**] (Showalter, 1978; Gilbert e Gubar, 1979). A ênfase é colocada no processo ou filtro ideológico que determina a inclusão ou exclusão das mulheres do cânone, na arte, na literatura, etc., em função dos padrões e normas da cultura homológica (Andermahr *et al.*, 1997: 8). Tal como a poetisa e crítica Adrienne Rich afirmou num importante ensaio, «When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision» (1971), «Re-visão – o acto de olhar para trás, de ver com um olhar renovado, de penetrar num texto antigo com uma perspectiva crítica nova – significa para as mulheres mais do que um novo capítulo na história da cultura: constitui um acto de sobrevivência» (Rich, 1980: 35). O elemento crucial da reescrita ou revisão da História e da Cultura tra-

duz-se no seu significado libertário, isto é, tal como escreve Rich, «romper o peso e o poder da tradição sobre nós» (*ibidem*) [ver *História/ Herstory*].

Bibliografia

- ANDERMAHR, Sonya, LOVELL, Terry, WOLKOWIRZ, Carol (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Londres e Nova Iorque: Arnold.
- GAMBLE, Sarah (ed.) (2000), *Critical Dictionary: Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- RICH, Adrienne (1971), «When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision», in *On Lies, Secrets and Silence, Selected Prose 1966-78* (1980), Londres: Virago.
- GILBERT, Sandra; GUBAR, Susan (1979), *The Mad Woman in the Attic: the Woman Writer and the 19th century Literary Imagination*, New Haven e Londres: Yale U. P.
- SHOWALTER, Elaine (1978), *A Literature of Their Own*, Londres: Virago.

RELIGIÃO [ver **Teologia Feminista**]

REPRESENTAÇÃO

Termo que pode ser usado para descrever quer uma imagem mental, quer uma imagem exterior, como nos casos de uma pintura ou de um livro. No sentido artístico, a representação pressupõe a ausência do objecto representado, mas algumas teorias estéticas argumentam que as representações são tanto melhores quanto se aproximem do objecto representado (Still, 1991: 377).

A «representação» ou «significação» inclui os processos através dos quais os significados são produzidos (Humm, 1989: 189). Sendo um termo que marca a distância entre a experiência e a sua formulação, a representação dá conta da forma como as ideologias rapidamente se incorporam nos objectos, apresentando-se, assim, como presenças reais no mundo. Nesse sentido, as representações facilmente se transformam nos representantes, pois tornam-se nas vozes de um determinado grupo com poder (Beer, 1989, 1997: 77-8).

Os estudos feministas, bem como a semiologia e os estudos marxistas, têm vindo a fazer uma complexa avaliação da representação ou construção de imagens. As feministas sustentam que a represen-

tação cria, suporta ou altera ideias sobre a identidade de género (Humm, 1989: 189). Para Gillian Beer, a compreensão dos processos da formação de género [ver **Género**] dentro de uma cultura, bem como o entendimento das mudanças ocorridas dentro de uma mesma cultura no sentido de gerar novas percepções a partir de formulações anteriores, passa pelo estudo da escrita de homens e mulheres, lado a lado. Desta forma, defende a autora, não chega afirmar que os homens têm dominado o discurso e pretender que a escrita das mulheres seja autónoma, estudando, desse modo, apenas obras de autores biologicamente femininos. Beer acha bastante mais produtivo estudarem-se os escritos de mulheres e homens pertencentes à mesma época conjuntamente, na medida em que, ao fazê-lo, estaremos a especificar a diferença entre masculino e feminino (Beer, 1989, 1997: 78-9). Esse é o objectivo de alguma crítica literária feminista, a qual centra os seus estudos sobre um *corpus* textual que inclui obras pertencentes a homens e a mulheres, no sentido de detectar tendências de género na escrita. Na introdução a *O Sexo dos Textos* (1995), Isabel Allegro de Magalhães nega a relação directa entre *escrita feminina* [ver **Escrita feminina**] e a categoria *mulher*, afirmando, porém, que o seu interesse vai no sentido de «detectar características que possam ser reconhecidas como *predominantemente* femininas pela sua sintonia com dominantes da vida das mulheres», isto é, a autora afirma pretender «identificar indicadores de uma outra sensibilidade, de uma outra percepção do real, de uma outra lógica, expressos literariamente nos textos e afins à experiência das mulheres: à sua experiência corporal, interior, social, cultural» (Magalhães, 1995: 23).

Algumas feministas vêem as representações ideológicas da feminilidade em termos da articulação da produção e consumo capitalistas. Outras têm em atenção a construção da subjectividade e centram-se sobre o papel da linguagem, usando conhecimentos provenientes da semiótica e da psicanálise laciana [ver **Lacan e o Feminino**]. Fazendo um uso político da psicanálise, em «Visual Pleasure and Narrative Cinema», Laura Mulvey analisa o modo como a fascinação do filme é reforçada por padrões de fascinação preexistentes ao sujeito individual e às formações sociais que o configuram. Para esta autora, então, a representação da mulher é construída na ausência ou na falha de uma subjectividade feminina, dentro da construção que dela faz a cultura patriarcal; nessa medida, a mulher existe como o objecto

silencioso do olhar masculino [ver **Imagem; Olhar**] (Mulvey, 1991: 361-73).

A crítica de cinema feminista tem vindo a dar-nos conta da forma como as mulheres são construídas nas representações que delas fazem os meios de comunicação. No livro *Women and Film: Both Sides of the Camera*, E. Ann Kaplan denuncia o modo como o realismo cinematográfico, o estilo dominante da indústria de cinema de Hollywood, obscurece o facto de o filme ser construído perpetuando a ilusão de que aquilo que é dado a ver aos espectadores é «natural», o que permite o livre curso dos mecanismos de fetichismo e «voyeurismo» (Kaplan, 1983: 13). Em contrapartida, Teresa De Lauretis (1984) afirma que o prazer narrativo e visual no cinema não tem que forçosamente servir os objectivos da opressão da mulher, na medida em que mais do que os prazeres em si mesmos, o que importa é a posição do espectador (feminino) em relação a esses prazeres. Esta autora põe a ênfase no processo através do qual as imagens no ecrã articulam significado e desejo para os espectadores; quer o inconsciente, quer os factores históricos desempenham o seu papel neste processo.

Tal como De Lauretis, Griselda Pollock (1988), nos seus estudos de história da arte, também perspectiva a mulher não já apenas como o objecto do olhar masculino. A autora levanta questões que têm a ver com a mulher quer como produtora, quer como consumidora de arte, isto é, quer como «representadora», quer como leitora de representações. Por outro lado, as questões levantadas por Pollock têm em atenção a forma como alguns historiadores de arte representam a «criatividade» como fazendo parte exclusivamente da província do masculino, bem como a mulher passiva como típico objecto de arte [ver **Autoria**].

As cineastas feministas trabalham no sentido de desmistificar a representação, usando diversos mecanismos de forma a sugerir o modo como o feminino pode ser construído fora do discurso patriarcal.

Actualmente, as feministas sugerem que não há qualquer separação entre relações «reais» e representações, uma vez que estas fazem parte da experiência real no modo como os discursos sociais são construídos (Humm, 1989: 190).

Maggie Humm chama a atenção para a necessidade de entender a representação como um assunto político e analisar a subordinação das mulheres inserida nas formas de representação do sistema patriarcal, no sentido de desenvolver uma teoria e prática culturais feministas que possam conduzir-nos a uma efectiva mudança social (Humm, 1989: 190).

Bibliografia

- BEER, Gillian (1989, 1997), «Representing Women: Representing the Past», in Belsey, Catherine e Moore, Jane (eds.), *The Feminist Reader. Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, Londres: Macmillan.
- DE LAURETIS, Teresa (1984), *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington: Indiana University Press.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque e Londres: Harvester/Wheatshaf.
- KAPLAN, E. Ann (1983), *Women and Film: Both Sides of the Camera*, Nova Iorque e Londres: Methuen.
- MAGALHÃES, Isabel Allegro de (1995), *O Sexo dos Textos e Outras Leituras*, Lisboa: Editorial Caminho.
- MULVEY, Laura (1991), «Visual Pleasure and Narrative Cinema», in Wallis, Brian (ed.), *Art After Modernism: Rethinking Representation*, Nova Iorque: The New Museum of Contemporary Art (assoc. David R. Godine, Boston: Publisher, Inc.) [1984].
- POLLOCK, Griselda (1988), *Vision and Difference*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- STILL, Judith (1992), «Representation», in Wright, Elizabeth, *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Oxford, Reino Unido e Cambridge, Massachusetts, EUA: Blackwell, pp. 377-82.

ROMANCE COR-DE-ROSA [ver **Folhetim**]

ROMANCE CORTÊS

A palavra *roman* designa tanto o género nascido no Norte de França no século XII, como a língua vulgar que, por via de uma intensa produção textual, adquire estatuto literário. O *roman* começa por ser uma *mise en roman* de textos latinos antigos, vasto empreendimento de divulgação do saber orientado pelo ideal político-cultural da *translatio studii et imperii*. Os primeiros romances – *Thèbes*, *Eneas*, *Troie* – são, pois, traduções em língua vulgar de obras prestigiadas da literatura antiga cuja autoridade vem legitimar o texto escrito numa língua ainda sem tradição literária. Mas a *translatio* medieval, situada na intersecção da *inventio* e da prática hermenêutica, tem como efeito a *translatio* da autoridade do modelo antigo para o próprio romance. Na segunda metade do século XII, Chrétien de Troyes leva a cabo uma mutação da consciência literária que culmina

na substituição da expressão *mettre en roman* por *faire* ou *écrire un roman*. A estratégia crucial da autonomização do romance foi o abandono dos *Auctores* e a opção pela matéria da Bretanha: a natureza oral e fragmentária desta permitiu ao romance tirar o seu valor não do valor do modelo, mas da sua falta de valor. É isso que Chrétien diz no prólogo do seu primeiro romance, *Erec et Enide*, quando se propõe escrever «une molt bele conjointure» a partir do que resta de um conto despedaçado pelos jograis.

Mas independentemente da área geográfica da sua matéria – bretã, bizantina, francesa – o romance dos séculos XII e XIII é cortês. Significa isto que o modelo de amor aí inscrito é aquele que os trovadores inventaram. A adopção pela língua d' oïl do oc *amor* e consequente restrição do significado do oïl *ameur* ao cio prova suficientemente que também no Norte se pensa que a sexualidade nobre é governada não pelo instinto mas pelo desejo [ver **Desejo**]. Porém, ao contrário da lírica que a não problematiza [ver **Poesia trovadoresca**], a questão central do romance é a da relação do amor cortês com o casamento. Esta questão não se reduz ao tema do adultério introduzido por *Tristan et Iseut* que, sendo uma referência da produção literária medieval, nem por isso pode ser considerada a força centrípeta do jogo intertextual que faria de cada romance a reescrita da paixão de Tristão e Isolda. Na década de 1270, Gautier d'Arras e Chrétien de Troyes inventam a estrutura romanesca bipartida por uma crise que afecta a relação amorosa e o sujeito e que é inseparável de uma angústia, desconhecida da canção de gesta, que atribui à mulher e à paixão que ela inspira o poder de dissolver a identidade masculina e o contrato social. Em *Ille, Erec e Yvain*, a crise diegética afecta também o casamento: a angústia do feminino rompe a relação conjugal. Ora, é precisamente no século XII que o processo de modernização da sociedade, iniciado com a Reforma Gregoriana (que exigiu o desenvolvimento da racionalidade textual e abriu a via para a laicização da sociedade), impõe uma redefinição do casamento cujos princípios basilares – a exogamia e o consentimento mútuo – testemunham a passagem de uma estrutura elementar para uma estrutura complexa de parentesco. Tais princípios, por espiritualizantes que sejam, não são apenas um meio de colocar o casamento sob a alçada da Igreja, pois o seu efeito mais relevante é o de consagrar a prioridade da palavra sobre o acto, o facto e a força, nomeadamente a da autoridade paterna. Sem dúvida, o princípio do consentimento mútuo, sobretudo no que às mulheres diz

respeito, não era praticado: a tradição da linhagem, agravada pela biopolítica dos senhores – estratégia pela qual as estruturas feudais tentam fazer face ao seu desmantelamento –, confina o papel social das mulheres à função da reprodução. Mas o que importa é que o casamento define uma área de tensão, senão mesmo de mal-estar, onde a emergência de uma nova ordem social e subjectiva é mais sensível. A correspondência de Abelardo e Heloísa, a produção romanesca, a multiplicação de heresias, o celibato forçado dos *jeunes* mostram que, ao longo do século XII, a sociedade medieval debateu e se debateu com o problema do casamento, campo privilegiado da estruturação de uma nova forma de vida implicando uma redefinição da relação entre homens e mulheres. O romance fornece modelos de interpretação desta mutação social e, se ele é cortês, é porque consagra o bem-dizer como o princípio que rege e regula uma nova ética da relação entre os géneros.

Mas o primado da palavra, ainda que visível ao nível dos *topoi* e dos episódios, não é um dado adquirido do romance, é antes algo que o cavaleiro tem de conquistar. É este primado que de facto está em jogo na aventura cavaleiresca e é ele que serve de escudo à angústia do feminino. A paixão que arrebatou o cavaleiro para um mundo-à-parte de Felicidade sem tempo – cujo protótipo é Avalon, a ilha das fadas – é uma ameaça para a ordem simbólica [ver **Simbólico**]. Aquele que, como Yvain, deixa a cavalaria para se entregar ao absoluto do amor, perde o nome, a memória e a linguagem. A loucura de amor não é aqui metáfora nem hipérbole. Por isso a demanda da mulher é atravessada pela demanda do nome, chegando mesmo esta, sobretudo nos romances do século XIII, a sobrepor-se àquela. O romance cortês conta uma reestruturação do sujeito que perde a mulher como Supremo Bem para a recuperar como *petiz bien*. Essa reestruturação é feita a golpes de espada que representam menos a lei da força do que a lei da palavra, abrindo, no estofado do real, cortes significantes que separam o sujeito duma Felicidade insuportável e mediatizam a sua relação com o mundo e os objectos. O romance cortês diz que não há felicidade sem nome, não há felicidade fora da estrutura da linguagem que enquadra a realidade, e que, por ser falada, a felicidade não pode ser senão pouca. O romance desencanta e esse desencantamento pela palavra pacifica a angústia da mulher-fada, a mulher como ser do Outro mundo. Que este processo se salda pelo estabelecimento de uma relação hierárquica entre os géneros é o que têm salientado os estudos realizados por medievalistas feministas.

Os romances posteriores a 1180 quebram a coincidência das crises diegética, subjectiva e matrimonial. Tal quebra deve-se a uma complexificação da ordem da narrativa que, pondo em relevo a função do tempo, nele dispersa vários momentos da crise, cujo dramatismo tende assim a enfraquecer. O casamento não perde importância, pois ele continua a ser o principal objectivo do cavaleiro, mas a inquietação que o envolve tende a *socializar-se* sob a forma da *mésalliance*. A angústia do feminino muda também de figura: a mulher já não é a fada que arrebatou o cavaleiro para um lugar sem nome, mas uma perturbação ou uma ruptura no encadeamento da linhagem enquanto estrutura que assegura a transmissão do nome de pai para filho. Donde a obsessão da virgindade feminina como defesa contra uma ameaça que já não vem do Outro mundo mas do seio da aristocracia. De Chrétien de Troyes a Jean Renart regista-se um apaziguamento da angústia da auto-suficiência feminina eufemizada em *surplus* da sexualidade, o qual é, em certos romances – nomeadamente os que se estruturam sobre o conto da aposta – puramente verbal. O nome toma então a dianteira como objecto da demanda do cavaleiro, nomeadamente nos romances protagonizados pelos filhos de Gauvain, e até como objecto de amor: é o caso de Conrad, no *Roman de la Rose* de Jean Renart, apaixonado pelo puro significante que é o nome de Lienor.

O primado da palavra determina, na dupla *conjointure* conjugal e romanesca, a impossibilidade de um sentido último que se confundiria com uma verdade transcendente e substancial. O desenlace retórico e ficcional das ordálias romanescas aponta para essa impossibilidade. A des-referencialização do sentido é correlativa da perda de uma relação directa e imediata com o objecto feminino. A mulher não é mais a encarnação da verdade: o corpo da Dama da Fonte deixa de ser, para Yvain, o lugar do colapso do sentido no somático. A relação dos cônjuges é mediatizada pelo engenho retórico de Lunete que os reconcilia na medida em que os apanha *à la lettre* e que desarticula os respectivos desejos no *jeu de la _erte*. E se a verdade é um jogo de palavras em Yvain (1180), no *Roman de la Rose* (1210 ou 1228) ela é uma ficção construída por Lienor sobre outra ficção, numa *mise en abîme* do jogo intertextual que nunca nenhum romance antes deste levou tão longe. A ordália que aí precede e legitima o casamento reflecte a sua própria falência enquanto instrumento jurídico destinado a fazer corresponder verdade e real: ela mais não faz do que reflectir a ver-

dade do corpo de Lienor como discurso e fantasma, desvelando o mecanismo da ficção. O *Roman de la Rose* de Jean Renart é o texto que melhor dá conta do pendor nominalista da cultura ocidental e de que a Reforma Gregoriana é fortemente responsável: que fazia Guibert de Nogent, ao colocar a tradição escrita como condição primordial de legitimação dos cultos de santos bretões, senão definir a verdade como construção textual?

O amor cortês é uma forma d' *a-mur* porque é, antês de mais, amor da palavra, e o que o romance cortês nos conta é que o casamento é possível na medida em que a aventura da palavra o impede de se fechar na plenitude de um sentido fixo e definitivo. Bem-dizer é a impossibilidade de Tudo-dizer. O resto de sentido perdido, aquilo a que os medievais chamavam o *surplus de sens*, abre falhas na *conjointure*, determinando a dimensão aberta do género romanesco e, sobretudo nos romances arturianos, a sua vocação para a continuação pela reactivação de uma demanda de sentido sempre inacabada.

Bibliografia

- BLOCH, H. (1989), *Étymologie et généalogie: une anthropologie littéraire du Moyen Âge français*, Paris: Editions du Seuil.
- DUBY, G. (1981), *Le chevalier, la femme et le prêtre*, Paris: Hachette.
- DUBY, G.; PERROT, M. (eds.) (1991), *Histoire des femmes*, Paris: Plon.
- JACQUART, D.; THOMASSET, C. (1985), *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris: PUF.
- KRUEGER, R. (1993), *Women Readers and the Ideology in Old French Verse Romance*, Cambridge: Cambridge UP.
- RUIZ DOMÉNEC, J. E. (1986), *La mujer que mira (crónicas de la cultura cortés)*, Barcelona: Biblioteca Filológica.

CDA

ROMANCE DE ADULTÉRIO

Embora a temática do adultério em literatura não distinga entre adultério feminino e masculino, só o primeiro se torna verdadeiramente produtivo. O adultério do homem integra provas e provações em romances de aventuras e de formação (*v.g. Odisseia*), apresentando-se a esposa traída como figura de aban-

donada, cujo destino só será trágico caso ela desenvolva uma vingança, excepcional na mulher tradicionalmente passiva (*v.g.* Medeia). Pelo contrário, o adultério feminino, ao qual se liga o motivo do marido enganado, detém grandes potencialidades quer trágicas quer cómicas, tornando-se tema central ou secundário em géneros e subgéneros literários tão díspares como a farsa, a comédia, o conto, o romance, a tragédia, etc. O esquema da acção, a constelação nuclear das figuras, o jogo com obstáculos, intrigas e mentiras criadoras de tensão e sua eventual superação revelam-se mais ou menos comuns, enquanto variam o peso e a presença de alguns passos de acordo com o género em causa (a comédia elimina reflexões acerca da culpa, da punição, da expiação e da morte, momentos enfatizados pela tragédia, que reduz os jogos à volta da descoberta da traição). Seguindo a evolução da temática adúltera na literatura ocidental constata-se que a infidelidade e o adultério são relativamente comuns quer na mitologia clássica – onde revestem tanto dimensões trágicas (história de Atreu e de Agamémnon ou de Helena de Tróia) como cómicas (mito de Hefesto, Afrodite e Ares) – quer na mitologia judaico-cristã, onde se regista uma evolução positiva entre o Velho e o Novo Testamentos no que concerne à dignidade da mulher, com a exigência cristã de um comportamento moral do homem. Na literatura medieval, se a lírica cortês, na qual a lírica dedicada à dama tinha como destinatária a mulher casada, constitui, pelo menos tendencialmente, a apologia do adultério, já no romance cortês do período clássico a *minne* conduz ao casamento e não ao adultério [ver **Poesia trovadoresca; Romance cortês**]. Todavia, as histórias de amor mais conhecidas da literatura medieval, de dimensão arquetípica, são histórias de adultério, das quais se conclui não só que o verdadeiro amor cortês não pode ser vivido à margem da sociedade como também que a transgressão individual e a quebra da norma privada conduzem à desintegração social (histórias de Tristão e Isolda, e de Lancelote e Gweniver). Mas nem sempre as histórias de adultério se apresentam revestidas deste espírito cavaleiresco, tendo a literatura cortês eventualmente provocado, como reacção, a desconfiança em relação à mulher que surge na literatura renascentista e pós-renascentista, marcadas quer pela ambivalência entre culpa e absolvição, entre condenação e transfiguração (*v.g.* *Divina Comédia*, Dante), quer pela novelística de cariz mais realista, destinada a um público mais amplo e de origem tendencialmente burguesa, na qual o adultério era pretexto para

uma série de encontros e desencontros divertidos (*v.g.* Boccaccio, Chaucer, representações carnavalescas, entremezes e farsas). Registam-se ainda obras de soluções menos pacíficas, em consequência do ressurgimento do conceito de honra de tradição aristotélica, o qual leva ao desenvolvimento de um cuidado código de honra para o homem nobre, código esse que integra o comportamento moral da mulher. Também nos principais movimentos teatrais que surgem na Europa a partir do século XVI o motivo do adultério e da vingança se torna especialmente produtivo, destacando-se especialmente Lope de Vega, Calderon e Tirso de Molina, Shakespeare e Molière. Em Portugal, nesta época, o adultério surge especialmente em farsas e comédias, tanto no teatro vicentino (*Auto da Índia* [1509] e *Farsa de Inês Pereira* [1523]) como mais tarde nas comédias camonianas *El-Rei Seleuco* (1645) e *Anfitriões* (1587) e na comédia *Cioso* (1622) de António Ferreira. No Iluminismo, a fé optimista no primado da razão e a concepção utilitária do casamento enquanto pedra basilar da sociedade levam o romance a tender para o casamento, fazendo-se, simultaneamente, a apologia da mulher inteligente e operante que age para tornar o seu amor possível (*v.g.* Lessing, *Minna von Barnhelm* [1767]) ou de soluções eudemonistas (*v.g.* Gellert, *Das Leben der schwedischen Gräfin von G.* [1747/48]). Simultaneamente florescem as comédias e os melodramas sentimentais e lacrimajantes de extracção moralista, nos quais o «amor casto» surge como um *leitmotiv* (*v.g.* Richardson, Young, Lillo), e nos quais o adultério masculino é superado pela atitude de magnânima bondade da mulher legítima (*v.g.* Cibber, *The Careless Husband* [1740] e Vanbrugh, *Relapse or Virtue in Danger* [1696]) [ver **Romance sentimental**].

Contrariamente à moda moralizante de origem inglesa, prevalecerá na literatura francesa até ao final do século XVIII a tendência para enfatizar a dimensão erótica que surge ligada ao sentimento e que está na origem da evolução posterior dos romances e do teatro francês, em que o crescente sensualismo se alia a temas que contrariam a moral instituída e entre os quais o adultério é considerado recorrente. Na segunda metade do século XIX alastra por toda a Europa um surto de romances de adultério, verdadeiras obras-primas da literatura mundial (*Madame Bovary* [1857] de Flaubert, *Anna Karenina* [1875-77] de Tolstói, *O Primo Basílio* [1878] de Eça de Queirós, *La Regenta* [1884-85] de Clarín, *Effi Briest* [1894-95] de Fontane). Partindo, embora, do carácter matricial de *Madame Bovary* de Flaubert, a expli-

cação para este êxito reside no facto de o romance de adultério do século XIX se tornar um tipo privilegiado de romance de época e de crítica social, que desenvolve especial interesse pela figura feminina nas suas coordenadas tanto sociais como psicológicas, morais e mesmo fisiológicas, questões que à época se tornavam candentes nos discursos filosóficos, jurídicos, políticos, religiosos, etc. O privilégio concedido à perspectiva da heroína [ver **Heroína**], introduzido por Flaubert em *Madame Bovary*, torna-se distintivo do romance realista de adultério, como muitos títulos centrados na figura da adúltera o comprovam (*Madame Bovary*, *Anna Karenina*, *La Regenta*, *Cécile*, *L'Adultera* e *Effi Briest*), furtando-se esta figura de mulher caída aos cânones dicotómicos da mulher-anjo e da mulher-demoníaco do Romantismo [ver **Fada do Lar**; **Mulher-fatal**], e dimensionando-se a sua prevaricação em termos sociais. A necessidade romântica de ligar amor e casamento deixa de constituir tese a demonstrar, denunciando-se antes os motivos que levam à não concretização dessa premissa necessária à felicidade conjugal, e desvendando-se a forma como os membros do casal se vão alheando até ao silêncio, bem como os motivos múltiplos que conduzem ao adultério: apresenta-se o matrimónio burguês e aristocrático na tradição dos casamentos-venda (casamento socialmente favorável arranjado pelos pais ou seus representantes ou concretização de um anseio despertado pela errada sociabilização feminina); revela-se o papel limitado que nele e na sociedade em geral cabe à mulher, excluída da vida activa e confinada ao meio familiar, consequências da sua falta de instrução, deficiente preparação e da discriminação social, retratando-se, simultaneamente, a vigência de uma dupla-moral sexual de matriz vitoriana, que tudo permite ao homem e tudo proíbe à mulher. Os motivos conducentes ao adultério remetem ainda para o tédio, a ânsia de aventura ou a ruptura com a moral instituída, excluindo-se geralmente o amor enquanto grande força motivadora. O amante, figura que, tal como a do marido, a concentração na figura feminina e no seu destino tendencialmente funcionaliza, surge frequentemente revestido de traços de sedutor demoníaco ou donjuanesco e acaba por se tornar indiferente à adúltera e fonte de desilusão. A mulher, confinada à situação de seduzida e abandonada, considera esse abandono como parte integrante de uma culpa que tende a assumir, constituindo as questões à volta da sua situação e da sua culpa outros focos de interesse generalizado nos romances de

adultério do século XIX. Com elas se articula a questão da punição, a qual, de acordo com os códigos de verosimilhança social e psicológica coevos, se torna mais subtil, desaparecendo as grandes vinganças próprias da literatura dos séculos anteriores. O motivo da honra ferida, que em algumas classes sociais conduz ao duelo, é correntemente denunciado como parte integrante da força social. Sociais são igualmente as causas primeiras do destino funesto das adúlteras: excluídas do seu papel na sociedade, situação a que se alia a perda de identidade, a mulher mata-se ou deixa-se morrer. Importante é que a adúltera do século XIX não morre de amor nem em consequência do ódio dos maridos vingadores, mas devido a situações em que confluem coordenadas psicológicas e sociais em íntima ligação com uma sociedade abalada nas suas estruturas. Comum aos romances de adultério do século XIX será ainda a recepção cautelosa que lhes vota o público leitor, o qual, habituado à voz interventiva de um narrador-mentor, recebe com desconfiança textos que com a implementação dos movimentos literários do Realismo e do Naturalismo analisam e descrevem de forma tendencialmente objectiva não só as condicionantes sociopsicológicas do adultério feminino como as suas cenas mais íntimas, furtando-se os narradores a um discurso moralizante explícito. Refira-se ainda que a modernidade destas obras é atestada pela múltipla recepção produtiva que desencadeou e de que é exemplo ainda no ano de 1991, no espaço português, o romance *O Vale Abraão*, de Agustina Bessa Luís, que serviu também de guião ao filme do mesmo nome, realizado por Manoel de Oliveira, e que revela fortes relações de intertextualidade com *Madame Bovary* de Flaubert.

Bibliografia

- GAY, Peter (1987), *Die zarte Leidenschaft, Liebe im bürgerlichen Zeitalter*, Munique: C. H. Beck [*The Bourgeois Experience: The Tender Passion* (1986)].
- GLEYSSES, Chantal (1994), *La femme coupable. Petite histoire de l'épouse adultère au XIXème siècle*, Paris: Imago.
- HORST, S.; DAEMMRICH, Ingrid G. (1995), *Themen und Motive in der Literatur*, Tübingen: Francke Verlag.
- LUHMANN, Niklas (1983), *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MATT, Peter von (1989), *Liebesverrat. Die Treulosen in der Literatur*, Munique/Viena: Carl Hanser Verlag.
- MULDWOLF, Bernard (s/d [1970]), *O Adultério*, Lisboa: Livros Horizonte.

PERKIN, Joan (1989), *Women and Marriage in Nineteenth-Century England*, Londres: Routledge.

TANNER, Tony (1979), *Adultery in the Novel. Contract and Transgression*, Baltimore e Londres: The John Hopkins University Press.

WHITE, Nicolas; SEGAL, Naomi (1997), *Scarlet Letters. Fictions of Adultery from Antiquity to the 1990s*, Londres: Macmillan Press Ltd.

MTO

ROMANCE SENTIMENTAL [ver **Domesticidade**]

S

SAFO

Poetisa grega, representante da poesia dita eólia, nascida em Mitilena, na ilha de Lesbos, provavelmente cerca de meados do século VII a. C. Originária de uma família aristocrata, parece ter casado com um certo Cércilas de quem terá tido uma filha, Cleis. Foi contemporânea e amiga do poeta Alceu, com quem se terá exilado, tal como outros aristocratas, para a Sicília, por razões políticas, de 607 a 590. Diz-se que terá tido uma escola em Lesbos, frequentada pelas jovens da ilha, onde se dedicavam ao estudo e à prática da poesia, da música e do canto (Mazenod e Ghislaine, 1992: 760).

Os seus poemas versam fundamentalmente o tema do amor e muitos deles eram dirigidos às suas jovens companheiras. Os amores de Safo não eram condenáveis nessa época, em Lesbos, onde as mulheres aristocratas gozavam de uma certa independência (Mazenod e Ghislaine, 1992: 760). Como poeta, Safo alcançou fama considerável entre os Antigos. Escreveu nove livros de odes, epitalâmios, elegias e hinos, dos quais sobrevivem apenas alguns fragmentos. Criou ritmos e metros novos – a estrofe e o verso sáficos; a estrofe sáfica era usada pelos poetas latinos Catulo, Horácio e, posteriormente, por Séneca e Prudêncio.

Em Portugal, os árcades foram grandes entusiastas daquilo a que chamaram ode sáfica, na forma de quartetos brancos sempre de três decassílabos, rematados por um quebrado de quatro sílabas. Ao nível temático, a forma como Safo canta o amor faz salientar predominantemente a expressão da paixão, do ciúme e do desejo físico entre os seres.

O termo «sexualidade sáfica», usado particularmente pela crítica francesa, diz respeito à expressão da sexualidade lésbica na escrita feminina. Esta crítica foca a forma como as relações entre mulheres são tratadas na literatura, dando especial relevo à evolução sofrida no âmbito da expressão deste tipo de

sexualidade (que vai do lesbianismo sentimentalista de uma escritora como Colette, à expressão bem mais revolucionária da paixão lésbica, verificada, por exemplo, na escrita de Monique Wittig) (Humm 1989: 196) [ver **Lesbianismo**].

Bibliografia

- BOULDING, Elise (1976), *The Underside of History: A View of Women Through Time*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- HARVEY, Paul (ed.) (1986) *The Oxford Companion to Classical Literature*, Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Nova Iorque, Londres, Toronto, Sydney e Tóquio: Harvester Wheatsheaf.
- MAZENOD, Lucienne e SCHOELLER, Ghislaine (1992), *Dictionnaire de Femmes Célèbres: de tous les temps et de tous les pays*, Paris: Robert Laffont.
- MOSSÉ, Claude (1992), *Dictionnaire de la civilisation grecque*, Bruxelles: Éditions Complexe.

SEGUNDA VAGA [ver **Feminismo/ Feminismos**]

SEGUNDO SEXO (O)

O Segundo Sexo, de Simone de Beauvoir, publicado em França em 1949, marca uma etapa fundamental no pensamento feminista ocidental. Dividido em dois volumes (o primeiro dedicado à questionação e desmantelamento dos mitos da feminilidade, o segundo ocupando-se com a definição dos níveis de conflito da «condição» das mulheres), *O Segundo Sexo* contrasta a essência fixa da feminilidade mítica com a diversidade da vida contemporânea, expondo a ficcionalidade do pensamento patriarcal [ver **Patriar-**

cado]. Esta exposição fornece a estrutura geral da obra, e os mitos patriarcais do primeiro volume contrastam provocativamente com a experiência vivida pelas mulheres, descrita no segundo volume.

Utilizando amiúde o termo «mulher», Beauvoir não efectua uma distinção clara entre as três categorias de mulher: a tradicionalmente oprimida, a independente, e a mulher livre do futuro; e nenhuma destas categorias é apresentada como sendo social ou ideologicamente homogénea. A conhecida afirmação que inicia o volume II, «não nascemos mulheres: tornamo-nos mulheres» («on ne naît pas femme, on le devient»), problematiza o conceito de «mulher» enquanto construção social, antecipando, em mais de duas décadas, aquela que seria uma das questões centrais para o feminismo da Segunda Vaga [ver **Feminismo/ Feminismos**]. Relevante é igualmente o tratamento da subjectividade e dos papéis sexuais, com a teorização de Beauvoir sobre a dupla construção da feminilidade dentro do paradigma patriarcal – uma lida como parte estrutural da subjectividade da mulher, a outra entendida como código externo de regras sobre o comportamento. Para Beauvoir, uma tal «feminilidade» é o resultado da escravidão milenar e a antítese da liberdade. Por isso se afirma que a luta entre os sexos «durará enquanto os homens e as mulheres não se reconhecerem como semelhantes, isto é, enquanto se perpetuar a feminilidade como tal» (Beauvoir, 1976 [1949], vol. II: 554).

N' *O Segundo Sexo*, a «condição» feminina, na estrutura patriarcal, é apresentada como revelando uma série de conflitos situados a três níveis: o ontológico, o social e o biológico. Beauvoir defende que, a nível ontológico, mulheres e homens estão igualmente aprisionados na tensão entre o desejo de ser(em) e o vazio da existência; que, a nível social, a opressão patriarcal se encontra patente numa série de restrições à liberdade das mulheres, expressa na desigualdade de oportunidades e de participação na vida económica e política, a qual força representações em que as mulheres se encontram divididas entre a liberdade e a alienação, a transcendência e a imanência [ver **Discriminação**]; e que, a nível biológico (este explicado por Beauvoir segundo a teoria existencialista da totalidade de significado), as diferenças sexuais anatómicas – a ausência de pénis e a biologia reprodutiva dos corpos femininos – podem ser consideradas uma parte significativa da totalidade da existência da mulher [ver **Corpo**]. Para Beauvoir, os três níveis convergem na actividade sexual humana, e é sob o patriarcado que a sexuali-

dade se transforma na área onde todos os conflitos da vida das mulheres são mais sentidos, sendo através da experiência sexual que é revelado o drama ontológico da sua existência.

A obra receberia críticas de algumas feministas, sobretudo por entenderem que ela estava de tal maneira influenciada por Sartre que não era, na verdade, uma obra feminista, mas sim um trabalho filosófico. Este continua ainda hoje a ser um dos grandes conflitos sobre *O Segundo Sexo*: a disputa entre o feminismo e o existencialismo. Algumas feministas vêem a mulher, ou a biologia, como um destino, e a experiência partilhada por todas as mulheres como essencial para ultrapassar o sistema patriarcal, ao passo que o existencialismo coloca a ênfase na liberdade, individualidade e responsabilidade. Beauvoir partilhava dos princípios do existencialismo, sendo ainda activista no que dizia respeito à causa das mulheres (embora nunca tendo utilizado o termo feminista em relação a si própria até se ter juntado ao movimento feminista francês em Novembro de 1971), sendo, pois, normal que apareçam traços de ambos os pensamentos na sua obra. *O Segundo Sexo* combina, assim, existencialismo e pensamento feminista, num esforço de denunciar a opressão patriarcal e contribuir para ultrapassar essa opressão através da liberdade, da responsabilidade e da individualidade para todas as mulheres.

Obra ainda hoje de referência para os Estudos Feministas, *O Segundo Sexo* é o primeiro trabalho a elaborar uma crítica sistemática de Freud no seio da teoria feminista, sob a forma de uma dupla rejeição: por um lado, das noções biologicamente deterministas ou naturalistas sobre as mulheres, e, por outro, da constante sujeição das mulheres ao modelo masculino de desenvolvimento psíquico [ver **Freud e o Feminino**]. É neste sentido que neste livro se sublinha a estrutura da oposição dialéctica entre o homem, como representante da cultura, e a mulher, como repositório da natureza. Para Beauvoir, a mulher é o «Outro», sinónimo de inferioridade em relação ao masculino, que se apresenta como a norma humana; o patriarcado deveria ter encontrado nesta «diferença» a essência da mulher. Nesta medida, para Beauvoir, «diferença» é uma marca de inferioridade, em oposição a um pensamento contemporâneo que vê a «diferença» como uma fonte positiva de valores alternativos [ver **Alteridade; Diferença**].

O Segundo Sexo é uma poderosa afirmação do direito das mulheres à independência, autonomia e autodeterminação. Como tal, encontra-se ainda, em

certa medida, na tradição do feminismo do século XIX, que via na rejeição da feminilidade e na adopção de masculinidade e do masculino a forma de as mulheres escaparem à sua subordinação social. Ser «como um homem» parecia oferecer uma saída do papel tradicional da mulher, que era confinante e limitativo. Por isso Beauvoir nega as recompensas positivas da maternidade, sublinhando a imagem da mãe como irremediavelmente negativa e contrária à liberdade da mulher. Esta percepção da maternidade (e, com ela, da capacidade biológica específica da mulher) tem encontrado resistência no feminismo em geral. O que emergiu nas décadas depois d' *O Segundo Sexo* ter sido publicado foi a noção de que não é a maternidade em si que oprime as mulheres, mas sim as condições opressoras da maternidade nos sistemas patriarcais.

Inevitavelmente lido à luz do feminismo desde a sua publicação, *O Segundo Sexo* faria com que Beauvoir passasse a ser vista como a mãe do feminismo moderno e, como tal, simbólica e literalmente idealizada e contestada (Moi, 1986). Por exemplo, a obra de Judith Butler, *Gender Trouble* (1990), que abalou as fundações da teoria feminista, contrasta a «teoria performativa» com a visão «dualista» (segundo Butler) de Beauvoir, mas parte igualmente do mesmo pressuposto erróneo, comum à maioria da crítica feminista anglo-americana, ou seja de que *O Segundo Sexo* é uma tese sobre a relação sexo/género (Heinämaa, 1997). Butler considera Beauvoir uma discípula de Sartre, e afirma que os seus pontos de vista sobre sexo e sexualidade questionam os conceitos básicos que propõe, em particular a livre vontade e a consciência livre, sem corpo ou sexo. Sara Heinämaa, por sua vez, afirma que *O Segundo Sexo* é um estudo fenomenológico – e não uma definição sociológica ou uma explicação sociológica – do complexo e multifacetado fenómeno da «diferença sexual» (1997).

De notar que os pontos de vista presentes n' *O Segundo Sexo* não se devem confundir com os de Sartre. Beauvoir aplicou os conceitos de Sartre a um novo conjunto de perguntas e, conseqüentemente, alterou os conceitos, bem como as perguntas. Assim, não desenvolveu uma teoria empírica, nem discutiu uma filosofia voluntarista; antes adoptou uma atitude fenomenológica em relação ao corpo e às diferenças sexuais. Assim, quando Beauvoir pergunta como é que os seres humanos do sexo feminino se «tornam mulheres», pergunta de facto como é possível que um corpo, envolvido com o mundo e

com outros corpos, pode repetir certas posturas, gestos e expressões, e, ao mesmo tempo, modificá-las. A sua resposta a esta pergunta não será coerente. No entanto, para criticar a solução apresentada, deverá-se primeiro entender a questão.

Bibliografia

- BEAUVOIR, Simone de (1976), *O Segundo Sexo*, 2.ª edição, vols. I e II, Lisboa: Bertrand Editora [1949] [1970].
- WRIGHT, Elizabeth (ed.) (1992), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- HEINÄMAA, Sara (1997), «What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference», in *Hypatia*, vol. 12, n.º 1 (Inverno, 1997), pp. 20-39.
- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nova Iorque: Routledge.

SEMIÓTICO

O termo surge na obra de Julia Kristeva por oposição à «ordem simbólica» identificada por Lacan e ligada ao falocentrismo [ver **Falocentrismo**]. Corresponde aproximadamente à noção freudiana de «pré-edipal» e ao conceito do «imaginário» de Lacan. Está associado à feminilidade [ver **Feminilidade**], à ligação pré-linguística da criança ao corpo materno que equivale à extensão do ser, por oposição à ordem simbólica [ver **Simbólico; Lacan e o Feminino**].

Freud pretendeu demonstrar que a identidade da criança se forma na ordem social através da identificação com o pai. Este processo causaria portanto nas raparigas a identificação com uma identidade e um poder masculinos, um fenómeno conhecido como a «Lei do Pai» [ver **Freud e o Feminino**]. Julia Kristeva procurou desenvolver um conceito de identidade feminina aliado às energias anárquicas reprimidas pela ordem simbólica dominante e denominou-o «semiótico» [ver **Psicanálise e Feminismo**]. Kristeva refere-se ao fluir de ritmos e sensações do bebé no corpo pré-edipal como o «chora» materno, termo usado originalmente por Platão em *Timaeus*. Kristeva descreve o «chora» como «uma articulação essencialmente móbil e extremamente provisional constituída por movimentos e os seus stases/ estados efémeros» (1984: 25-6). O «chora» semiótico está presente no choro, nos sons e gestos do bebé. Não tem identidade nem unidade e contrasta com a significação da estrutura simbólica. Quando a criança

é iniciada na ordem simbólica e na linguagem, o semiótico é reprimido mas nunca esquecido. O modo semiótico – que permite o uso criativo da linguagem através de irregularidades sintáticas e distorções linguísticas (figuras de estilo) – é complementado pelo modo simbólico.

De acordo com Kristeva, podem encontrar-se exemplos da presença do ritmo semiótico nas obras de escritores vanguardistas e outros (*v.g.* Joyce, Mallarmé, Artaud) que subvertem os significados estáveis do discurso convencional usando os aspectos rítmicos e físicos do signo.

Luce Irigaray (1977) designou através do termo *parler femme* (falar [como] mulher) um modo experimental que evidencia a relação entre a sexualidade feminina e a escrita. Esse conceito equivale ao termo *écriture féminine* (escrita feminina) usado por Cixous (1975) para designar o estilo do discurso feminino em sintonia com o corpo da mulher e que introduz aspectos reprimidos na ordem simbólica, tais como a fantasia e o jogo de palavras. Reuniu apoiantes tais como Grosz (1989) e Whitford (1991), que afirmam que o corpo da mulher possibilita metáforas poéticas e analogias, desafios simbólicos ao falocentrismo. Porém, outras feministas, de orientação marxista – entre as quais Moi (1985) –, acusaram esse modelo de ser essencialista ao fazer convergir a biologia feminina, a psicologia e a linguagem [ver **Escrita feminina**].

Bibliografia

- ANDERMAHR, Sonya; LOVELL, Terry e WOLKOWITZ, Carol (eds.) (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Londres: Arnold.
- CIXOUS, Hélène (1981), «The Laugh of the Medusa», in Marks, Elaine, e De Courtivron, Isabelle (eds.), *New French Feminisms* (trad. de Keith Cohen e Paula Cohen, «Le rire de la Méduse» [1975]), Nova Iorque: Schocken.
- GAMBLE, Sarah (ed.) (1999), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, N.Y.: Routledge.
- GROSZ, Elizabeth (1989), *Sexual Subversions: Three French Feminists*, Sydney, Londres, Wellington, Boston: Allen and Unwin.
- IRIGARAY, Luce (1974), *Speculum de l'autre femme*, Paris: Editions de Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Editions de Minuit.
- KRAMARAE, Cheris & TREICHLER, Paula (1985), *A Feminist Dictionary*, Londres, Sydney, Wellington: Pandora.
- KRISTEVA, Julia (1969), *Semiotike: Recherches pour une sémantique*, Paris: Seuil.
- KRISTEVA, Julia (1974), *La Révolution du langage poétique*, Paris: Editions du Seuil.
- KRISTEVA, Julia (1974), «Woman can never be defined», in Marks, Elaine, e De Courtivron, Isabelle (eds.) (1981), *New French Feminisms* (trad. de «La femme, ce n'est jamais ça»), Nova Iorque: Schocken.
- KRISTEVA, Julia (1977), *Polylogue*, Paris: Editions du Seuil.
- KRISTEVA, Julia (1980; 1984), *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, Oxford: Blackwell.
- SHOWALTER, Elaine (1985), *The New Feminist Criticism. Essays on Women, Literature and Theory*, Londres: Virago Press.
- MOI, Toril (1985), *Sexual/ Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Londres e Nova Iorque: Methuen.
- WHITFORD, Margaret (1991), *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Londres e Nova Iorque: Routledge.

SEXISMO E LINGUAGEM

«Sexismo» é um conceito que aparece por volta de 1965, por analogia com outros conceitos como «racismo». Pretende-se cunhar com este termo a discriminação por razões de sexo (Niedzwiecki, 1993: 16). De acordo com Cameron (1985), «língua» ou «competência linguística» são termos que por si só criam uma abstracção ideal de linguagem, limitando a análise linguística a elementos gramaticais desprovidos de contexto, numa situação ideal (logo, não existente) de comunicação. Este processo de conceptualização impede a análise da maioria dos factores que criam situações de opressão (de ordem sexual ou outra). Para que haja emancipação, há que ter também um olhar crítico para os instrumentos que nos são providenciados pelos estudos linguísticos, como as noções de língua/ fala, *competence/ performance*, ou outros.

De acordo com o debate sobre o sexismo na linguagem, é na linguagem e pela linguagem que a discriminação é feita de forma inconsciente e por isso mais opressiva [ver **Discriminação**]. O tratamento desigual dos sexos (e o subsequente silenciamento do sexo feminino) inscreve-se na linguagem através de mecanismos linguísticos (como conotações derogativas do feminino, usos do masculino genérico, ou padrões sintáticos que silenciam agentes e partici-

pantes), e também através de atitudes e práticas linguísticas (como sejam atitudes negativas perante determinadas práticas supostamente femininas, como a tagarelice ou a «conversa de mulheres»). Mecanismos e práticas linguísticos provocam representações negativas e deficitárias da mulher, oprimindo-a. Cameron (1985) aponta duas tendências neste debate: a primeira vê a existência de expressões sexistas como sintoma de uma doença da própria linguagem verbal, sendo que o uso de termos sexistas está ultrapassado porque já não representa a realidade das mulheres; ele persiste apenas como um hábito que é necessário combater. É, pois, necessário reformar a linguagem para que ela se adapte e dê voz a uma realidade feminina que existe mas não é verbalizada [ver **Voz**]. Este tipo de abordagem é representado por Casey Miller e Kate Swift e foi muito útil para as diversas reformas linguísticas que se lhe seguiram, em várias línguas e dentro de vários contextos. Do ponto de vista de Dale Spender (1980), aqui representando a segunda tendência, é impossível dissociar formas de significado. Sendo a linguagem relação entre ambos, é ela que cria e determina a realidade. Por isso, o uso sexista da linguagem não é um sintoma, antes a causa de opressão. Formas e estruturas linguísticas, seus usos e sentidos, controlam e mantêm as mulheres numa posição subalterna, silenciando-as, retirando-lhes voz e capacidade de dizer as suas próprias experiências. E, desta forma, mantendo o regime patriarcal e o desequilíbrio de poder entre os sexos [ver **Patriarcado; Poder feminino**].

O sexismo na linguagem encontra-se no uso quotidiano de expressões e práticas linguísticas depreciativas, em inscrições de ordem sexista histórica e culturalmente cristalizadas nas línguas, em prescrições de ordem gramatical e manipulações de estrutura linguística. As soluções e estratégias de resistência a cada dimensão diferem, sendo umas mais sistêmicas do que outras.

O uso quotidiano da linguagem é prolífero em estratégias que posicionam a mulher de forma subalterna. As formas diferenciadas de tratamento são um exemplo desse posicionamento. O português europeu é particularmente criativo nestas formas de tratamento, que ultrapassam a mera distinção T/V para incluir outros factores determinantes (como o sexo e a posição social). Por exemplo, a tendência para usar o título e o primeiro nome numa mulher licenciada (Dr.^a Graça), *vis a vis* o título e o último nome no homem licenciado (Dr. Marques), parece inferir maior proximidade e familiaridade (logo maior con-

trola e menos respeito) em relação à mulher (cf. Lindley Cintra, 1996; Brauer, 1975).

Muitos termos sexistas entram nas línguas graças a uma evolução linguística que inscreveu e cristalizou no sistema usos em contextos patriarcais. Com o passar do tempo, o uso sexista torna-se «natural», sendo difícil resistir-lhe. Muitas vezes, as «autoridades científicas» suportam e prescrevem atitudes sexistas nas próprias gramáticas. Exemplo disso é a confusão estabelecida entre géneros gramaticais (formas flexionais) e diferenças sexuais (biológica ou socialmente determinadas); dado que o género gramatical é uma abstracção racional do mundo natural (abstracção essa feita por falantes, gramaticalizada de forma diferente em línguas diferentes, e regulamentada em gramáticas, dicionários e outros materiais de ordem prescritiva), palavras de flexão masculina ou feminina facilmente adquirem significados masculinos ou femininos. As palavras masculinas têm tendência a associar-se a significados activos, dominantes e produtivos, enquanto as palavras femininas associam-se a traços passivos, receptivos, menores, características trazidas da diferença biológica. Este tipo de confusões cristalizadas nas línguas e na metalinguagem pedem um exercício de arqueologia linguística, aqui representado por Muriel Schulz ou Jansen-Jurreit (1982), em que se procura reclamar a linguagem para as mulheres, recorrendo à etimologia das palavras e à sua evolução. Outras, mais radicais, desconstroem e reinventam palavras, jogando com formas e sentidos, de modo a tornar visível o poder do masculino e a cunhar novas formas linguísticas para a mulher. Alguns desses exemplos (*herstory* por *history* ou *the-rapist* por *the-rapist*) são sobejamente conhecidos e divulgados, em inglês, em obras como a de Mary Daly, *Gyn/ Ecology* (1978). No português, João da Silva Correia publicou em 1935 um tratado sobre *A Linguagem das Mulheres* que vale a pena analisar de uma forma aprofundada. Se bem que historicamente datado, usando metodologias do seu tempo, João da Silva Correia aponta para algumas diferenças no uso da língua por homens e por mulheres que precedem estudos mais recentes e disciplinarmente mais organizados – exemplos destes são a forma como Isabel Hub de Faria (1985) demonstra a existência de processos de inferência ou «lógicas» diferentes no homem e na mulher, e a afirmação de Helena de Mira Mateus (1985) de que as mulheres parecem ter uma maior rapidez de elocução do que os homens.

Outras estratégias sexistas existem, mais «lin-

guísticas» ou «gramaticais», no âmbito daquilo que se considera a «língua». A própria percepção de *língua*, porém, deve muito a factores de identidade nacional e política, e às instituições que defendem essa unidade identitária, como os «guardiões da norma» (cf. Cameron 1985: 112) (as gramáticas, que descrevem um uso alegadamente «neutro» da língua, os dicionários, as editoras, as academias, as normas ortográficas, as autoridades científicas). As estratégias de resistência passam, por isso, pela luta política nos meandros dessas instituições de poder. Exemplo disso são as criações de dicionários feministas que resistem ou subvertem a autoridade dos dicionários canónicos (dicionários como o de Kramaræ e Treichler [1985], ou o de Mary Daly e Jane Caputi [1988]).

Nas línguas europeias, o debate e as reformas não sexistas surgem à volta de temas como o masculino genérico ou a tendência para criar um *falso neutro*, ou a reflexão sobre nomes de profissão, grau, função ou títulos oficiais. No primeiro caso, Michel Maillard demonstra a tendência, em algumas línguas românicas, para o uso do masculino como norma e do feminino como excepção, baseada em pressupostos ideológicos nas gramáticas tradicionais. Em português, Isabel Barreno aponta para a questão do *falso neutro* e para a tendência, nos discursos da educação em Portugal depois de 1974 (discursos de professoras e alunos, análises de currículos e manuais escolares), para o uso do masculino como norma não-marcada (por exemplo, «Agustina Bessa Luís, a obra e o homem») (Barreno, 1985: 23) [ver **Falso neutro**]. As reformas linguísticas pretendem procurar soluções que evitem o uso de um masculino genérico, seja alternando masculino ou feminino, seja evitando substantivos flexionados por género. No segundo caso, com o acesso das mulheres a cargos públicos, o debate sobre a feminização dos títulos torna-se particularmente aceso em países de expressão francesa. Duas posições: o título deverá manter-se num masculino que abarca homens e mulheres, no sentido do respeito pelas instituições; o título deverá traduzir-se para o feminino, para que este represente uma realidade feminina pública cada vez mais frequente. O resultado deste debate é a constituição de normas não-sexistas que apontam para a designação, no feminino, de cargos oficiais, profissões e outras referências a cargos públicos (por exemplo, a «Senhora Ministra da Saúde»).

O debate sobre o sexismo na linguagem tem sido uma entre outras abordagens ao estudo sobre a rela-

ção entre linguagem e diferença sexual [ver **Diferença sexual**]. Se bem que muitas vezes divulgado de forma simplista, onde se dá ênfase a reformas linguísticas que têm as suas próprias limitações, ele levanta a polémica da discriminação pela linguagem. Ao fazê-lo, e ao dar exemplos concretos, torna a pessoa mais crítica e alerta para os pressupostos ideológicos que sustentam o uso quotidiano da linguagem. Sem essa consciência crítica tornar-se-ia difícil avaliar os factores de opressão e discriminação, com vista a uma possível emancipação. Os estudos sobre linguagem e diferença sexual ultrapassam este debate sobre o sexismo e procuram analisar usos linguísticos em variados contextos e sob as mais diversas perspectivas, sejam elas sociológicas ou sociolinguísticas, antropológicas, discursivas, psicolinguísticas ou psicológicas.

Bibliografia

- BARRENO, Maria Isabel (1985), *O Falso Neutro*, Coleção Educação, n.º 1, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, Lisboa: Edições Rolim.
- BRAUER, Fátima; BRAUER, Uwe (1975), *Praktisches Lehrbuch Portugiesisch*, Berlim: Langenscheidt.
- CAMERON, Deborah (1985), *Feminism and Linguistic Theory*, Londres: McMillan.
- DALY, Mary (1978), *Gyn/ Ecology: the metaethics of radical feminism*, Londres: Women's Press.
- DALY, Mary; CAPUTI, Jane (1988), *Webster's First Intergalactic Wickedday of the English Language*, Londres: Women's Press.
- HUB DE FARIA, Isabel (1985), «Mulheres agentes de discurso: alguns aspectos das orientações para os significados», in *Análise Social: As Mulheres em Portugal*, n.ºs 92-93, pp. 547-556.
- JANSEN-JURREIT, Marielouise (1982), *Sexism: the male monopoly of history and thought*, Londres: Pluto, referido em Cameron (1985).
- KEATING, M. C., «A construção da polémica da hegemonia e da diferença em estudos sobre linguagem e diferença sexual», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 40.
- KRAMARÆ, Cheri; TREICHLER, Paula (1985), *A Feminist Dictionary*, Londres: Pandora.
- LINDLEY CINTRA, Luís (1986), *Sobre «Formas de tratamento» na língua portuguesa*, Coleção Horizonte, Lisboa: Livros Horizonte.
- MAILLARD, Michel (1996), «L'expression masquée de l'identité masculine dans les langues à deux genres», in *Hypogrif – Bulletin de Liaison de Recherche Interdisciplinaire sur le Français*, n.º 4, Março.
- MILLER, Casey; Kate Swift (1980), *A Handbook of Nonsexist language*, Londres: Women's Press.

MIRA MATEUS, Maria Helena (1985), «A persuasão no discurso feminino: estratégias prosódicas», in *Análise Social: As Mulheres em Portugal*, n.ºs 92-93, pp. 599-608.

NIEDZWIECKI, Patrícia (1993), *Mulheres e Linguagem*, Caderno de Mulheres da Europa, n.º 40, Comissão Europeia, p. 16.

SPENDER, Dale (1980), *ManMade Language*, Londres: Routledge & Kegan Paul.

CK

SEXO [ver **Política sexual**]

SIMBÓLICO

Segundo Jacques Lacan, a entrada na ordem simbólica corresponde à entrada da criança, enquanto sujeito, na linguagem e na cultura [ver **Lacan e o Feminino**]. Baseando-se na teoria linguística de Saussure, Lacan considera a ordem simbólica um produto do sistema linguístico que impõe regras à criança e que implica a perda do objecto primário – a mãe enquanto presença. A criança entra no domínio da linguagem através de símbolos e adquire uma posição enquanto sujeito num sistema de diferença sexual, o que acarreta uma identidade quanto ao género [ver **Diferença sexual; Género; Identidade**]. Dado que a mulher está associada à figura imaginária da mãe, a posição de significante simbólico compete ao homem, dando origem à «Lei do Pai», simbolizada pelo falo. Para o feminismo, a ordem simbólica equivale ao patriarcado, sucedendo ao período pré-linguístico dito «semiótico», associado ao corpo materno [ver **Semiótico**].

Nos anos 1970, o feminismo francês denuncia a exclusão da participação das mulheres na construção da linguagem simbólica. Segundo Hélène Cixous (1975) e Luce Irigaray (1977) as mulheres detêm um domínio simbólico distinto caracterizado pela plenitude e pela multiplicidade, contrariando assim a unidade do simbólico falocêntrico [ver **Falocentrismo**]. Julia Kristeva (1974) apresenta o conceito de semiótico (ritmo semiótico) como o vestígio do desejo pré-edipal que subverte a lógica falocêntrica. Kristeva (1969) caracteriza a história do feminismo de acordo com duas posições: uma que pretende integrar as

mulheres no simbólico e outra cujo propósito é criar um simbólico feminino alternativo adaptado a cada época. Contudo, não existe nenhuma cultura humana exterior ao domínio simbólico. O simbólico deve submeter-se a uma «divisão», um termo da psicanálise que designa a separação e produção do desejo [ver **Desejo**].

Num outro contexto histórico da crítica feminista, por exemplo, no âmbito da sociolinguística e dos estudos da relação entre a linguagem e o poder, Deborah Cameron (1985; 1990; 1995) rejeita o determinismo linguístico subjacente à ideia de que a linguagem é necessariamente falocêntrica, excluindo as mulheres do domínio simbólico, e, inclusivamente, da possibilidade de construir pensamento crítico em relação à própria realidade. Cameron defende que a linguagem deve ser analisada em termos de relações assimétricas de poder, sendo aquela uma representação construída e não uma mera reflexão passiva da própria realidade [ver **Sexismo e Linguagem**].

Bibliografia

- ANDERMAHR, Sonya; LOVELL, Terry; WOLKOWITZ, Carol (eds.) (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Londres: Arnold.
- CAMERON, Deborah (1985), *Feminism and Linguistic Theory*, Londres: Macmillan.
- CAMERON, Deborah (1990), *The Feminist Critique of Language*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- CAMERON, Deborah (1995), *Verbal Hygiene. Language and the Political Correctness Debate*, Londres: Routledge.
- CIXOUS, Hélène (1981), «Sorties», in Marks, Elaine, e De Courtivron, Isabelle (eds.), *New French Feminisms*, Trad. de Ann Liddle, Nova Iorque: Schocken [1975].
- GAMBLE, Sarah (ed.) (1999), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- IRIGARAY, Luce (1974), *Speculum de l'autre femme*, Paris: Editions de Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Editions de Minuit.
- KRAMARAE, Cherie; TREICHLER, Paula (1985), *A Feminist Dictionary*, Londres, Sydney, Wellington: Pandora.
- KRISTEVA, Julia (1969), *Semiotike: Recherches pour une sémantologie*, Paris: Seuil.
- KRISTEVA, Julia (1974), «Woman can never be defined», in Marks, Elaine, e De Courtivron, Isabelle (eds.), *New French Feminisms*, Nova Iorque: Schocken (extraído de «La femme, ce n'est jamais ça», *Tel Quel*, n.º 57-58, [1974]).
- KRISTEVA, Julia (1974), *La Révolution du langage poétique*, Paris: Editions du Seuil.

KRISTEVA, Julia (1977), *Polylogue*, Paris: Editions du Seuil.

LACAN, Jacques (1975), *Le Séminaire XX: Encore*, Paris: Editions du Seuil.

SUFRAGISMO

Termo usado para descrever o movimento das mulheres para a obtenção do direito ao voto. Luta organizada por activistas políticas durante mais de 70 anos nos países de expressão inglesa (Kramarac e Treichler, 1989: 434). Os movimentos sufragistas, que ganham consistência na Europa e nos Estados Unidos ao longo do século XIX e princípios do século XX, fazem parte de uma corrente feminista mais geral, que, desde o final do século XVIII (com a Revolução Francesa), se começa a impor nos países ocidentais na luta por vários direitos da mulher a nível legal e político, entre os quais o direito ao sufrágio (Käppeli, 1991: 541-79) [ver **Direitos das Mulheres; Cidadania**].

Na Inglaterra, o movimento sufragista tem o seu início no princípio do século, quando, em 1903, Emmeline Pankhurst funda a WSPU (*British Women's Social and Political Union*), movimento originário do ILP (*Independent Labour Party*). As mulheres activistas desta organização, depreciativamente apelidadas, pelo diário conservador *The Daily Mail*, de «suffragettes», por oposição à designação própria («suffragists»), demonstraram desde o início uma clara hostilidade, revelada em numerosas manifestações públicas e em greves de fome, quando aprisionadas. Os frequentes encarceramentos e a alimentação compulsiva a que eram sujeitas deixariam muitas delas com graves problemas físicos e psicológicos, mas a sua coragem e sacrifício inspiraram muitas outras mulheres, tanto na Inglaterra como noutras partes da Europa e do Mundo.

Noutros países, contudo, a militância das mulheres não foi nunca tão radical como na Inglaterra. Nos Estados Unidos, os movimentos liderados por Harriet Stanton Blatch, a *Equality League of Self-Supporting Women* e o *National Women's Party*, liderado por Alice Paul, romperam com o movimento muito mais cauteloso da *National American Woman Suffrage Association*. Na Alemanha, contudo, mesmo as manifestações pacíficas das mulheres socialistas do SPD eram demasiado ousadas e, frequentemente, canceladas pela polícia.

Em qualquer destes países, os movimentos sufra-

gistas viam-se confrontados com problemas ligados a outras formas de discriminação social, como as desigualdades de classe e raça [**Feminismo e Classe; Feminismo e Raça**]. As sufragistas belgas, austríacas e francesas, por exemplo, concordaram em esperar até que fosse outorgado o sufrágio universal masculino para continuar a sua luta. Também nos Estados Unidos, à medida que a luta das mulheres se tornava cada vez mais militante e radical, levantavam-se questões sobre se as mulheres teriam interesses comuns que as pudessem constituir como um grupo social, ou se os interesses de classe se sobreporiam aos interesses de sexo. As questões de discriminação social e racial punham-se também em países como a Austrália ou os Estados Unidos [ver **Discriminação**].

O movimento sufragista conduziu a uma série de campanhas e reclamações que tinham a ver, por um lado, com a forma como as mulheres se relacionavam com os homens e, por outro, com a posição das mulheres na sociedade e com as suas necessidades num tecido social em tudo estruturado para as oprimir. Nesse sentido, o movimento sufragista contribuiu para a formação de uma cultura de oposição através da qual as mulheres encontravam novas formas de ser [ver **Feminismo/ Feminismos**].

Em 1914, a I Grande Guerra veio desmantelar os movimentos sufragistas, nomeadamente na Europa, onde as feministas se passaram a dividir entre as patriotas e as pacifistas. Na Inglaterra, Milicent Fawcett, tal como Emmeline e Christabel Pankhurst, contavam-se entre as nacionalistas, apoiantes incondicionais do esforço de guerra no seu país, enquanto Isabella Ford, Sylvia Pankhurst e Helena Swanwick se opuseram à guerra. Também em França as feministas sobrepunham a lealdade para com o seu país à lealdade pela causa internacional das mulheres. Contudo, mulheres como Madeline Pelletier, Hélène Brion e Louise Saumoneau faziam parte de uma minoria de feministas que se opunham à guerra e, em 1915, conseguiram promover uma conferência internacional de mulheres socialistas em Berna. Depois da I Grande Guerra, muitas feministas começaram a trabalhar para a Liga das Nações e também para a Liga Internacional das Mulheres para a Paz e a Liberdade, procurando reconstruir as ligações internacionais.

A luta do direito ao voto para as mulheres, uma reivindicação liberal, afinal, básica, acabou por se tornar uma luta árdua e longa. Nos Estados Unidos, o processo variou de estado para estado, tendo come-

çado em finais do século XIX e finalizado nos princípios do século XX. Na grande maioria dos países do Norte da Europa as mulheres começaram a votar entre 1906 (Finlândia) e a década de vinte. Na Inglaterra, as mulheres obtiveram esse direito em 1928. Nos países do Sul da Europa, só nas décadas de 1940 e 1950 é que as mulheres adquirem capacidade política, com excepção da Espanha, onde as mulheres votam desde 1931.

Em Portugal, a luta pelo sufrágio feminino remonta ao período anterior à I República, com a fundação, em 1909, da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, liderada por Ana de Castro Osório. Com a instauração da República em 1910, as mulheres vêem alguns direitos serem-lhes atribuídos, mas não o direito de voto. Naturalmente, as republicanas a quem os seus correligionários haviam prometido o sufrágio universal vêm-se defraudadas nas suas expectativas. Há um episódio interessante, que exemplifica a segregação de que, em termos políticos, as mulheres eram vítimas: em 1911, a médica Carolina Beatriz Ângelo, viúva e mãe, vota nas eleições para a Assembleia Constituinte, invocando a sua qualidade de chefe de família. A lei é posteriormente alterada, reconhecendo apenas o direito de voto a homens. Em 1931, é reconhecido às mulheres diplomadas com cursos superiores ou secundários o direito de voto (aos homens apenas é pedido que saibam ler e escrever). Em 1968 sai uma lei que proclama a igualdade de direitos políticos entre homens e mulheres, independentemente do seu estado civil, exceptuando as eleições locais, onde permanecem as desigualdades; só em 1974, através do decreto-lei n.º 621/A/74, de 15 de Novembro, é que foram abolidas todas as restrições baseadas no sexo quanto à capacidade eleitoral do cidadão.

Bibliografia

- DUBY, Georges; PERROT, Michelle (eds.) (1991), *História das Mulheres: O Século XX*, vol. 5 (trad. port. de Alda Maria Durães *et al.*), Porto: Edições Afrontamento.
- KÄPEL, Anne-Marie (1991), «Cenas Feministas», in Duby, Georges e Perrot, Michelle (eds.), *História das Mulheres: O Século XIX*, vol. 4, Porto: Edições Afrontamento, pp. 541-79.
- KRAMARAE, Chris; TREICHLER, Paula A. (1989), *A Feminist Dictionary*, Londres: Pandora [1985].
- ROWBOTHAM, Sheila (1992), *Women in Movement: Feminism and Social Action*, Nova Iorque e Londres: Routledge.

T

TEATRO E MULHERES

Tem-se verificado em Portugal, desde o início da década de noventa do século XX, uma crescente visibilidade das mulheres referidas às mais diversas instâncias criativas da cena teatral. É uma situação que contrasta claramente com o tempo em que Luzia Maria Martins, como encenadora e directora do Teatro Estúdio de Lisboa nos anos 1960, parecia um caso quase insólito. Não é porém ainda claro que percentualmente o seu número seja hoje mais elevado no teatro português do que foi antes, ou que realizem qualquer hipotética «frente» feminina e menos ainda feminista. Mas ocupam já um lugar incontestado no espaço artístico português, contando-se entre elas: encenadoras e directoras de companhias e teatros (Fernanda Lapa, Maria do Céu Guerra, Inês Câmara Pestana, Silvina Pereira, Maria Emília Correia, Gisela Cañamero, Ana Tamen, São José Lapa, Natália Luiza, Isabel Medina, Graça Lobo, Isabel Alves Costa), dramaturgas que privilegiam a representação do feminino (Eduarda Dionísio, Luísa Costa Gomes, Hélia Correia, Isabel Medina, Teresa Rita Lopes, Fíama Hasse Pais Brandão, Maria Velho da Costa, Lídia Jorge, Graça Corrêa, Maria do Céu Ricardo, Regina Guimarães, Cucha Carvalheiro), dramaturgistas de trabalho continuado (Vera San Payo de Lemos, Christine Zurbach, Susana Borges), organizadoras de composições performativas de procurada confessionalidade (Lúcia Sigalho, Mónica Calle, Maria Duarte) e cenógrafas de *curriculum* já reconhecido (Cristina Reis, Vera Castro, Catarina Amaro, Rita Lopes Alves, Marta Carreiras). E poder-se-á ainda acrescentar aqui o nome de formações teatrais que remetem para o feminino como é o caso de «As Boas Raparigas» e «A Escola de Mulheres».

Esta lista é particularmente significativa, na medida em que designa lugares de específica autoria em várias das linguagens artísticas que o teatro usa, ultrapassando a condição mais comum da par-

ticipação de mulheres na função de actrizes. Mas, se a diversificação e importância das funções a que acedem hoje as mulheres no campo do teatro em Portugal é, em si, razão cultural importante e muito significativa de algum espaço conquistado no universo da criação artística, não parece, todavia, possível ou desejável que se refira esta nova dimensão como tendo criado uma homogénea realidade do feminino, nem enquanto prática social de construção cénica, nem enquanto forma de representação do feminino ou das relações entre os sexos, nem enquanto singular norma de construção da subjectividade feminina.

Qualquer estudo sobre a especificidade da contribuição de mulheres para o teatro em Portugal deve ultrapassar considerações de repertório ou de particularidades linguísticas, para também equacionar a complexificação trazida pela referência aos modos de representação. Com efeito, para lá das observações sobre géneros, temáticas, formas discursivas ou procedimentos estilísticos, será necessário pensar também as consequências da exposição e visibilidade do corpo, a construção das relações em cena, as estratégias de citação de estereótipos ou da sua subversão (pela ironia, ridículo ou declarada oposição), as condições de produção do espectáculo, a disseminação geográfica dos agrupamentos que as incluem no seu historial, os públicos destinatários ou os efeitos da sua recepção, entre várias outras possíveis inquirições.

A grande diversidade – temática, composicional e genológica – da dramaturgia de autoria feminina, bem como a pluralidade dos procedimentos estéticos e sociais experimentados e desenvolvidos nos espectáculos de teatro assinados por mulheres em Portugal, documentam uma evidente riqueza de percursos, vozes e presenças, ao mesmo tempo que marcam uma maior emancipação e uma mais completa cidadania das mulheres portuguesas [ver **Cidadania**].

TECTOS DE VIDRO. [ver **Invisibilidade**]**TEOLOGIA FEMINISTA**

A teologia feminista – isto é, «uma teologia de mulheres de orientação feminista que pretendem reconhecer, identificar, criticar e ultrapassar o patriarcalismo tanto na sociedade como na Igreja» (Halkes e Meyer-Wilmes, 1991, p. 102) é sobretudo uma teologia fundamental, quer dizer, uma maneira fundamental de ver a teologia. As questões que ela levanta demonstram que a problemática das mulheres na Igreja e na teologia desmantela todo o edifício teológico androcêntrico porque formula perguntas acerca dos próprios fundamentos teo-lógicos (presupostos para um discurso sobre Deus, importância de uma linguagem analógica e metafórica, imagens masculinas ou femininas de Deus), antropológicos (concepção do ser humano, relação entre o masculino e o feminino, criação do ser humano à imagem de Deus), soteriológicos (significado, representações e concepções da salvação), cristológicos (importância da humanidade de Jesus Cristo, significado atribuído à sua masculinidade como pretexto para a exclusão das mulheres do ministério ordenado na Igreja Católica Romana) e eclesiológicos (organização da Igreja, ligação à mensagem e à experiência inicial dos discípulos de Jesus, distribuição do poder nas comunidades) da teologia (para uma visão geral cf. Toldy, 1998).

Pode dizer-se que a teologia feminista, cujos primeiros passos foram dados nos Estados Unidos da América, nasceu dos movimentos sufragistas e abolicionistas [ver **Sufragismo**], tendo assumido uma importância mais decisiva na Europa (Alemanha, países nórdicos, Inglaterra, Irlanda, Itália, Espanha) a seguir à II Guerra Mundial, nomeadamente, no campo protestante, por impulso do movimento ecuménico e, na Igreja Católica Romana, sob o estímulo do Concílio Vaticano II, reunião-magna da Igreja que está na origem das reformas interiores dos últimos trinta anos. Neste momento, a teologia feminista estende-se também à América Latina, à Ásia e à África. Do ponto de vista hermenêutico, é devedora da filosofia, historiografia e literatura feminista, em geral, sendo de salientar os resultados obtidos no campo dos estudos bíblicos (cf. por exemplo, Schottroff, Wacker e Fiorenza), da teologia sistémica (cf. por exemplo, Johnson, McFague, Daly,

Halkes) e da história da Igreja, com particular destaque para a história da igreja primitiva (cf. por exemplo, Jensen).

Bibliografia

- HALKES, C.; MEYER-WILMES, H. (1991), «Feministische Theologie/ Feminismus/ Frauenbewegung», in Gössmann, E.; Moltmann-Wendel, E.; Pissarek-Hudelist, H. et al. (eds.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, pp. 102-111.
- DALY, M. (1985), *Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation*, Boston: Beacon Press.
- FIORENZA, E. S. (1987), *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nova Iorque: Crossroad.
- FIORENZA, E. S. (1992), *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston: Beacon Press.
- FIORENZA, E. S. (1988), *Sharing Her word*, Boston: Beacon Press.
- HALKES, C. (1985), *Suchen, was verlorenging. Beitrage zur feministischen Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlag.
- JENSEN, A. (1991), *Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg: Herder Verlag.
- JOHNSON, E. (1992), *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Nova Iorque: Crossroad.
- McFAGUE, S. (1983), *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Londres: Fortress.
- McFAGUE, S. (1987), *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Filadélfia: Crossroad.
- SCHOTTROFF, L.; SCHRÖER, S.; WACKER, M.-T. (1997), *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Sicht von Frauen*, Darmstadt: Primus Verlag.
- TOLDY, T. M. (1998), *Deus e a Palavra de Deus na Teologia Feminista*, Lisboa: Paulinas.

TMT

TEORIA QUEER

Depois de ser proposto como «hipótese de trabalho para uma teoria lésbica e *gay*», por Teresa De Lauretis em 1991 (Lauretis, 1991: 297), a teoria *queer* tem-se tornado uma das áreas mais estimulantes, mas também menos definida, da teoria crítica contemporânea. As suas raízes remontam a uma série de Jornadas nos EUA, nos anos 1980, que debateram

temas lésbicos e *gay* em relação a teorias pós-estruturalistas. Contudo, o seu ímpeto prático e imediato desenvolveu-se a partir das reacções à crise da SIDA. Além disso, a teoria *queer* teve como contexto a subida da direita política nos EUA e na Inglaterra. A introdução da «Secção 28» do *Local Government Act* em Inglaterra, em 1988, por exemplo, visava impedir as autoridades locais de «promover a homossexualidade» na comunidade e nas artes, ameaçando assim a visibilidade lésbica e *gay*. Por oposição, a noção do «*queer nation*» ou do «*queer planet*» teve como objectivo dar um significado diferente ao que fora originalmente um termo abusivo utilizado contra lésbicas e *gays*, desafiando a heterossexualidade normativa. *Queer* ficou assim associado a uma posição política de confronto, lúdica e irónica, que rejeitava tanto a política *gay* «de assimilação» como o feminismo «prescritivo».

No entanto, a dívida da teoria *queer* ao modelo de sexualidade de Foucault tem sido exagerada, enquanto a sua relação criativa com a teoria feminista foi minimizada. O «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality» de Gayle Rubin, e o livro em que foi publicado, *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (1984), de Carol S. Vance, representam duas das primeiras contribuições para a teoria *queer* no seio da teoria feminista. Rubin questiona a noção do feminismo como lugar privilegiado para a análise de práticas sexuais. Segundo Rubin, «uma análise da opressão com base no género não oferecerá, necessariamente, uma teoria adequada da opressão sexual, a opressão que tem como base a prática sexual» (Rubin, 1984: 307). Esta abordagem considerou o género e a sexualidade como distintos, embora relacionados, e assim facilitou a criação de uma metodologia específica para a teoria *queer*. Tanto Rubin como Vance visaram questionar a estigmatização de práticas sexuais «anormais», como a transexualidade, o travestismo e o fetichismo, por parte da direita política, e também por parte de certas correntes do movimento feminista. Esta perspectiva tornou-se num ponto crucial da teoria *queer* [ver **Travestismo; Homossexualidade; Política sexual**].

Em *Epistemology of the Closet* (1990), Eve Kosofsky Sedgwick parte do pressuposto de que «há sempre um potencial para uma distância analítica entre o género e a sexualidade; mesmo se sexualidades específicas constituem um dos factores que mais mergulham os homens e as mulheres em profundas contendas discursivas, institucionais e corporais quanto à definição de género, relações de

género e igualdade de género» (Sedgwick, 1990:29-30). A sua análise do *closet* («concha», por exemplo em «sair da concha»), como sustentando uma série de distinções binárias, inclusive a polarização homossexualidade/ heterossexualidade, realça a interpenetração de sexualidades convencionalmente mantidas como separadas. Por sua vez, Judith Butler, nos influentes *Gender Trouble* (1990) e *Bodies that Matter* (1993), explora as possibilidades da «ruptura permissiva» e da «re-significação» dentro das normas sexuais e de género. Tais normas são problematizadas como inerentemente instáveis, embora brutais na sua imposição. A análise feita por Butler de *drag* (travestismo masculino e feminino) e de *passing* (homens passando na sociedade por mulheres, e vice-versa) tem permitido à teoria *queer* criar pontos de vista provocadores sobre a relação entre as práticas sexuais, o género e as identidades sexuais [ver **Identidade sexual**].

Presentemente, parece difícil estabelecer com precisão o que poderia vir a ser a teoria *queer*. Enquanto De Lauretis afirma que a teoria *queer* se tem tornado uma «criação conceptualmente vazia das editoras» (Weed & Schor, 1997: 316), Elspeth Probyn vê como «estimulante mas problemático» (Grosz & Probyn, 1995: 7) o facto de as fronteiras da teoria *queer* serem «eminente porosas». O que se evidencia como mais valioso na teoria *queer* é a sua ênfase nas interligações entre sexo, sexualidade e género. O seu lado mais problemático é que estes termos, e as relações entre eles, são muitas vezes compreendidos e utilizados de formas diferentes. No seu aspecto mais positivo, a teoria *queer* desafia a «naturalidade» de grande parte da teorização sobre questões de género e sexualidade. Por exemplo, Probyn e Grosz apelam a uma utilização do termo *queer* como verbo em vez de adjectivo, para que possamos tornar *queer todas* as práticas sexuais, em vez de só aquelas entre parceiros(as) do mesmo sexo. Propondo o termo *la drôle-rie* como tradução francesa da acção de *queer*, realçam o seu potencial de ruptura lúdica (Grosz & Probyn, 1995: x, 9). O conceito *queer* é também mais adequado quando se concebe como «trabalho em evolução», em vez de um corpo de teoria já constituído, visando legitimidade na academia. David Halperin considera a teoria *queer* como sendo «um horizonte de possibilidades», em que o sujeito *queer* ocupa uma «posicionalidade excêntrica» em relação ao dominante e ao legítimo (Halperin, 1995: 62), enquanto Sedgwick lê *queer* como «um movimento contínuo – recorrente, redemoinhante» (Sedgwick, 1993: xii).

Embora seja importante estabelecer uma consistência metodológica dentro da teoria *queer*, é igualmente importante não cortar prematuramente potenciais pistas de análise numa área como esta, ainda recente. Por último, um ponto raramente mencionado é em que medida a teoria *queer* tem fortalecido a linguagem da teoria crítica. A sua chamada de atenção para a interligação entre o afectivo e o teórico, o sexual e o simbólico, têm desafiado fronteiras tanto conceptuais como linguísticas. A sua ênfase nas sexualidades radicais, por exemplo, levou os seus defensores e defensoras a assumir uma atitude céptica em relação ao feminismo mais conservador, como se este tentasse regular e encarcerar o seu radicalismo dentro do conceito de género. Como aponta Weed, a teoria *queer* tem adoptado uma visão do feminismo «reduzido quase a caricatura» (Weed & Schor, 1997: xi). Um melhor relacionamento entre o feminismo e a teoria *queer* beneficiaria ambos. Por isso, críticos que trabalham questões de raça têm expressado também preocupações neste contexto, lutando para que *queer* não seja entendido como sinónimo de masculino, branco e influente. Como avisa Maria Maggenti, «O mapa da nova nação *queer* teria um rosto masculino, o meu e o das minhas irmãs de cor ficariam simplesmente como matéria de fundo» (Smyth, 1992: 35).

No contexto português, a teoria *queer* não tem ainda grande expressão, embora o tema pareça estar a ter um interesse crescente. A desconstrução do sujeito, quanto a género, sexo, ou raça, oferece áreas de trabalho estimulantes. Possivelmente, como aconteceu com o feminismo, uma versão europeia de estudos sobre a sexualidade emergirá por oposição à hegemonia anglo-americana, situando-se num contexto específico [ver *Queer*].

Bibliografia

- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- BUTLER, Judith (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- LAURETIS, Teresa de (ed.), «Queer Theory, Lesbian & Gay Sexualities», in *Differences*, Providence: Brown University, vol. 3, n.º 2, Verão, 1991.
- GROSZ, Elizabeth; PROBYN, Elspeth (eds.) (1995), *Sexy Bodies: The Strange Carnalities of Feminism*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- HALPERIN, David (1995), *Saint Foucault: Towards a Gay*

- Hagiography*, Nova Iorque, Oxford: Oxford University Press.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (1990), *The Epistemology of the Closet*, Los Angeles: University of California Press.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (1993), *Tendencies*, Durham, NC: Duke University Press.
- RUBIN, Gayle (1984), «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», in Vance, Carol S. (ed.).
- SMYTH, Cherry (1992), *Lesbians Talk Queer Notions*, Londres: Scarlet Press.
- SPARGO, Tamsin (1999), *Foucault and Queer Theory*, Cambridge: Icon Books.
- VANCE, Carol S. (ed.) (1984), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- WARNER, Michael «Fear of a Queer Planet», *Social Text*, Nova Iorque, vol. 9.
- WEED, Elizabeth; SCHOR, Naomi (eds.) (1997), *Feminism Meets Queer Theory*, Indiana: Indiana University Press.

FR

TRÁFICO DE MULHERES

O tráfico de pessoas abrange todos os seres humanos, sejam mulheres, homens ou crianças. No caso das mulheres, é possível identificar várias categorias que se revestem de múltiplas formas de exploração e violência.

Segundo a Organização Internacional das Migrações (*apud* Rios, 1999), o tráfico ocorre quando um migrante é «contratado» ilicitamente (recrutado, raptado, vendido, etc.) e/ ou deslocado através de fronteiras internacionais ou dentro de um território nacional. Durante qualquer altura deste processo, os intermediários (traficantes) obtêm lucro económico ou de outra espécie através da fraude, coacção ou outras formas de exploração, sob condições que violam os direitos humanos fundamentais.

Actualmente, estima-se que metade dos migrantes sejam mulheres (Wijers, 1998). Os sistemas dominantes de sexo e género, que se encontram tanto nos países importadores, como nos exportadores de migrantes (Murray, 1998), bem como o fosso crescente entre países ricos e países pobres, afecta particularmente a situação das crianças e das mulheres que, como consequência, têm que migrar [ver **Feminização da Pobreza**].

Com políticas de imigração cada vez mais restritivas nos países a que chegam, como no caso da UE, estas mulheres ficam sujeitas a toda a espécie de intermediários e recrutadores, correndo o perigo de se tornarem vítimas de redes criminosas. Segundo Wijers (1998), chegadas ao seu destino, estas mulheres têm poucas oportunidades para entrar no mercado de trabalho legal. Este facto leva à sua inserção em empregos informais e não regulados, onde não têm direitos, nem qualquer espécie de protecção. No caso de serem agredidas, exploradas, humilhadas, elas também não podem pedir protecção policial, pois o seu estatuto é de ilegais e acabariam, provavelmente, por ser expulsas para o seu país de origem.

Dadas estas características, as mulheres acabam, predominantemente, por ficar inseridas numa de três categorias de tráfico. A primeira, a mais extensa, é a do tráfico de mulheres para a prostituição. As outras duas referem-se ao comércio de *noivas por encomenda* e à exportação de mão-de-obra, geralmente para trabalhos domésticos.

A indústria de casamentos por correspondência abrange sobretudo mulheres asiáticas, de países como as Filipinas, Tailândia, Coreia do Sul e Sri Lanka (Mirkinson, 1994). A maioria dos pretendentes a este tipo de casamentos são homens brancos, não jovens, que desejam uma companheira sexual que seja, simultaneamente, uma empregada doméstica (Jeffreys, 1997). Por vezes, estes casamentos funcionam, e nem todos os homens que solicitam estes serviços são cruéis. Outras vezes, as consequências para as mulheres são desastrosas: tornam-se escravas nas suas próprias casas, podem ser torturadas, mortas, utilizadas das mais diversas formas.

O tráfico de mulheres para trabalhos domésticos acontece para países de todo o mundo, como a França e os EUA, mas também o Kuwait e a Índia. Estima-se que, só em Paris, existam cerca de 3 mil raparigas escravas domésticas (Bales, 1999). Estas empregadas de serviços domésticos, que costumam ter que cuidar de várias crianças, chegam a não receber salário e são, com frequência, alvo de diversas agressões.

Quanto ao tráfico para a exploração sexual é, de entre estas três categorias, o que merece maior preocupação na actualidade, quer pelas gigantescas proporções que tem atingido, quer pelos efeitos nefastos que provoca e que vão sendo cada vez mais noticiados.

A definição de tráfico de mulheres para a prostituição é, de acordo com Wijers (1998), da Fundação Contra o Tráfico de Mulheres (STV), sediada na

Holanda, o processo pelo qual mulheres migrantes são trazidas para a prostituição através do uso da fraude, abuso ou violência, sendo-lhes negados direitos e liberdades humanos fundamentais – tais como o direito a decidir trabalhar ou não como prostituta, o direito a decidir as condições de trabalho, o direito a entrar e abandonar a indústria do sexo, o direito a recusar certos clientes, o direito a recusar certos actos sexuais, o direito à liberdade de movimentos, o direito a não ser explorada, entre outros.

O recrutamento de mulheres para a prostituição é feito pelos traficantes de diversas formas [ver **Prostituição**]. Há casos de mulheres que são raptadas, o que se estima que seja raro (Mirkinson, 1994); há outros em que meninas são vendidas por familiares, como acontece em alguns países asiáticos, como a Tailândia (Bales, 1999); há casos em que as mulheres ou raparigas são aliciadas para ir trabalhar noutro país como empregadas de mesa, bailarinas ou domésticas (Leuchtag, 1995); e, noutras situações, as mulheres fazem um contrato com a rede de tráfico sabendo o tipo de trabalho que vão ter que desempenhar, desconhecendo, muitas vezes, no entanto, as condições em que vão ter de o fazer.

Sejam quais forem as circunstâncias em que estas mulheres, algumas menores de idade, oriundas de países pobres, sobretudo de África e do Leste da Europa, mas também da América Latina, chegam ao país de destino, elas ficam em situações de extrema violência. Encontram-se presas, sem documentos e sem dinheiro, em casas onde são obrigadas a prostituir-se sob a ameaça e/ou efectivação de insultos, coacção, maus tratos, torturas, etc. Estas redes de tráfico e exploração sexual de mulheres implicam o sequestro, o isolamento, a alienação de bens e de documentos de identificação, a humilhação, todas as formas de violência (psicológica, emocional, física, sexual), numa série de actos, quase todos eles criminosos, que abarcam o largo espectro que vai da ameaça e do insulto à intimidação, à violência física mais severa e até mesmo ao homicídio (Stoop, 1993; Manita & Oliveira, 2002).

Um sistema muito comum é o sistema da dívida, ou seja, quando as mulheres chegam ao país de destino têm uma *dívida*, relativa ao transporte, ao serviço efectuado e à comissão dos intermediários, que tem que ser paga através dos serviços sexuais que prestam (Oliveira, 2003). Apesar do trabalho sexual forçado, a dívida, quase sempre, não diminui, pois há que pagar a comida, o alojamento, os produtos de higiene e os preservativos. Estas mulheres tornam-

-se, assim, escravas sexuais com uma dívida infundável e a sua recusa em colaborar traduz-se em agressões várias.

Há, apesar de tudo, alguns casos em que o controlo não é tão apertado (Oliveira, 2003). Estima-se que, na eventualidade das mulheres conseguirem ficar com uma parte do dinheiro que ganham, elas recebem quatro a cinco vezes menos do que aquilo que auferiram (Mirkinson, 1994). Nestas situações as mulheres acabam por liquidar a dívida ao fim de vários anos e conseguem libertar-se da rede que as explora.

A visão que temos vindo a desenvolver, que enquadra o tráfico de mulheres nas questões de migração, não é partilhada por todos quantos se preocupam com esta questão. Uma outra corrente acentua tão-só o tráfico para exploração sexual. As posições feministas actuais sobre o tráfico estão divididas de acordo com as perspectivas ideológicas sobre a prostituição (Doezema, 1998), sendo que algumas feministas argumentam que toda a prostituição é uma forma de violação dos direitos humanos, não admitindo, portanto, a distinção entre prostituição livre e prostituição forçada. A mais forte defensora desta visão é a *Coalition Against Trafficking in Women*, liderada por K. Barry, que considera que o tráfico faz parte da exploração geral da mulher.

Por outro lado, associações como a STV, com trabalho a nível regional, ou a *Global Alliance Against Trafficking in Women*, no domínio internacional, admitem que se possa exercer prostituição de livre vontade, obstando apenas à prostituição forçada. Defendem que a oposição deve ser contra qualquer tipo de tráfico, seja de homens, mulheres ou crianças, e deve ter por base o respeito pelos direitos humanos, nomeadamente o direito à autodeterminação (Doezema, 1998).

BIBLIOGRAFIA

- BALES, K. (1999), *Disposable People. New Slavery in the Global Economy*, Berkeley: University of California Press.
- DOEZEMA, J. (1998), «Forced to Choose: Beyond Voluntary v. Forced Prostitution Dichotomy», in Kempadoo, K. e Doezema, J. (eds.), *Global Sex Workers. Rights, Resistance, and Redefinition*, Nova Iorque: Routledge.
- JEFFREYS, S. (1997), *The Idea of Prostitution*, Melbourne: Spinfex Press.
- LEUCHTAG, A. (1995), «Merchants of Flesh: International Prostitution and the War on Women's Rights», *The Humanist*, 55, 2, 11-18.

MANITA, C.; OLIVEIRA, A. (2002), *Estudo de Caracterização da Prostituição de Rua no Porto e Matosinhos*, Porto: CIDM.

MIRKINSON, J. (1994), «Red Light, Green Light: The Global Trafficking of Women», Disponível em: <http://armory.com/~leavitt/women.html> (15.11.2001).

MURRAY, A. (1998), «Debt-bondage and Trafficking: Don't Believe the Hype», in Kempadoo, K. e Doezema, J. (eds.), *Global Sex Workers. Rights, Resistance, and Redefinition*, Nova Iorque: Routledge.

OLIVEIRA, A. (2004), *As vendedoras de ilusões. Estudo sobre prostituição, alterne e strip-tease*, Lisboa: Editorial Notícias.

RIOS, L. R. (1999), *Tráfico e Exploração Sexual de Mulheres – Actas do I Seminário Internacional*, Porto: CIDM.

STOOP, C. (1993), *Elles sont si gentilles, monsieur. Les trafiquants de femmes en Europe*, Paris: La Longue Vie.

WIJERS, M. (1998), «Women, Labor, and Migration. The Position of Trafficked Women and Strategies for Support», in Kempadoo, K. & Doezema, J. (eds.), *Global Sex Workers. Rights, Resistance, and Redefinition*, Nova Iorque: Routledge.

AO

TRAVESTISMO

Adopção, por homem ou mulher, de trajes tradicionalmente associados com o outro sexo, de um modo temporário ou contínuo. Em qualquer investigação sobre travestismo ou o travesti é notório até que ponto as descrições da prática são indissociáveis das apreciações subjectivas, considerando o travestismo como algo mais do que uma simples prática. O *Dicionário da Língua Portuguesa* (1994) define travestismo como a «adopção do comportamento e uso do traje próprios de indivíduos do sexo oposto» e o *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa* (1988) associa-o a «indícios de homossexualidade».

Subjacente à maior parte das definições de dicionários encontra-se um sistema epistemológico no qual o traje é necessariamente indicativo do género de quem o usa e em que vestir roupa do sexo oposto é entendido como uma violação das leis divinas e naturais. A oposição religiosa ao travestismo remonta à passagem bíblica Deuterónimo 22: 5, que descreve

o travestismo, tanto masculino como feminino, como «abominação». A terminologia psicanalítica do século XX, presente em muitas definições contemporâneas, em vez de substituir, reforça esta proibição religiosa. O *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* (1996), por exemplo, continua a definir travestismo como uma «perversão» e o travesti como alguém que «sofre de travestismo». Do mesmo modo, o *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa* define travestismo como uma «tendência mórbida».

No entanto, através da história e da arte, mulheres e homens têm-se travestido por diversas razões e com consequências diferentes. Na mitologia clássica, por exemplo na história de Ipthis e Ianthe de Ovídio (*Metamorfoses*, ix, l.666-797) ou nas vidas dos santos da época medieval, as mulheres travestiam-se fundamentalmente para proteger a sua castidade. No século XVI, heroínas shakespearianas como Julia de *The Two Gentlemen of Verona* também invocam esta razão quando justificam o seu disfarce masculino como sendo para «impedir os encontros imorais de homens lascivos» (II, vii, 41-2).

Lilian Faderman defende que, em muitas ocasiões, o travestismo tem funcionado para as mulheres como uma maneira de ganhar acesso aos domínios masculinos que, de outro modo, lhes seriam inacessíveis, argumentando que «se a mulher procurava intensamente a sua liberdade numa era de moda pré-unissexo, quando se acreditava que os trajes revelavam inquestionavelmente o sexo... ela poderia tentar passar por homem» (Faderman, 1991). Entre os exemplos apresentados, cita-se o de Catherine Margaretha Linck, que, no início do século XVIII, serviu como soldado antes de se estabelecer em Halberstadt com a sua «mulher». Infelizmente, as práticas sexuais de Linck foram denunciadas pela sua «sogra» e Linck acabaria por ser executada em 1721. Outro exemplo mencionado por Marjorie Garber é o de Mary Read e Anne Bonny, que se transvestiram de modo a prosseguirem uma vida aventureira como piratas do mar (Garber, 1992). Cada uma delas pensando a outra ser um homem, apaixonaram-se e permaneceram amigas mesmo quando o segredo foi revelado. A sua notoriedade e eventual condenação por actos de pirataria em 1720 tornou-as figuras extremamente populares e até românticas. Um gosto pela aventura tem várias vezes promovido o travestismo de mulheres ávidas de escapar as restrições do seu sexo. Isabelle Eberhardt (1877-1904), figura fascinante, transgrediu as normas do seu sexo e da sua raça ao vestir-se

de homem árabe de modo a prosseguir a sua carreira jornalística no Norte de África.

Para mulheres que queriam realizar-se como artistas, o travestismo era não só uma necessidade prática, como também um símbolo da sua luta por uma vida independente, e para que o seu trabalho fosse respeitado numa base de igualdade com os homens. Estas mulheres foram frequentemente ridicularizadas ou reduzidas ao seu exotismo por escritores masculinos que, no entanto, incorporavam a figura do travesti feminino nos seus livros para proporcionar um *frisson* erótico. *Mademoiselle de Maupin* (1835) de Gautier é um exemplo deste tipo de figura, bem como *La Fille aux Yeux Dorées* (1835) de Balzac, supostamente baseada na figura carismática da escritora George Sand (1804-1870), a qual utiliza o travestismo como sendo sintomático da decadência geral da época.

No entanto, existiram sempre áreas privilegiadas onde o travestismo é encarado de um modo menos crítico, principalmente no teatro. A Charlotte Clarke, actriz do século XVIII, foi-lhe permitido passar por homem e até representar papéis masculinos, como ela própria testemunha nas suas memórias de 1755, *A Narrative of the Life of Mrs. Charlotte Clarke*. Mesmo numa sociedade com hierarquias e papéis sexuais tão rigidamente definidos como o Japão contemporâneo, as mulheres representam tradicionalmente os papéis principais masculinos nos espectáculos Takarazuka. Por outro lado, na ópera chinesa os papéis femininos são desempenhados frequentemente por homens, como ilustra o filme *Adeus Minha Concubina* (1993).

Nos finais do século XIX, sexologistas como Havelock Ellis realçaram as ligações próximas entre travestismo e lesbianismo. Ellis defendeu que mulheres sexualmente «invertidas» (o termo deste autor para lésbicas que se acreditava estarem presas no corpo do sexo errado) tinham uma «tendência pronunciada para a adopção do traje masculino» (tal como um «gosto pronunciado para fumar») (Ellis, 1897), embora, como aponta Faderman, muitos dos seus casos clínicos de facto nem sempre apoiassem esta ligação. Profundamente influenciada pelas teorias de Ellis, Radclyffe Hall em *The Well of Loneliness* (1928) retrata a personagem principal lésbica, Stephen Gordon, comprando fatos, laços e sapatos masculinos num alfaiate, o que acabaria por ser indicativo do reconhecimento da sua sexualidade. Hall e a sua amante Una Troubridge formaram parte de um círculo de mulheres modernistas que adoptavam

roupa masculina para significar «a sua diferença de identificação com o poder social e económico masculino» (Garber, 1992). A concepção determinística de Hall, na qual a roupa reflectia uma identidade essencialista, embora não necessariamente o sexo biológico, contrastou marcadamente com a visão mais flexível e lúdica da relação entre essência sexual e traje, patente numa outra obra contemporânea, *Orlando* (1928), de Virginia Woolf, na qual «a roupa é apenas um símbolo de algo bem escondido. Foi uma mudança no próprio Orlando que determinou a sua escolha de traje e sexo feminino».

Actualmente, «vestir fato completo» tal como Madonna ou a executiva, ajudou a institucionalizar o travestismo feminino e, simultaneamente, tem levantado questões, nomeadamente se esta tendência representa um avanço real no estatuto social da mulher ou disfarça novamente a sua restrição. Consequentemente, algumas académicas feministas têm procurado ver na figura do travesti masculino uma personagem que desafia noções de diferença sexual de uma maneira semelhante ao travesti feminino. Para uma geração anterior de feministas como Marilyn Frye e Janice Redmond, tais figuras eram vistas com escárnio pelas suas paródias da figura da mulher. No entanto, mais recentemente, académicas como Judith Butler têm realçado o radicalismo potencial destas paródias na desconstrução de subjectividades sexuais. Butler, referindo, por exemplo, filmes como *Tootsie* (1982) e *Some Like it Hot* (1959) afirma que «travestismo não é uma imitação secundária que pressupõe um género *a priori* e original, mas que a heterossexualidade hegemónica é, em si própria, um esforço constante e repetido de imitação da sua própria idealização» (Butler: 1993). A subversão potencial do travestismo reside, portanto, na sua falha evidente em não repetir exactamente esta idealização de diferença sexual, tema este que surge, por exemplo, no filme *Paris is Burning* (1991) de Jennie Livingston, um documentário que retrata bailes de travestis em Harlem, Nova Iorque.

Bibliografia

- BELSEY, Catherine (1988), «Disrupting Sexual Difference: Meaning and Gender in the Comedies», in John Drakakis (ed.) *Alternative Shakespeares*, Londres: Methuen & Co.
- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- BUTLER, Judith (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Dicionário da Língua Portuguesa* (1994), 7.ª ed., Porto Editora.
- EBERHARDT, Isabelle (1987), *Lettres et Journaliers*, Arles, Terres d'Aventures/ Actes Sud.
- ELLIS, Havelock (1897), *Studies in the Psychology of Sex: Sexual Inversion*, Philadelphia: F. A. Davis.
- FADERMAN, Lillian (1991), *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*, Londres: The Women's Press.
- FERRIS, Lesley (ed.) (1993), *Crossing the Stage: Controversies on Cross-Dressing*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- GARBER, Marjorie (1992), *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa* (1988), Ed. LISA. S.A.
- GREENBLATT, Stephen (1990), «Fiction and Friction», in *Shakespearean Negotiations*, Oxford: The Clarendon Press, pp. 76-161.
- HALL, Radclyffe (1928), *The Well of Loneliness*, Londres: J. Cape.
- LOW, G. C. (1996), *White Skins Black Masks: Representation, Colonialism and Cultural Cross-Dressing*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Novo Dicionário da Língua Portuguesa* (1996), vol. IV (R-Z), Ed. Portuguesa de Livros Lda.
- WOOLF, Virginia (1928), *Orlando*, Harmondsworth: Penguin Books, 1928.

FR

U

UTOPIA FEMINISTA

A definição do conceito «utopia feminista» exige a compreensão do significado do termo «utopia». Esta palavra, que designa, genericamente, qualquer tipo de sociedade humana ou de estado imaginário, mais propício e ideal, teve a sua origem, em 1516, com a publicação da obra *Utopia*, de Sir Thomas More. A partir do significado lexical consignado neste título, o da criação de uma sociedade alternativa, instituíram-se os pilares da tradição utópica, tendo-se verificado igualmente a introdução na língua inglesa do adjectivo «utópico».

Segundo Lyman Sargent, a palavra «utopia» encerra dois conceitos: *eutopia* (*eu*, do grego = bom e *topos* = lugar) e *outopia* (*ou*, do grego = ausência de). Relativamente ao primeiro conceito, a utopia é entendida como a promessa de uma sociedade melhor ou de estruturas sociais mais adequadas que contrastam com a sociedade em que se insere o seu autor. No que respeita ao segundo, a utopia surge como a apresentação de um lugar que não existe, excepto na imaginação do autor ou do leitor (1975: 138).

Na opinião de Tom Moylan, a utopia, pelo facto de surgir em oposição às estruturas sociais existentes, pode ser vista como um ataque à ideologia dominante, a expressão de esperança e de desejo articulada por indivíduos que pertencem a grupos minoritários, estando, por isso, associada à ideologia socialista (1986: 1-2). Este autor faz ainda a distinção entre «utopia literária», que funciona como reforço da ideologia dominante, e «utopia crítica», definida como «espaço neutro no qual a oposição pode ser articulada e revivida» (Gamble, 1999: 330).

À criação de uma sociedade ideal por Sir Thomas More seguiram-se outras obras utópicas, das quais se destacam *New Atlantis* (1888), de Francis Bacon, *Looking Backwards* (1888), de Edward Bellamy, e *News From Nowhere* (1890), de William Morris.

O termo «utopia feminista» aponta para uma ligação entre os elementos utópicos e o feminismo. Autores como Sonya Andermahr, Terry Lovell e Carol Wolkowitz afirmam que a teoria utópica influenciou o feminismo sob variadas formas. Antes de mais, os historiadores feministas revelam interesse em analisar a criação de sociedades socialistas utópicas, na medida em que nestas sociedades são tratados assuntos relacionados com as diferenças sexuais, a sexualidade, o casamento e a organização doméstica. Por outro lado, estes autores verificam, ainda, a existência de elementos utópicos no movimento das mulheres na era pós-1960 e, particularmente, nas comunidades radicais e lésbicas (1997: 233) [ver **Feminismo/ Feminismos**]. Estes aspectos articulam-se com a teoria de Elizabeth Grosz sobre a definição dos elementos que fazem de um texto um texto feminista. Na opinião desta autora podem definir-se quatro características que distinguem o texto feminista dos outros tipos de texto: o sexo do autor, o conteúdo do texto, o estilo do texto e o sexo do leitor (1995: 11). Tendo em conta as especificidades do texto feminista delineadas por Grosz, poderão apontar-se como exemplo de utopias feministas o texto *Herland* (1915), de Charlotte Perkins Gilman, *Lesbian Body* (1973), de Monique Wittig, *The Dispossessed* (1974), de Ursula Le Guin, *The Female Man* (1975), de Joanna Russ, *Woman on the Edge of Time* (1976), de Marge Piercy e *The Wanderground* (1979), de Sally Miller Gearheart, visto que todos eles são escritos por autores do sexo feminino, retratam comunidades de mulheres que alertam para a opressão do patriarcado e focam temas como a maternidade, o casamento, a educação das crianças e a sexualidade [ver **Patriarcado; Maternidade**]. Além disso, são textos com um estilo próprio, imbuído de vocabulário e de elementos feministas, dirigidos, especialmente, para o leitor feminino, usando o modo utópico como veículo para a crítica social feminista. Para lá dos teóricos referidos, deve considerar-se também a proposta de

Qingyun Wu, cuja definição de «utopia feminista» constitui uma síntese dos aspectos abordados: «A utopia feminista, tal como qualquer outra utopia, é crítica e profética. Contudo, distingue-se dos outros textos utópicos na medida em que apresenta uma crítica à opressão patriarcal, baseando o futuro da mulher e da humanidade em valores feministas» (1995: 1).

Bibliografia

- ANDERMARH, Sonya *et al.* (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Londres: Arnold.
- BALDICK, Chris (1996), *Concise Dictionary of Literary Terms*, Oxford: Oxford University Press.
- GAMBLE, Sarah (1999), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Nova Iorque: Routledge.
- GROSZ, Elizabeth (1995), *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, Nova Iorque e Londres: Routledge.
- MOYLAN, Tom (1986), *Demand the Impossible: Science-Fiction and the Utopian Imagination*, Londres e Nova Iorque: Methuen.
- SARGENT, Lyman Tower (1975), «Utopia – The Problem of Definition», in *Extrapolation*, vol. 16, n.º 2, Maio, pp. 137-148.
- WU, QINGYUN (1993), *Female Rule in Chinese and English Literary Utopias*, Liverpool: Liverpool University Press.

V

VAMPIRO

Personagem ligada ao *folklore* da Rússia, Polónia, Europa Central, Grécia e países árabes, difundida no Ocidente através da ficção gótica e de filmes de terror. De acordo com a tradição do género narrativo (da qual o cinema é herdeiro), um vampiro é um cadáver que regressa à vida durante a noite para se alimentar do sangue dos vivos. É uma criatura amaldiçoada que detém vários poderes; o seu comportamento é o de um predador e pode passar a maldição que o afecta às suas vítimas. Os exemplos de vampiras na cultura popular são mais raros, e aparecem normalmente como parte do séquito de um vampiro.

Dado que as vítimas dos vampiros são normalmente mulheres, a carga erótica do ritual do vampiro, que implica sedução e contacto físico, é explorada em algumas análises do tema. Enquanto amante-devorador, o vampiro é uma figura adequada à expressão de receios associados à sexualidade e ao pecado.

Barbara Creed (1983) interpreta o vampiro como uma criatura abjecta. A abjecção advém do facto de quebrar distinções rigidamente demarcadas como morte e vida, humano e animal, maldição e sedução. Enquanto figura que concilia opostos e se move entre mundos diferentes, o vampiro perturba a ordem simbólica, inverte-a, contorna-a, e por isso se torna repulsivo. Em termos do estatuto do corpo feminino, o vampiro é uma figura subversiva porque se alimenta daquilo que é tido como abjecto. Alimentar-se do sangue de uma mulher, invertendo o acto maternal de dar leite, sublinha a sexualidade feminina fora das funções reprodutoras e, sendo assim, o vampiro poderá ser uma figura liberadora.

A vampira é uma figura que activa vários preconceitos populares associados à violência e voracidade do apetite sexual feminino [ver **Mulher-fatal**]. Por outro lado, o vampiro é uma materialização do medo masculino de ser castrado pois a boca com os lábios

ensanguentados e os caninos afiados sugere uma *vagina dentata*.

A primeira figura mítica que se pode associar ao vampirismo é Lilith, personagem bíblica que retoma a imagem de uma antiga deusa Suméria da natureza. O significado desta personagem mudou ao ser transposto para outras civilizações. Segundo a tradição hebraica, Lilith seria a primeira esposa de Adão mas, pela atitude blasfema de se considerar sua igual, foi expulsa do Paraíso. Deus criou a dócil Eva para a substituir. Lilith tem três características fundamentais dos vampiros: um apetite sexual devorador, visita a sua vítima durante a noite e passa a sua maldição à descendência (Walker, 1983: 541).

Bibliografia

- CREED, Barbara (1993), *The Monstrous-Feminine*, Londres, Nova Iorque: Routledge.
- WALKER, Barbara G. (1983), *Women's Encyclopedia of Myths and Secrets*, São Francisco: Harper Collins Publications.
- CHEVALIER, Jean, GHEERBRANDT, Alain (1982 [1969]), *Dictionnaire des Symboles*, Paris: Robert Laffont/Jupiter.

VIOLÊNCIA SEXUAL

É em matéria de direitos humanos que se verificam, de facto, grandes diferenças entre o homem e a mulher. No dia 10 de Dezembro de 1948, em Paris, a quase totalidade dos países do mundo assinaram um documento denominado Declaração Universal dos Direitos do Homem – DUDH. Após esta data, foram organizados encontros em vários países com o fim de avaliar a situação da mulher no mundo e encontrar directivas para persuadir os governos a alterarem a legislação ou intervirem urgentemente em áreas que colocam a mulher na periferia da rea-

lidade humana, enquanto que o homem ocupa o centro da mesma [ver **Androcentrismo**].

A violência contra as mulheres é uma constante em todos os países do mundo, e ainda que exista legislação em muitos países condenando este comportamento androcático, a verdade é que o mesmo continua a existir, ainda que possamos crer na educação e numa mudança substancial na aquisição de direitos por parte da mulher, na sua emancipação e ocupação de lugares de chefia e de governação. Por exemplo, de acordo com dados do Banco Mundial, nos EUA, em cada 15 segundos uma mulher é vítima de agressão e 700.000 são violadas anualmente, mas esta realidade existe também em qualquer país da Europa, incluindo países nórdicos, onde é normal pensar que a realidade é outra em termos de direitos da mulher e de padrões de comportamento do homem [ver **Direitos das Mulheres**]. A violência contra as mulheres é uma realidade mais dura na Índia, nos países árabes ou nos países africanos. Por exemplo, no Iraque, Jordânia, Turquia e Paquistão existem ainda os denominados crimes de honra, onde, se a mulher tiver algum comportamento que seja referenciado como infidelidade ou adultério, esta pode ser apedrejada publicamente até à morte.

O tráfico de mulheres para trabalho, exploração sexual ou casamentos forçados é a terceira maior fonte de riqueza, nas redes de crimes internacionais, a seguir ao tráfico de estupefacientes e de armas [ver **Tráfico de Mulheres**].

Esta situação é tanto mais grave quando sabemos que, em alguns países, a mulher não tem a possibilidade de apresentar queixa contra o seu marido porque não existe criminalização de comportamentos violentos e abusivos por parte do homem. Na verdade, não existem investigações, nem se verifica a prossecução de queixas. A violação também fica muitas vezes impune, sendo que os agressores são por vezes agentes de autoridade, membros de grupos armados em territórios onde existem conflitos ou guerras, para além das agressões existentes no seio da própria família, da comunidade ou por parte das próprias entidades patronais.

Perante estas realidades sociais, culturais, políticas e religiosas, e seus efeitos psicológicos, podemos verificar que a mulher ainda se encontra em muitas partes do mundo, e na actual fase histórica, num lugar de subalternidade, de submissão, tantas vezes sem direitos, na base duma pirâmide humana onde só o homem pode ascender ao cume da mesma [ver **Invisibilidade**].

«Androcracia» define bem a realidade bioantropossociológica do homem face à mulher. A inexistência ou dificuldade em encontrar situações de gino-centrismo demonstra bem a realidade da humanização ao longo da história. Se acrescentarmos a esta reflexão a polémica lei chinesa na limitação de bebés do sexo feminino, ou ainda os rituais bárbaros da mutilação genital feminina [ver **Mutilação Genital Feminina**] em cerca de 20 países de África, partes da Ásia e do Médio Oriente e em comunidades imigrantes noutras partes do mundo, a dimensão desta agressão continuada revela-se em toda a sua inaceitável magnitude.

Bibliografia

- Amnistia Internacional (1995) – *Mulheres e Direitos Humanos*, Lisboa: Publicações Amnistia Internacional.
Amnistia Internacional (2000) – *Relatório Anual 2000*, Lisboa: Publicações Amnistia Internacional.

JLCMG

VOTO [ver **Sufragismo**]

VOZ

Conceito fundamental na crítica feminista, no sentido em que esta pretende precisamente dar voz às mulheres, dar a conhecer a/ s voz/ es das mulheres [ver **Crítica feminista**]. Nesse sentido, «dar voz» ou «ter voz» é uma estratégia feminista que se opõe ao silenciamento patriarcal ou mutismo cultural das mulheres. Como refere Deborah Cameron, o silêncio das mulheres corresponde, acima de tudo, à ausência da voz feminina das estruturas de poder e dos discursos da cultura hegemónica. Tal como refere a autora, a voz das mulheres está muitas vezes ausente dos mais prestigiados registos linguísticos – como o cerimonial religioso, a retórica política, o discurso legal ou científico, a poesia –, sendo a sua voz silenciada quer por tabus ou restrições sociais, quer pelo costume e pela prática (cf. Cameron, 1991: 4) [ver **Sexismo e Linguagem; Teologia feminista**]

Historicamente, a ausência da voz das mulheres na literatura passa em grande medida pelo modo como ao longo dos tempos sempre lhes foi dado menor acesso à educação e, portanto, desde logo, à literacia

[ver **Educação e Feminismo**]. Por outro lado, como Virginia Woolf demonstrou num dos textos fundamentais do feminismo, *A Room of One's Own* (1929), para além do analfabetismo, a situação social das mulheres ao longo dos tempos, devido à sua dependência económica, é uma das causas importantes da sua ausência do literário [ver **Cultura e Feminismo**]. Nesse sentido, a crítica feminista tem vindo a proceder, por um lado, a um questionamento da equação da voz autoral com o masculino e, por outro, a uma reavaliação de textos de autoria feminina [ver **Autoria**]. No primeiro caso, críticas como por exemplo Sandra Gilbert e Susan Gubar, no famoso *The Madwoman in the Attic* (1979), analisam os mecanismos através dos quais as instituições associam a voz autoral ao masculino e perpetuam o masculino na tradição literária. No segundo caso, estas e outras críticas pretendem – através de um processo a que Elaine Showalter chamou ginocrítica – estudar o papel das mulheres na tradição literária, trazendo à superfície vozes de mulheres escritoras que foram sendo esquecidas pela história e pela tradição claramente patriarcal [ver **Ginocrítica**]. Muitas vezes as mulheres que escreveram e/ ou publicaram recorreram ao anonimato ou a um pseudónimo, ou ainda os seus nomes foram simplesmente perdidos ou esquecidos na memória do tempo. Consequentemente, a tarefa de dar voz a essas escritoras «invisíveis», tornando-as detentoras da autoria/ autoridade, representa um importante desafio de reescrita cultural para o feminismo [ver **Reescrita; Poder feminino**].

O conceito de voz no feminino prende-se ainda com a teoria da escrita feminina, tal como desenvolvida pelo feminismo francês dos anos 1960 e 1970. Hélène Cixous defende, nomeadamente, que a presença do feminino na escrita privilegia a voz, falando-nos, nesse sentido, de uma «voz-grito», que reclama um espaço próprio [ver **Escrita feminina**]: «Agonia – a palavra ‘falada’ a explodir, estilhaçada pelo sofrimento e a raiva, discurso demolidor: tal é a forma como ela tem sido desde sempre ouvida, desde o tempo em que a sociedade masculina a começou a empurrar para fora do palco, expulsando-a, saqueando-a. Desde Medeia, desde Electra» (Cixous, 1996: 95). Tal como Julia Kristeva, Luce Irigaray ou Monique Wittig, Cixous desenvolveu uma linguagem em que a voz tem a capacidade de evocar a mãe e o corpo materno como parte de um espaço linguístico eternamente presente, por oposição ao discurso falocêntrico lógico e unívoco [ver **Falocentrismo**].

Bibliografia

- CAMERON, Deborah (1991), «Introduction: Why is Language a Feminist Issue?», in Cameron, D. (ed.), *The Feminist Critique of Language: A Reader*, Londres e Nova Iorque: Routledge [1990].
- CIXOUS, Hélène (1981), «The Laugh of the Medusa», in Marks, Elaine e De Courtivron, Isabelle (eds.), *New French Feminisms* (trad. de Keith e Paula Cohen), Nova Iorque: Schocken Books [1975].
- CIXOUS, Hélène (1996), «Sorties: Out and Out: Attacks/Ways Out/ Forays», in Cixous, Hélène e Clément, Catherine (1996 [1975]), *The Newly Born Woman*, Wing, Betsy (trad. do francês, *La Jeune Née*, 1975), Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press.
- GUBAR, Susan; GILBERT, Sandra M. (1979), *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
- HUMM, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, Londres, Nova Iorque: Harvester Wheatsheaf.
- IRIGARAY, Luce (1974), *Speculum de l'autre femme*, Paris: Editions de Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Editions de Minuit.
- KRISTEVA, Julia (1974), «La femme, ce n'est jamais ça», *Tel Quel*, n.º 57-58, «Woman can never be defined», in Marks, Elaine e De Courtivron, Isabelle (eds.) (1981), *New French Feminisms*, Nova Iorque: Schocken.
- WITTIG, Monique (1969), *Les guérillères*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- WOOLF, Virginia (1945), *A Room of One's Own*, Harmondsworth: Penguin Books [1929].

