

MARY N. LAYOUT

Universidade de Winsconsin, Madison

# A nação em transculturação e os espaços sexualmente diferenciados da diáspora:

## Mulher/Homem e cidadania

*Quais são as implicações das realidades cada vez mais complexas da «transculturação» e da «diáspora» para o conceito de cidadania no final do século XX? Esta questão constitui o cerne de uma breve exploração dos termos do meu título, da sua relação com o nacionalismo e a diferença sexual e a questão da cidadania. O ensaio começa com uma secção de definições preliminares: de "transculturação", de nação e seus espaços, do seu exceder pela diáspora, e da importância fundadora da diferença sexual para estes três conceitos. A*

*secção II discute questões relativas ao espaço e ao tempo nacionais, à sua mensuração e ao seu exceder. A secção III retorna à acalorada polémica do século XIX sobre o cidadão e o humano («Sobre A Questão Judaica», de Marx). A luz desta discussão, a secção IV reformula a pergunta inicial de forma mais detalhada, como introdução à última secção, que analisa três textos literários contemporâneos que tratam das questões da mobilidade, da transculturação e da cidadania.*

*no vislumbre dos  
nossos dias enquanto o mundo a que  
nos agarramos em comum*

*arde... não tenho  
a certeza dos antigos  
na sobrevivência de  
um carreiro de sílabas  
nem num absoluto  
momento de clarividência que  
supõe-se irá raiar  
de uma vez por todas sobre  
uma prosperidade luminosa  
tornando claro só para  
eles o que passa pelo meio de*

*nós agora num silêncio  
deste lado das chamadas*

(Merwin, 1994: ix)

Não se tratava já de uma questão de clarificar a distinção entre o feminino e o masculino, mas de redefinir a espécie humana.

(Adnan, 1993: 37)

**V**ou hoje debruçar-me sobre uma única questão, não necessariamente mais simples pelo facto de ser única e secamente colocada. A questão é a seguinte:

Quais são as implicações das realidades cada vez mais complexas da «transculturização» e da «diáspora» para o conceito de cidadania no final do século XX?

28

O tópico por mim escolhido inscreve-se no vasto enquadramento destes dois termos, onde incluiria ainda os de refugiado/a e de migrante, relacionados e igualmente prementes. Em poucas palavras, gostaria de sugerir, em resposta a esta única e seca pergunta, que as experiências e os conceitos de transculturização, de diáspora, de se tornar refugiado e de migração, são simultaneamente repto e oportunidade — perigo e promessa — para repensarmos o conceito e para nos reempenharmos em posições de cidadania; porquanto estas experiências e conceitos desiguais de repto, intercâmbio, resistência, deslocação e desenraizamento sublinham, uma vez mais, as contradições profundas das próprias categorias de cidadania e de cidadão. Simultaneamente, e por outro lado, sublinham a necessidade crucial da existência destas categorias e posições.

Nos dois últimos séculos, o moderno conceito de cidadania tem sido tão contestado como o conceito de democracia, por vezes presumivelmente seu concomitante. Ambos são — embora não exclusivamente — designações conspicuamente modernas na era do estado-nação em que ainda vivemos. Os filósofos e teóricos da política da cidadania e da democracia dos séculos XVIII e XIX muitas vezes supuseram uma variação numa trajectória elevada, a qual era tipicamente situada no nexu generativo das cidades-estado gregas e das suas ligas e, mais tarde, no Império Romano, com o seu desvio radical, ao tornar a cidadania romana acessível, por concessão do Império, aos súbditos e povos subjugados e para tal seleccionados. Estou menos interessada em seguir esta trajectória pelo passado, por muito sedutora que seja, do que no aspecto decisivamente *moderno* (e capitalista) do contexto de cidadania, enquanto decisivamente formado pela igualmente *moderna* (e capitalista) experiência da deslocação e migração desigual. Mesmo tendo restringido o âmbito da minha

discussão de vinte e cinco para dois séculos, a tentativa de tratar conceitos tão complexos e amplamente debatidos num tão curto espaço pode parecer audaciosa. Ou urgente, como W. S. Merwin articula de forma pungente:

neste lado das chamas (...) no vislumbre dos nossos dias enquanto o mundo a que nos agarramos em comum arde

Ambas as caracterizações são provavelmente apropriadas: urgente e audaciosa.

29

Desde as formulações da noção de cidadão moderno emergentes nos últimos anos do século XVIII, particularmente com as revoluções americana e francesa — uma anti-colonial de certa forma, outra anti-aristocrática e, embora de forma desigual, anti-monárquica — tanto o conceito como a prática da cidadania têm sido contestados. As múltiplas versões de «Os Direitos do Homem e do Cidadão» em França, ou os debates acesos e os desvios à «Declaração de Independência» no «Preâmbulo à Constituição» nos Estados Unidos, são testemunho claro desta contestação. Para alguns dos observadores e participantes do século XVIII, já era evidente o que Julia Kristeva sublinha no seu ensaio «Women's Time», quase duzentos anos depois:

O contrato social, longe de ser sobre homens em situação de igualdade, é essencialmente baseado numa relação sacrificial.

Olympe de Gouges, por exemplo, a fervorosa, ainda que por vezes ambígua, radical da Revolução Francesa, presa e decapitada em 1793, não teria dificuldade em aceitar pelo menos a parte inicial desta formulação de Kristeva<sup>1</sup>. De facto, e retrospectivamente, de Gouges é uma espécie de exemplo literal da relação sacrificial na qual se baseia o contrato social. O seu reptó às diferentes formulações de «Os Direitos do Homem e do Cidadão» — «Les Droits de la Femme et de la Citoyenne» [Os Direitos da Mulher e da Cidadã] — sob a forma de uma exposição à rainha, constituiu um apelo pre-

<sup>1</sup> A afirmação de Kristeva continua da seguinte forma: «de separação e articulação de diferenças, produzindo desta forma significado comunicante». De Gouges poderia muito bem recusar esta qualificação de «relação sacrificial» como pré-requisito para a produção de «significado comunicante». Ela estava demasiado comprometida com o poder da razão, ou, pelo menos, o potencial poder da razão.

mente às cidadãs e cidadãos do seu tempo para que reconhecessem a exclusão inaceitável das mulheres do contrato social e da categoria de cidadã/o. E no seguimento de «Os Direitos do Homem e do Cidadão», de Gouges fez uma lista paralela dos dezassete direitos da mulher e da cidadã. Como outras mulheres do seu tempo<sup>2</sup>, de Gouges defende, de forma vigorosa, a causa da centralidade dos sujeitos moldados pela diferença sexual na construção do moderno Estado-nação. Sexo, tal como raça, não é uma sub-classe subalterna do nacionalismo moderno; é precisamente o campo fundamental no qual conceitos como nação e Estado são construídos. A proposta de de Gouges de um contrato-modelo de casamento entre cidadãos iguais, apensa ao seu «Direitos da Mulher e da Cidadã», é uma surpreendente tentativa dos finais do século XVIII para articular uma alternativa democrática à regulamentação da (hetero)sexualidade, a qual ela, astutamente, via como a notoriamente errada base da categoria de cidadão masculino e do Estado ao qual este dava a sua lealdade.

A ligação ambivalente da compreensão de Olympe de Gouges da categoria de cidadão como fundada na ideia de raça, tanto quanto na ideia de diferença sexual, é diversa no longo pós-escrito de «Les Droits de la Femme», na citação hesitante e de quase lamento do fim do Império colonial francês (o qual, obviamente, não estava ainda verdadeiramente no fim). Olympe de Gouges cita especificamente as questões de raça e de Império e defende a emancipação de escravos pela Revolução Francesa (o que a Declaração de Independência dos E.U.A., famosa e infamemente, não fez):

Seria muito necessário dizer alguma palavras sobre os problemas que se diz terem sido causados pelo decreto em favor dos homens de cor das nossas ilhas (...) Uma mão divina parece que anda a espalhar a liberdade lá fora pelos reinos do homem; apenas à lei assiste o direito de impor limites a essa liberdade, no caso de degenerar em desregramento, mas terá de ser igual para todos; a liberdade deve vincular a Assembleia Nacional ao seu decreto ditado pela prudência e pela justiça.

Não há qualquer referência às «mulheres de cor das nossas ilhas»? E de Gouges reafirma as qualidades da razão e da contenção, nesta altura já citadas com familiaridade como

<sup>2</sup> Mary Wollstonecraft é um exemplo bem conhecido. Mas houve muitas outras mulheres, tanto em França como nos Estados Unidos, que trouxeram para a ribalta a questão da mulher-enquanto-cidadã.

atributos dos cidadãos, e postula a ameaça do desregramento, o qual só poderá ser limitado pela lei. Ainda assim, a visão de de Gouges de cidadania já era notavelmente inclusiva, chamando a atenção para a fundamentação da categoria moderna de cidadania e do moderno Estado-nação na diferença sexual, na raça e no império.

Etienne Balibar lembra-nos que «todo o moderno Estado-nação é um produto da colonização; sempre foi até certo ponto colonizado ou colonizador» (Balibar, 1991). A citação do «decreto em favor dos homens de cor das nossas ilhas», no pós-escrito de de Gouges, é um dos espaços retóricos em que a moderna nação francesa e os seus cidadãos são produzidos pela colonização<sup>3</sup>. É neste contexto do Estado-nação e dos seus cidadãos que eu gostaria de retomar a «transculturação» do título do meu trabalho. Porque se «transculturação» foi, historicamente, um conceito formulado para equacionar as formas pelas quais povos subordinados, marginalizados ou colonizados seleccionam e inventam — em vez de simplesmente adoptarem ou rejeitarem — a partir de materiais propagados pela cultura dominante ou da metrópole<sup>4</sup>, também tem historicamente acontecido que, durante o processo de transculturação (embora não apenas nele), as culturas dominantes ou da metrópole têm sido formadas de maneira decisiva pelos espaços e povos marginais, subalternos ou coloniais. Obviamente que isto não ocorre, nem por perto, segundo uma força comensurável. O colonialismo e o imperialismo modernos não têm tido rivais em termos de força pura. No entanto, têm sido subvertidos, contestados, desafiados e derrubados. O que *não* tem sido derrotado é a força e a lógica do capital, que dá forma e energia a esta força sem igual. Até mesmo o poder do nacionalismo e do estado-nação, enquanto produto da colonização e reacção a essa mesma colonização, permanece dentro do quadro da colonização e do capital. Assim, é crucial a compreensão do fenómeno da transculturação enquanto reformulação selec-

<sup>3</sup> Que todo o estado moderno é também produto da regulamentação da sexualidade, da diferença sexual e do supostamente 'privado' espaço da família é também evidente na proposta de de Gouges de um contrato-modelo de casamento que garante direitos iguais a ambos os parceiros, no pós-escrito a «os Direitos da Mulher e da Cidadã».

<sup>4</sup> O termo «transculturação» foi cunhado pelo sociólogo cubano Fernando Ortiz, nos anos quarenta, e mais tarde incorporado de forma central no trabalho do crítico literário uruguaio Angel Rama; Mary Louise Pratt dá conta da trajectória do termo numa ponderada exploração do seu funcionamento em *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Routledge, 1992).

tiva de materiais nem sequer da nossa escolha em primeira instância, organizados de forma sedutora ou coerciva pela cultura dominante ou da metrópole. Porque sugere as formas como, com materiais limitados e sempre já carregados e onerados, procuramos fazer e reformular o nosso presente e a nossa história<sup>5</sup>. Assim, a nação, é sempre já produzida pela colonização, da mesma forma que é sempre já moldada pela transculturação.

A colonização moderna e as suas sequelas, bem como a forma do Estado-nação, igualmente geradas pela lógica do capital, também redefiniram a «diáspora» com uma diferença imensurável, simultaneamente qualitativa e quantitativa, a partir de significados anteriores do termo. E repare-se na ironia sugestiva, se nos lembrarmos que «diáspora» era usado no grego clássico em referência a dinheiro (Heródoto e Xenofonte) e a soldados (Tucídides). Só mais tarde, no Novo Testamento, passa a significar a dispersão de povos enraizados ou pertencendo a um outro espaço. O antecedente da comunidade nacional na comunidade religiosa, do membro da nação no crente da fé tida aos olhos de Deus, é digno de nota aqui<sup>6</sup> — não obstante estes dois últimos séculos de manifestos de suposto estado laico. Voltarei a esta ideia da relação entre a comunidade nacional e a comunidade dos crentes religiosos, numa breve discussão do feroz ataque de Marx, em «Sobre A Questão Judaica», ao estatuto não-laico do Estado reputadamente laico.

Este apontamento filológico assinala o contexto originalmente religioso do conceito de diáspora como um debandar ou uma dispersão de povos. Assinala ainda o fenómeno

---

<sup>5</sup> Neste contexto, a transculturação como um esforço cultural e processo de reprodução e transformação selectiva é mais do que um pouco reminescente da muito citada referência ao esforço e processo de fazer história que inicia o *O 18 do Brumário* em França, de Marx. A história, na intensa tentativa de Marx para analisar um seu momento particular, é algo formulado «não como lhes apraz, não debaixo de circunstâncias de auto-escolha, mas sob circunstâncias já existentes, dadas e transmitidas (pelo passado)». Isto não implica, no entanto, que as possibilidades, força e limitações deste processo de 'construção' estejam igualmente dispersos entre os povos do mundo. O poder colonial e, nos nossos dias, neo-imperialista, está nas mãos de notoriamente poucos. Mas mesmo esses poucos não podem fazer história — ou cultura — conforme lhes apraz. A própria potencial força radical da transculturação não é apagada pelo facto de que é levada à prática por povos marginais, subordinados ou subalternos.

<sup>6</sup> Um passo notável, ainda que poucas vezes notado, do muito citado *Imagined Communities*, de Benedict Anderson, é a sua referência ao fim dos reinos e dinastias monárquicas religiosas e das suas comunidades concomitantes, como antecedente da ascensão da comunidade nacional.

moderno da diáspora dos povos — com as situações diversas dos refugiados sexualmente diferenciados, exilados, migrantes e imigrantes, que temos vindo a incluir sob este rótulo. O conceito e o funcionamento da diáspora também estão claramente dentro do contexto da nação e do Estado-nação moderno, que agrupa, ordena e regula o seu povo nacional<sup>7</sup>. Mas trata-se ainda, sempre já, do reconhecimento de que as fronteiras da nação, a sua língua, a sua cultura e as suas leis são permeáveis. A ideia e as realidades da diáspora — tal como a transculturação — indicam, de forma muito directa, até que ponto os limites e as fronteiras do Estado-nação, ainda que ferozmente militarizadas e policiadas, não são adequadas à sua auto-nomeada missão de conter e regulamentar a vida económica, política, social e cultural dos povos que dentro delas vivem.

Tal como o espaço da nação, o tempo da nação é tão importante no seu exceder como nos seus limites. A construção do tempo da nação é-nos bastante familiar, embora não menos poderosa pela sua familiaridade. As exigências nacionais do presente são baseadas e justificadas por referência a um passado nacional de história comum, muitas vezes de uma língua e/ou cultura comuns, e certamente, como Ernest Renan já assinalara nos finais do século XIX, de sofrimento e miséria comuns<sup>8</sup>. Renan também sublinhou a constituição fundadora da nação no esquecimento, no erro histórico e na «má memória» Ainda assim, o passado — mal lembrado ou não — é recontado de forma a justificar as exigências do tempo presente e as mudanças projectadas para o futuro. O tempo da nação, assim, as mais das vezes apresenta-se como linear e causal; e as mais das vezes é construído como narrativa.

---

<sup>7</sup> Ellis Goldberg, em «Borders, Boundaries, Taxes, and State in the Medieval Islamic World», faz implicitamente um comentário provocador e sugestivo, vindo do outro lado das fronteiras da Europa e da era moderna, sobre a ideia de que povos fora das suas «fronteiras próprias» estão em diáspora. Numa comunicação apresentada num congresso da SSRC (Universidade de Washington — Seattle, Abril de 1990), Goldberg perspicazmente re-examina os relatos históricos sobre a conduta de mercadores na cidade medieval islâmica, que se deslocavam de cidade em cidade para escapar à cobrança de impostos injusta ou a um governante injusto, e de como se juntavam numa única cidade para substituir tais governantes, convidando outros. Não havia um sentido de «lugar próprio» de um povo nacional, assim como não havia um sentido de cidadania ligado a esse lugar ou governante. Acrescente-se aqui que no mundo medieval islâmico, o governante ou rei era uma figura muito mais laica do que o seu correspondente na Europa contemporânea.

<sup>8</sup> No seu «O que é uma nação?», de 1882.

Mesmo se, como no caso de alguns povos para além das fronteiras da Europa, dos seus estados e da sua União, não há um passado necessário de uma história nacional — o passado é, com efeito, precisamente o do colonialismo europeu que desenhou as suas linhas espaciais e temporais sobre o resto do globo e sobre os corpos dos povos que aí viviam — ainda assim é feita uma reivindicação de uma história linear de uma comunidade coersiva, se não por outro motivo, pelo de ganhar acesso a direitos políticos e económicos. Neste contexto, o nacionalismo oferece uma forma internacionalmente aceitável de expressão de exigências, desejos, necessidades, direitos. Não é inevitável, embora exerça uma grande atracção num dado momento e num dado espaço. Mas se esse processo do nacionalismo, do seu espaço geográfico e do seu tempo histórico é uma construção, uma tradição inventada, então também poderá ser construída de uma outra forma — talvez num tempo não linear e não causal e num espaço comum. Com efeito, pode ser construído sem nenhum recurso ao nacionalismo. Isto é, num presente tremendamente contestado e de acessibilidade desigual, e não apenas num futuro distante e utópico, podemos decidir, aqui e agora, que queremos e necessitamos atingir os seguintes objectivos: justiça económica e política, liberdade social e cultural, o direito à educação, à saúde, à habitação decente e a salário justos, expressão cultural para cada um de nós que por acaso vive neste espaço e neste tempo — independentemente de como viemos cá parar, de onde (até porque nunca poderemos voltar) e porquê. Estamos aqui agora, com as nossas diversidades culturais e linguísticas, as nossas necessidades, as nossas relações diferenciadas com o Estado que detém o controle (ainda que ambíguo ou dúbio) sobre o território no qual vivemos. Que poderá acontecer a seguir neste hipotético (mas não exactamente hipotético) esforço para recusar um único lugar de origem e pertença e exigir mudança?

Nós sabemos o que é que não funcionou — a construção de um passado mítico em que todos fomos um, e ao qual retornaremos, por exemplo. Para o Japão nos anos vinte e trinta, na lenta ascensão do fascismo nesse país, foi o mítico e quase divino passado da deusa Amaterasu e sua manifestação, presumivelmente divina, no Imperador Hirohito. Para a Alemanha, foi o passado igualmente mítico dos grandes povos teutónicos, que seriam de novo unidos no Reich de Mil Anos. Para a Itália, foi o Império Romano, cuja glória iria

ser recriada no presente. Interponho aqui histórias nacionais fascistas e os seus passados míticos, não por provocação, mas para insistir que elas são incontornavelmente parte do projecto nacionalista. Poderiam ser vistas, perversamente, como formas brutalmente violentas de «transculturação» — a reformulação selectiva, por parte de um povo subjugado, de materiais retirados de uma cultura dominante de uma Europa vitoriosa no pós 1ª Guerra Mundial. A construção, pelo fascismo, de espaços próprios e únicos, sexualmente diferenciados, para os povos que viviam dentro das suas fronteiras, e para os povos a eliminar de entre aqueles dentro das mesmas fronteiras, não pode ser simplesmente arrumada e esquecida como uma aberração. É um desenvolvimento, mortalmente extremo, mas bastante plausível, das premissas de um tempo e de um espaço nacionais e da ameaça inevitável do exceder desse tempo e desse espaço.

Também sabemos dos perigos e dos fracassos completos do reinado liberal de uma ideia abstracta e universal da esfera pública e política de homens racionais. Não nos surpreende a recusa, negação e marginalização do privado, do doméstico, do «irracional», do corpo, do desejo — em resumo, a marginalização daquilo que é figurado pela mulher e pelo homem não-branco —, não muito distante do estado fascista na sua lógica fundadora, embora mais distante em termos de prática. Parecer-nos-á que «sabemos» muito sobre estes dois exemplos. Mas, «sabendo tudo isto», o que é que sabemos?

Vou, só por um momento, fazer uma incursão até ao final, para sugerir que existem tanto exemplos literais e sociais como exemplos metafóricos e literários que articulam a questão daquilo que sabemos, ou que poderemos deduzir, dos desafios aos conceitos e às práticas dominantes da cidadania e do contrato social. Vou reivindicar o privilégio e as limitações da minha formação nas áreas da cultura e da literatura para me concentrar, em conclusão, em respostas «ficcionalis» e «metafóricas» a esta questão, e fá-lo-ei sem absolutamente nenhuma desculpa pela sua ficcionalidade e literariedade. Porque eu recomendaria que ouvíssemos e observássemos com mais cuidado a forma e o conteúdo dos movimentos sociais tal como observamos a forma e o conteúdo de textos culturais e literários, ainda que os últimos estejam textualmente fixados e os primeiros o não estejam. Ainda assim, no melhor dos casos, ambos permitem entrever algo que excede

não só o seu conteúdo imediato, não apenas um espaço e um tempo nacionalizados, não apenas as nossas actuais e pobres definições e práticas de cidadania. Podem também permitir entrever o excedente das nossas ideias restritas de tempo, de espaço e de comunidade.

À pergunta retórica de Kristeva, no ensaio «Women's Time», já brevemente citado, sobre porque exhibe a literatura, de forma contundente, o desejo de afirmação criativa da mulher, a própria Kristeva responde com três outras questões:

Será porque, enfrentando normas sociais, a literatura revela um certo conhecimento e, às vezes, a própria verdade sobre um universo de resto reprimido, nocturno, secreto e inconsciente? Porque desta maneira redobra o contrato social ao expor o não dito, o estranho? E porque a literatura faz um jogo, um espaço de fantasia e prazer, a partir da ordem abstracta e frustrante dos sinais sociais, as palavras da comunicação quotidiana?

Esta astuta resposta em forma de pergunta não é, porém, apenas um comentário sobre a literatura de mulheres, mas sobre a literatura em geral. E se é que entendemos o estranho, com a sua referência ao *unheimlich* em Freud, que eu traduziria, de forma mais desajeitada mas sugestiva no contexto presente, como o sem-casa ou sem-lar (o *un-heim*), a literatura pode intensificar a nossa compreensão do poder e das limitações do contrato social, ao assinalar os «sem casa/sem abrigo» — migrantes, refugiados, exilados, trabalhadores a prazo, imigrantes — que também ocupam o contrato social. Com efeito, o contrato social não é possível sem eles. É no corpo deles (o nosso corpo) que o contrato social se inscreve e se constrói. Refiro-me à transculturação e à diáspora do meu tema, mas também à incrível mobilidade do capital que mantém fixos no seu lugar trabalhadores na Indonésia ou nas Filipinas ou na China ou na Malásia, enquanto constrói a especificidade dos «nossos» contratos sociais. Imobiliza ainda, embora de forma menos literal, milhares de trabalhadores a prazo — agora, cada vez mais, mulheres — que se deslocam (ou são deslocados) de um lugar para outro, mas estão, ainda assim, imobilizados pela sua total falta de protecção e direitos sociais, e pela exploração e abuso, muitas vezes brutal, do seu estado de mobilidade. A mobilidade, assim, é algo de extremamente diferencial. Embora o possa ser, não é simples ou necessariamente uma liberdade.

Então, e para regressar à minha pergunta anterior, e agora? Haverá um contrato social que não seja baseado no sacrifício das mulheres e de outras minorias silenciadas e «sem casa»? No espaço e no tempo do Estado-nação ou da Comunidade Europeia, que acontece ao estranho-sem casa? Aos silenciosos e silenciados? Aos migrantes, exilados e refugiados? Ora, na verdade, esta é uma pergunta retórica. Porque na Grécia, na França, na Itália, na Inglaterra (para não falar dos Estados Unidos) dos finais do século XX, nós *sabemos* qual tem sido a resposta. É uma resposta nem tão optimista nem tão generosa como a que de Gouges deu há duzentos anos à pergunta sobre para quem eram os «direitos», a cidadania e a liberdade. A questão mais adequada é se será possível chegarmos a uma outra resposta uma «mais melhor» resposta, como se diz nos Estados Unidos, onde, a propósito, nem como Estado nem como povo, ainda não conseguimos chegar a uma resposta «mais melhor». Com efeito, tanto a nível nacional como internacional, gastamos enormes recursos a recusar e a obstruir uma resposta «mais melhor» a esta pergunta.

37

Há, em Marx, desde os trabalhos da «juventude» aos trabalhos da «maturidade», uma notável e consistente insistência no futuro não programático daquilo que é afirmado directa e inflexivelmente em *A Ideologia Alemã*. O que se seguirá ao «movimento que acabe com o presente estado das coisas» não é «um estado das coisas a ser fundado ou um ideal ao qual a realidade, ela própria, terá de se ajustar». *A Ideologia Alemã* e «Sobre A Questão Judaica» lembram-nos a diferença considerável entre a procura de alternativas às definições dominantes de cidadania e do contrato social, e o tremendamente radical ataque dos textos de Marx em favor de «um movimento que acabe com o presente estado das coisas» — um fim sem nenhum mapa para o que se seguirá. Marx insiste nesta impossibilidade desde sempre, até as cartas tardias a Vera Zasulich sobre as comunas camponesas russas. No muito anterior «Sobre A Questão Judaica», Marx afirma com maior veemência, ainda que com menor subtilidade do que aquela que irá demonstrar no seu trabalho mais tardio, as diferenças entre a emancipação política do homem «egoísta» ou «atomista» e a «posição moral abstracta» do cidadão, por um lado, e, por outro lado, a transformação radical de ambos pela inclusão de um no outro. Só então «a

III

emancipação humana será completa»? Não a emancipação do cidadão, porque essa se situa dentro do âmbito da emancipação política:

A emancipação política é uma redução do homem, por um lado a um membro da sociedade civil, um indivíduo independente e egoísta, e, por outro lado, a um cidadão, uma pessoa moral. («Sobre A Questão Judaica»)

38

«Sobre A Questão Judaica» apresenta uma crítica acutilante da natureza da sociedade burguesa, da relação da religião com o Estado, e uma leitura comparativa rigorosa de várias versões de «Os Direitos do Homem e do Cidadão» e de constituições seleccionadas dos estados membros dos Estados Unidos. A razão principal de mais este exemplo histórico: como lembrança da necessidade e limitações da emancipação política, da necessidade de uma emancipação humana para além da política, do enquadramento religioso que o Estado moderno afirma ter transcendido, mas que, como Marx de forma contundente e por vezes amarga sublinha, ainda satura o conceito e o funcionamento do Estado e dos seus cidadãos. E como prelúdio à secção final, na qual os textos literários citados mantêm a insistência numa diferença ainda entre libertação humana e libertação política. Esta (emancipação política) é um pré-requisito da primeira (emancipação humana), mas não a garante.

**IV** Quais são as implicações para o conceito de cidadania, nos finais do século XX, das realidades cada vez mais complexas da «transculturização» e da «diáspora», do migrante e do refugiado? Quais são as implicações da nossa compreensão das desigualdades fundamentais e das exclusões abusivas da cidadania e do «contrato social», da nossa compreensão da medida em que o «contrato social» é baseado numa série de outros contratos — o contrato sexual, o contrato da família, a demarcação de uma esfera privada sobre a qual o contrato social presumivelmente não se impõe? Poderemos entender o privilégio do contrato social e dos cidadãos que o constituem como também limitação, e transformar o contrato? Ou substituí-lo por algo «mais melhor»? Eu citaria três tentativas literárias para articular esta questão — complementos imaginativos e ficcionais das muitas tentativas propostas em comunicações formais e informais durante este nosso encontro de cinco dias.

Não escrevendo nem na língua em que foi educada (francês), nem nas línguas maternas (árabe, grego e turco), na coleção de ensaios *Of Cities and Women*, Etel Adnan encena os espaços sexualmente diferenciados da diáspora para uma mulher que não tem a possibilidade de regressar «a casa», ao mesmo tempo que demonstra, com notável sucesso, o processo de transculturação. *Of Cities and Women* é escrito como uma série de cartas a um amigo, Fawwaz, ao longo das viagens de Adnan pelas aldeias e cidades da Europa e do Mediterrâneo, no início da Guerra do Golfo. As cartas de Adnan para Fawwaz são como que uma compensação por um ensaio sobre feminismo que este lhe tinha pedido para uma antologia. Adnan não consegue escrever o ensaio.

...as teorias perdem-se quando confrontadas com uma experiência privilegiada. Por isso renunciei a escrever-te uma carta formal sobre «feminismo», e comecei a viver aquilo que me foi dado. (Adnan, 1993: 3)

Se a experiência é aqui privilegiada em relação a um tipo de teoria, há, simultaneamente, o reconhecimento de um conceito diferenciado de mobilidade. A mobilidade, em *Of Cities and Women*, é privilegiada em virtude das circunstâncias de educação, fluência em cinco línguas, dupla cidadania e um estatuto financeiro razoavelmente seguro, e ainda do razoável sucesso literário da narradora nas leituras que faz da sua poesia e da sua ficção, e nos encontros que tem com grupos de mulheres ao longo das suas viagens. Mas a mobilidade privilegiada não torna, porém, menos pungente a diáspora, nem menos impossível o regresso a casa. A narradora escreve a Fawwaz sobre a terra natal de ambos e respectiva capital: «A nossa velha Beirute está tão remota de nós como a Idade da Pedra» (82).

Não há regresso possível ao tempo ou ao lugar da «nossa velha Beirute». E se o espaço de Beirute-enquanto-casa está no extremo oposto de um tremendo abismo temporal, a experiência de uma língua materna fora-do-alcance também aí está:

Fui à Grécia, depois de tantos anos, parcialmente, ou talvez principalmente, porque estava à procura (e ainda estou à procura) da voz da minha mãe. Perdi a memória da voz dos meus pais. Fui à Grécia na esperança de ouvir o grego que a minha mãe falava. Escutei com atenção, e pareceu-me que ninguém falava como ela falava. Fui dizendo a mim própria que talvez o grego falado em Esmirna fosse diferente: mais musical, mais apaixonado... (45)

A ironia delicada e calada é que a mãe de Adnan fora, ela própria, uma mulher em movimento na diáspora. Esta mobilidade, porém, é de um tipo diferente da da filha. A mãe era refugiada da Ásia Menor, em consequência de uma das primeiras experiências internacionais de limpeza étnica do século XX, na sequência da desastrosa (e desastrosamente estúpida) invasão grega da Ásia Menor em 1919. A mãe de Adnan nunca regressou «a casa». Nem poderá Adnan regressar, nem encontrar «a casa» da língua da mãe. No entanto, se a mobilidade privilegiada não permite esse regresso, permite, em alternativa, a produção de casa(s) noutro lugar, no «viver aquilo que é dado»:

Entretanto sinto que não assentei realmente em parte alguma, que estou antes a viver no mundo, em toda a parte, nos jornais, nas estações de caminhos de ferro, cafés, aeroportos... Os livros que ando a escrever são casas que construo para mim. (111)

Em *Of Cities and Women* de Adnan, o desejo agudo do retorno, da casa, não é satisfeito. Nem é negado ou reprimido. Persiste. A mobilidade (privilegiada ou não) — e a experiência que procura encontrar a casa, ao procurar articular um tipo diferente de teoria — não encontra satisfação tangível. No entanto, permanece um desejo compulsivo, apesar de tudo. Com efeito, poderá precisamente ser esta ausência ou impossibilidade de satisfação do desejo que conduz ao apelo para uma «redefinição da espécie humana» anteriormente citada. E para a escritora e poeta que narra *Of Cities and Women* há uma espécie de casa — ou, pelo menos, um tecto — produzida pelo desejo, nos livros que escreve. Há uma espécie de comunidade temporária com as mulheres activistas que encontra enquanto viaja de um lado para outro através da Europa e do Mediterrâneo. E, obviamente, há uma espécie de comunidade temporária e intermitente com Fawwaz, o destinatário das cartas que constituem este texto epistolar. *Of Cities and Women* sublinha a necessidade urgente e o desejo dilacerante de uma casa, de comunidade, de pertença, enquanto simultaneamente escreve cartas sobre o resvalar que faz casa, comunidade e pertença uma luta constante.

Mantendo em destaque o relato que *Of Cities and Women* faz desse desejo e dessa luta, da mulher com uma mobilidade relativamente privilegiada ainda que em diáspora, do exílio, e da resolução parcial, poética ou literária, dessa condição («os livros que vou escrevendo são como casas que

construo para mim»), há ainda dois outros exemplos de mobilidade de mulheres em diáspora para os quais gostaria de chamar a vossa atenção, para efeitos de comparação. Uma segunda ficção, resolvida de forma menos branda, é *La Maison sans Racines* ou *The House without Roots*, de Andrée Chedid (1985). Trata-se da história de uma cidadã francesa, Kalya, fotógrafa profissional, que regressa ao lugar de origem da sua família — um Líbano, sem que Kalya o saiba, à beira da guerra civil — acompanhada da jovem neta americana. A história destas duas gerações de mulheres é recontada por uma terceira pessoa, narradora sabedora, que conta uma história que se movimenta para trás e para diante através do tempo, enquanto segue a personagem principal através de diferentes espaços geográficos — para trás e para diante, desde a infância de Kalya no Egipto e no Líbano, à França de 1932, até o Líbano de 1975. Kalya é uma mulher de sucesso, em trânsito, que está segura de ter escapado aos laços e às amarras:

Que são raízes? Laços distantes ou laços que se tecem ao longo da vida? Os laços de uma terra ancestral, poucas vezes visitada, ou aqueles de uma terra vizinha onde se passou a infância, ou serão aqueles de uma cidade onde se viveu mais tempo? E, na verdade, não tinha Kalya escolhido cortar com as raízes? Não tinha ela almejado enxertar essas raízes e sensibilidades diferentes umas nas outras? Híbrida, porque não? Deleitava-se nessa mestiçagem ... (46)

Se esta celebração da mobilidade não é ainda ominosa no romance, em breve se torna cada vez mais ominosa, tal como a incapacidade de Kalya para ler à sua volta os sinais de uma guerra civil iminente — apesar dos avisos da família e dos amigos — também cresce progressivamente. A narradora observa:

Kalya aparentava estar «de passagem». De passagem e à vontade nesse estado transitório, como se pensasse que a própria existência era precisamente isso: uma passagem breve entre dois tipos de escuridão. Como se na casa da carne, tão perecível, ou na do espírito, tão volúvel, ou na da linguagem em transformação constante, reconhecesse os seus verdadeiros habitats. Apesar da sua precariedade, sentia-se mais viva neles, menos alienada, do que nos abrigos de pedra, do que naqueles lugares herdados, passados a outros, e que tantas vezes estavam tão profundamente amarrados ao passado e aos seus torrões de terra que esqueciam o espaço que os rodeava. (68)

Kalya, porém, também irá esquecer «o espaço que a rodeia». Porque o Líbano está à beira de uma guerra civil brutal. Bombas explodem por toda a cidade, inclusive à porta do hotel onde Kalya e a neta se hospedam; trocas de tiros podem ser ouvidas nos bairros vizinhos. No entanto, Kalya, sem laços nem amarras, segura da sua capacidade de regressar a Paris com a neta, está virtualmente inconsciente. A sua mobilidade, o seu desenraizamento liberto, é de novo atado e amarrado de forma cabal pela repetição de uma mesma cena, a que abre e fecha o romance (e recorre ao longo deste). É a cena em que Kalya e a neta, que corre atrás da avó na luz da manhã, pela praça junto ao apartamento, são atingidas e mortas por um atirador furtivo. E aquilo que deveria ter sido uma celebração, uma manifestação corajosa de mulheres, de solidariedade entre comunidades, naquela mesma praça tanto de Cristãos como de Muçulmanos, transforma-se num monte de corpos mortos (negros e de mulheres). Uma das outras mulheres abatidas nessa manhã que enquadra o romance tinha-se anteriormente interrogado:

Poderia ela [Myriam] explicar estas coisas [que estavam a acontecer no Líbano] a Kalya, para que não partisse tão facilmente como havia chegado?

Nem Kalya nem a jovem neta «partem do Líbano tão facilmente como haviam chegado». São ambas derrubadas, literalmente, pelas balas do atirador furtivo, pela história, pela situação política, por um tempo e um espaço onde haviam julgado poder entrar e sair segundo a sua vontade.

O conto de Barbara Kingsolver «Homeland» (1989) serve como uma espécie de coda suave a este relato negro, em última análise, de mobilidade e fixação mortais. É narrado por uma outra avó, Gloria Murray St. Clair, que relembra a infância e a relação com a sua bisavó, uma mulher Cherokee do clã do Pássaro. A avó viera viver os seus últimos anos com o neto, o pai de Gloria, numa cidade mineira poeirenta chamada Morning Glory. A delicada ironia floral do nome da cidade é também um comentário à mobilidade e fixação das populações, de um povo transformado em refugiado e vagabundo pelo mito norte-americano do *melting pot* (ou *melting plot*, no maravilhoso *lapsus linguae* ouvido ontem nesta sala), que esquece a fundação violenta do mito na decimação dos povos nativos e no comércio de escravos:

As trepadeiras que davam o nome à cidade alongavam-se por vedações de arame e pelos lados das casas acima com a persistência dos desalojados. Ouvi contar que se um homem parasse quieto em Morning Glory seria amarrado pelas trepadeiras e não seria encontrado até ao primeiro gelo. Até a terra sob os nossos pés por vezes se mexia para reconquistar as suas perdas; as longas, profundas covas abertas pelos homens para roubar os veios de carvão fechavam-se outra vez, silenciosas como feridas na carne. (2)

Essa «persistência dos desalojados» caracteriza não apenas Morning Glory, a flor, mas também a avó de Glória. Este é, porém, um sentido de deslocação diferente do encontrado em *La Maison sans racines* ou em *Of Cities and Women*. Porque a avó ensina a neta, numa língua cuidada e parca, a importância da memória, de recontar histórias, e das maneiras como o deslocamento pode tornar-se casa, na qual os «anos de refugiados» não são tanto de desenraizamento geográfico como são de esquecimento. As perdas podem ser reconquistadas por este acto de re-contar:

Se lhe apetecia, nessas noites, contava-me histórias de animais, da sua personalidade, bondade e astúcia, e as marcas físicas permanentes que ganhavam invariavelmente quando faziam alguma coisa que não deviam ter feito. «Lembra-te desta história», muitas vezes me ordenava no fim, e eu ficava varada de culpa porque a atenção vagueara ... (5-6)

Mas Gloria lembra-se mesmo, e assim começa «Homeland», com o recontar a história do êxodo forçado do clã da avó:

Chamaram aos seus anos de refugiados O Tempo em Que Não Fomos, e foram perdoados [por terem sido forçados a deixar para trás os demasiado velhos, os demasiado doentes ou demasiado novos, para morrer, enquanto fugiam de ser capturados pelas tropas americanas] porque transportavam a verdade sobre si próprios num lugar abrigado no interior da carne, precisamente da mesma maneira que um fruto que tenha amolecido carrega ainda lá dentro o caroço limpo e duro do seu futuro. (2)

O clã da avó fora expulso das terras florestais das montanhas da Carolina para o Tennessee, onde a avó havia nascido e crescido. «Homeland» é, em última análise, um relato da bisneta, Gloria, da visita que ela e a família fizeram com a avó à terra natal desta, no Tennessee. Depois de conduzir toda a noite para lá chegar, encontram «*tepees* verdadeiros»

— «feitos de alumínio e mais altos que uma casa. Lá dentro, era uma loja de lembranças» (17). E encontram «índios verdadeiros»:

Um homem com um toucado de guerra de penas dançava no outro lado no parque de estacionamento. Usava um fato laranja brilhante, com uma franja branca tremendo ao longo das costuras das calças e das mangas, e uma mulher com roupas iguais estava sentada de pernas cruzadas no chão tocando um tantã enquanto ele dançava. Pessoas com máquinas fotográficas juntavam-se e desviavam-se umas das outras para tirar as suas fotos. (17)

Perante este regresso à «terra natal», a bisavó manifesta uma coragem discretamente orgulhosa ao recusar um lugar que se presumia ser casa, mas não o é: «'Imagino que as coisas tenham mudado bastante por aqui desde que de cá saíste, huh, Avózinha?' perguntei. Ela disse, 'Nunca cá tinha estado antes'» (18)

O que é que esta três narrativas têm a dizer sobre a questão homem/mulher/cidadania? Elas falam, de uma forma implícita e não panfletária, sobre a mobilidade e o desenraizamento como simultaneamente penosos e estimulantes, como mortalmente perigosos e como um caminho para «reconquistar as nossas perdas». Falam da necessidade de activismo e de intervenção pertinaz nos discursos, alternadamente triunfalistas e tecnocratas, da União Europeia, e falam da necessidade de ouvir aqueles que não estão em evidência, ou nem sequer estão incluídos, excepto ao serem relegados para as margens neste grande diálogo sobre cidadania. Falam da necessidade de lembrar que intervenção a curto prazo não é visão a longo prazo — que precisamos de insistir em ambas, simultaneamente, por muito contraditórias que possam parecer no momento.

Há duzentos anos, antes de perder a vida na guilhotina, Olympe de Gouges lembrou-nos da necessidade de alargar radicalmente o quadro no âmbito do qual liberdade, igualdade e irmandade (e fraternidade) deviam ser exercidas. Uns cinquenta anos mais tarde, Marx relembra-nos da ainda-não-laicização do Estado ou da sociedade civil, e da considerável diferença entre emancipação política e emancipação humana. Em meados do século XX, a formulação de Fernando Ortiz de transculturação lembra-nos das formas como povos subordinados, marginalizados ou subalternos detêm poder na reformulação daquilo que lhes é «dado» (muitas

vezes de forma coerciva, ou, pelo menos, hegemónica) pela cultura dominante ou metropolitana. E eu tentei sugerir que a ficção de Etel Adnan, Andrée Chedid e Barbara Kingsolver, nos finais do século XX, trata — ainda que de forma mais implícita — as questões da cidadania, mobilidade e diferença sexual. Que sabemos nós então? Que história podemos contar? Lembrar-nos-emos? Será que ouvimos «o que se passa entre nós no silêncio deste lado das chamadas»? «Lembra-te da história ...»? ■

Tradução de Adriana Bebiano

## Referências Bibliográficas

46

- Adnan, Etel 1993 *Of Cities and Women*. Sausalito: Post-Apollo Press.
- Anderson, Benedict 1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Balibar, Etienne;  
Immanuel Wallerstein 1991 *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Londres: Verso.
- Chedid, Andrée 1985 *La maison sans racines*. Paris: Flammarion.
- Goldberg, Ellis 1990 «Borders, Boundaries, Taxes, and State in the Medieval Islamic World». Comunicação apresentada ao Congresso de SSRC, Universidade de Washington, Seattle.
- Kingsolver, Barbara 1989 *Homeland*. Nova Iorque: Harper and Row.
- Merwin, W.S. 1994 *Travels*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf.
- Pratt, Mary Louise 1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres: Routledge.