

ROSI BRAIDOTTI

Netherlands Research School of Women's Studies
Utrecht University

A diferença sexual e o controverso conceito de cidadania europeia

73

O artigo aborda o conceito de «cidadania europeia» a partir da teoria social feminista e dos debates sobre subjectividade, diferença sexual e diversidade, procurando uma análise interdisciplinar. A discussão centra-se na inter-relação entre, por um lado,

uma compreensão multifacetada da subjectividade (incluindo a variável sexo/diferença sexual) e, por outro, questões relacionadas com a nacionalidade, incluindo as diferenças étnicas e raciais.

Neste artigo irei defender que a «cidadania europeia» é uma ideia controversa quando considerada no quadro do actual processo de integração na União Europeia. Presumo que a maioria dos leitores conheça, pelo menos nos seus contornos genéricos, todo o processo político-social ora em curso. Poderíamos, inclusivamente, estabelecer uma interessante comparação entre este processo e as vicissitudes associadas à expansão paralela da NATO com vista a abranger países da antiga Europa de Leste, mas infelizmente não me é possível, neste momento, alargar-me sobre esta questão.

Este contexto específico coloca no centro da agenda social e política a questão da identidade europeia e da cidadania, que o mesmo é dizer, questões de acesso, de direitos e de participação. Por conseguinte, no centro desta comunicação estará a inter-relação entre, por um lado, uma compreensão multifacetada da subjectividade — incluindo essa importante variável que é o sexo/diferença sexual — e, por outro, questões relacionadas com a nacionalidade, incluindo

Introdução

as diferenças étnicas e raciais. Poderia resumir este artigo dizendo que ele versa sobre a noção de «diversidade» no pensamento social contemporâneo. Dar-se-á uma ênfase muito particular à procura de novos modelos de «cidadania flexível» na União Europeia, especialmente no que se refere às mulheres.

Diferença sexual e identidade

Começaria pela questão das estruturas de identidade, com especial referência às teorias pós-estruturalistas da linguagem como principal forma de mediação cultural. Neste contexto, a identidade não é abordada, nem de modo essencialista, nem através de um construtivismo social clássico. Ela é, antes, entendida como algo que se situa entre os dois. Na esteira de Foucault, penso que a identidade é construída no gesto que a firma como ponto de ancoragem de certas práticas sociais e discursivas. Consequentemente, na minha perspectiva não é possível destrinçar as estruturas de identidade das práticas sociais e simbólicas, isto é, do conhecimento e do (ou do conhecimento enquanto) poder.

O sexo ou diferença sexual é, assim, unanimemente definido como um processo que tem a ver com múltiplas diferenças: as diferenças que há entre homens e mulheres, mas também as inúmeras diferenças existentes entre as próprias mulheres, incluindo diferenças de nacionalidade, de etnia ou de «raça». No meu trabalho dou grande importância à definição psicanalítica de identidade, ou seja, à identidade como algo dividido e internamente diferenciado. Tal significa que o «sujeito do feminismo» não é uma entidade cartesiana; ele é, antes, um sujeito não-racionalista, em cuja constituição entra o desejo mediado pela linguagem e pela cultura. A ênfase no papel desempenhado pelo desejo e pela fantasia na constituição da identidade tem a vantagem de não separar a afectividade ou as emoções da questão política. A meu ver trata-se, efectivamente, de uma vantagem, uma vez que os aspectos relacionados com a identidade — e especialmente com a identidade sexual, nacional ou étnica — apresentam normalmente uma forte carga de implicações emocionais e afectivas. A reintrodução da noção clássica de «paixões» no debate político pode representar, por consequência, um passo em frente, numa altura em que o racismo e a xenofobia tendem a fazer da discussão em torno da identidade europeia algo de potencialmente explosivo e um factor de grandes divisões.

O aspecto positivo desta dimensão afectiva é que mobiliza o desejo e a imaginação das pessoas, proporcionando assim maiores oportunidades a todo um processo de transformação de identidades que deveria ocorrer paralelamente aos processos de transformação mais amplos actualmente a decorrer na Europa¹.

Atendendo ao que acabei de expor, o problema, para mim, deixa de ser o essencialismo — o que é a identidade decorrente da diferença sexual, da nacionalidade ou da etnia? — para passar a ser outro, de ordem crítica e genealógica: como é construída a identidade? por quem? em que condições? para que fins? Conforme vêm defendendo muitos críticos da cultura, como por exemplo Stuart Hall, estas são questões que têm a ver com direitos, agência e subjectividade, girando, todas elas, em torno do problema da identidade cultural sem, no entanto, a essencializarem.

Proponho-me dedicar uma atenção especial à intersecção das críticas do feminismo à subjectividade com os discursos sobre a «crise» do Ocidente, predominante no pós-estruturalismo e na pós-colonialidade. Grande parte do pensamento social contemporâneo sobre a identidade europeia de hoje incide em questões relacionadas com o declínio da hegemonia europeia e a consequente crise dos valores do humanismo europeu. O trabalho desenvolvido por autores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Gianni Vattimo e Massimo Cacciari, para referir apenas alguns, aponta fortemente nesse sentido.

Autores importantes do pensamento pós-colonial, como por exemplo Gayatri Spivak, Stuart Hall, Paul Gilroy e outros, consideram que uma das principais transformações sociais de carácter estrutural introduzidas na pós-modernidade é o facto de, em virtude do aparecimento de sociedades multi-culturais, nos vermos perante a necessidade de deslocar as nossas discussões políticas, desviando-as das diferenças *entre* culturas para as diferenças existentes *no interior* de uma mesma cultura. Os críticos e críticas sociais feministas têm-se mostrado particularmente conscientes desta necessidade (Spivak, 1992: 54). Um dos paradoxos centrais da nossa condição histórica reside, assim, na base movediça subjacente à relação entre «periferia» e «centro», «diferença» e «identidade», a qual resiste aos modos de pensa-

¹ Para uma análise mais pormenorizada das diferenças e das conexões entre «mudança» e «transformação», ver Braidotti, 1994: capº 8.

mento de tipo dualista ou bipolar e exige, pelo contrário, uma forma de articulação mais subtil e mais dinâmica.

Anthony Appiah (1991) alertou-nos para a necessidade de *não* confundir o «pós» de pós-colonialidade com o «pós» de pós-modernismo, e de, pelo contrário, se respeitar o lugar histórico específico de cada um. Eu diria que os paralelismos entre os dois não são condição *suficiente*, mas sim condição *necessária* para a sua sobreposição teórica. Também quero salientar a sua necessária intersecção com a questão da resistência e da subjectividade política, da identidade e da diferença sexual. A discussão em torno da diferença sexual e da diversidade cultural ou étnica é algo que está no cerne da agenda social contemporânea.

76

A cidadania europeia

Penso ser importante contextualizar esta discussão no quadro político da União Europeia. Enquanto projecto conservador, a União Europeia teve por objectivo organizar a reconstrução da Europa por oposição aos países de Leste dominados pela União Soviética, pelo que foi uma peça da maior importância na política da Guerra Fria. Como projecto progressista, contudo, a União Europeia foi uma tentativa de superar o declínio histórico dos Estados-nação da Europa, e mais concretamente esse vírus secular que é o nacionalismo europeu. Deve ter-se em mente que a origem histórica do projecto de federação europeia remonta ao final da segunda Guerra Mundial, e mais concretamente ao período do Plano Marshall e da reconstrução da economia europeia destruída pela guerra. As forças aliadas, chefiadas pelo governo americano, estavam determinadas a evitar novos conflitos armados entre os europeus. Para tanto propuseram-se esmagar os espíritos nacionalistas que haviam conduzido à devastação do continente europeu, unindo alguns destes países num sistema federado.

Quero recordar-vos este facto, porque em muitas das discussões a que se assiste hoje em dia esta perspectiva histórica fica, frequentemente, esquecida. O euro-cepticismo campeia entre as feministas europeias, resultando naquilo que considero ser uma interpretação errónea, quer das origens, quer dos objectivos deste projecto. Mas se aqui vos lembro esta questão, é também porque desejo sublinhar que, em minha opinião, a noção de cidadania europeia não só é controversa, como é também algo com o qual os intelectuais de orientação crítica e progressista, incluindo as feministas, se devem envolver mais e que devem procurar influenciar.

Na ausência de um envolvimento concertado das feministas no potencial progressista do projecto europeu, a agenda está a ser fixada por forças mais conservadoras. Estamos todos conscientes do perigo que representa o esforço de recriar um centro soberano por via da nova federação europeia. A isto se tem chamado também a síndrome da «Fortaleza Europa», já alvo de amplas críticas por parte de feministas e de anti-racistas como Helma Lutz, Gloria Wekker, Nira Yuval-Davis, Avtar Brah, Floya Anthias e Philomena Essed. Delas tem vindo o alerta para o perigo de se substituir o antigo eurocentrismo por um novo «europismo», isto é, pela crença numa Europa etnicamente pura. A «Fortaleza Europa» é um problema que diz respeito não só ao grande número dos que deixa de fora mas também àqueles que encerra. A tão apregoada «livre circulação» das pessoas mal abrange as minorias étnicas que habitam a Europa (Lutz *et al.*, 1996: 5).

A questão das «minorias étnicas» leva-me a um outro aspecto. Na história europeia o nacionalismo anda a par com um sentido de missão que é espontaneamente assumido pelos europeus e que os leva a agir como se fossem o centro de tudo, isto é, imbuídos de uma característica pretensão de universalismo. Enquanto potência mundial, a Europa tem praticado este canibalismo metafísico que se traduz em consumir o(s) outro(s). Como afirmei noutra ocasião (Braidotti, 1991), estes «outros» constitutivos não são senão o complemento especular do sujeito da modernidade. São eles: a mulher; o «outro» étnico ou racial; e ainda o ambiente natural, no qual se incluem os animais, plantas e florestas. E estes, por sua vez, constituem, respectivamente: o segundo sexo — ou complemento sexual do Homem; o outro, diferente na cor ou em qualquer outra característica, que permite aos europeus impor a «cor branca» (*whiteness*) como traço definidor da humanidade; e o ambiente físico, sobre o qual a tecnologia se irá perfilar e desenvolver.

Dizer que a organização social e simbólica das diferenças — que está no cerne da modernidade — chegou ao fim, seria tão optimista quanto inexacto do ponto de vista histórico. Pelo contrário, tenho afirmado muitas vezes que a pós-modernidade pode ser definida como o regresso destes múltiplos «outros», como uma espécie de regresso-do-reprimido da modernidade. Conforme convincentemente defendeu Luce Irigaray, este facto faz com que a «diferença» surja como conceito central dos nossos tempos.

Além disso, actualmente a ordem mundial pós-colonial e todo o processo de trans-nacionalização da economia, aliado aos efeitos complexos da globalização, abrem um novo capítulo na história do declínio dos Estados-nação europeus enquanto princípios de uma organização político-económica. O advento da fronteira electrónica e das auto-estradas da informação faz acelerar ainda mais o processo de desmaterialização do Estado-nação.

Este declínio, longe de ser aplaudido por toda a parte como um passo em frente, acabou por gerar também uma onda de nostalgia que constitui uma característica fundamental da política contemporânea (Jameson, 1991). O discurso político da nostalgia transparece claramente nas discussões sobre a cidadania europeia e a imigração. O projecto de unificação europeia desencadeou uma onda de reacções anti-europeias e xenófobas. Estas, por sua vez, dão corpo também a um processo que faz com que as identidades nacionais mais vastas se fragmentem em sub-identidades regionais ou localizadas. Vejo este paradoxo da globalização e fragmentação simultâneas como uma das características definidoras do nosso tempo, e interessa-me de maneira muito especial analisar os efeitos que provocam nas mulheres e na cidadania feminina.

O facto de a *cultura* e a *educação* terem demorado quase 50 anos a entrar na agenda da União Económica Europeia ilustra bem o grau de complexidade e o potencial de dissensão presentes na noção política de «cultura». Com efeito, esta contém aspectos explosivos ligados à questão dos direitos e da diversidade. Penso, por isso, que é da máxima importância repensar, de uma perspectiva europeia, as questões da identidade multicultural e sexual. Sublinho este aspecto porque, dada a herança do colonialismo, é muito mais fácil para os europeus tratar questões sociais relacionadas com lugares remotos do que encarar os problemas que lhes estão ao pé da porta. O movimento feminista não é excepção, não obstante algumas mulheres de cor, como por exemplo Chandra Mohanty (1994), nos terem alertado de forma veemente contra esse hábito etnocêntrico que consiste em construir a «mulher do terceiro mundo» — ou a mulher da Europa de Leste, ou a mulher muçulmana — como objecto de opressão carecido do nosso apoio. Spivak também comparou esta forma de «solidariedade» com um paternalismo benevolente, que é uma atitude que tem muito a ver com o colonialismo.

Em vez desta fuga para a abstracção, que apenas serve para perpetuar a construção e o consumo de «outros» significativos, eu preferiria sublinhar a necessidade de praticar aquilo que Adrienne Rich designou por *politics of location*. A noção é, simultaneamente, analítica e normativa. Em primeiro lugar, ela ajuda a definir as estruturas da identidade em termos dos lugares específicos de classe, raça, nacionalidade, idade e preferência sexual. Em segundo lugar, proporciona-nos um quadro a partir do qual se torna possível desenvolver uma análise política das diferenças entre mulheres, de acordo com esses mesmos parâmetros de individualização. Deste modo, a *politics of location* é um método pelo qual as diferenças de poder entre as mulheres podem ser inseridas numa perspectiva mais alargada, em que o poder é definido como uma teia de efeitos interligados. Noutros trabalhos da minha autoria (e.g. Braidotti, 1994), procedi igualmente a uma releitura desta questão recorrendo à teoria da «microfísica do poder» de Michel Foucault. Mais recentemente, esta noção foi reelaborada por Donna Haraway em termos de «saberes situados».

79

Uma outra via pela qual as identidades relativas ao sexo e à nacionalidade ou etnia podem beneficiar da *politics of location* tem a ver com a desconstrução da «cor branca» (*whiteness*).

Há quem defenda (Walzer, 1992) que, enquanto mito político fundador, a ideia de homogeneidade cultural está para a Europa assim como o multiculturalismo está para os Estados Unidos da América. Mas é evidente que a história europeia prova exactamente o contrário: as vagas migratórias provenientes do Leste e do Sul fazem com que toda e qualquer pretensão de homogeneidade étnica ou cultural na Europa se afigure, no mínimo, suspeita. A longa história das culturas judaica e muçulmana no continente europeu também não deixa que se identifique Europa com Cristianismo. No entanto, o mito da homogeneidade cultural é crucial para a narrativa do nacionalismo europeu. Nos nossos dias, e sob a pressão das forças históricas a que atrás me referi sumariamente, este mito tem vindo a ser denunciado, fazendo rebentar toda uma série de questões relacionadas com direitos e acção. Assim, a União Europeia debate-se hoje com as questões de direitos a que acima fiz alusão: será que se pode ser europeu e negro ou muçulmano ao mesmo tempo? O trabalho de Paul Gilroy

**Para situar
e desconstruir
a «cor branca»
(whiteness)**

sobre a subjectividade do negro britânico (Gilroy, 1987) dá bem a ideia de quão controversas são as emergentes questões da cidadania e da «cor negra» (*blackness*).

Quero, no entanto, argumentar que a «cor branca» (*whiteness*) é também um factor a ter em conta. Uma das implicações radicais do projecto da União Europeia consiste na possibilidade de conferir um lugar específico — e, consequentemente, implantação histórica ou memória — aos brancos anti-racistas. Na história da nossa cultura, de facto, só os defensores da supremacia branca, os cabeças-rapadas nazis e outros fascistas tiveram efectivamente uma teoria relativa às qualidades intrínsecas das pessoas brancas. Como todos os fascistas, todos eles se pautam por um essencialismo biológico e cultural. Além disso, a «cor branca» (*whiteness*) foi sempre algo de simplesmente invisível — o *não visto*, pelo menos por parte dos brancos; e foi necessário o trabalho de alguns escritores e críticos negros proeminentes para que finalmente ficasse mostrado à evidência que ela não passa de uma questão política (Morrison, 1992). Richard Dyer (1993) define a «cor branca» (*whiteness*) como vazio ou ausência. Sendo a norma, é invisível — como se fosse algo de natural e inevitável. Ruth Frankenberg chama a esta condição «invisibilidade estruturada» (Frankenberg, 1994: 6).

O processo de naturalização/invisibilidade da cor branca não só a torna politicamente perniciosa como apresenta também implicações metodológicas. É muito difícil analisar criticamente o factor «cor branca» (*whiteness*), que de facto tende a dividir-se em várias subcategorias: «italianidade», «irlandesidade», «judaicidade», etc. Daqui decorre que os não-brancos, como a crítica bell hooks (1995), tenham da «cor branca» uma percepção muito melhor do que os brancos. É neste quadro que Frankenberg apela aos brancos no sentido de uma assunção radical e de uma atitude de responsabilização: ao verem como a sua posição de sujeitos é racializada, estes irão abrir espaços onde seja possível trabalhar no sentido de chegar a formas anti-racistas da «cor branca» ou, pelo menos, a estratégias anti-racistas tendentes à sua reformulação.

A este respeito, a estratégia que me proponho defender é a de uma responsabilização desprovida de relativismo ou de culpa. Dou o meu apoio à reivindicação de uma identidade europeia enquanto projecto aberto e multifacetado, não como uma essência dada e fixa. Uma identidade cultural deste tipo é um espaço de contradições históricas, que é necessário

transformar em espaços de resistência crítica a identidades hegemónicas de toda a espécie. O meu primeiro passo com vista à reformulação da «cor branca» (*whiteness*) na era da pós-modernidade seria situá-la: no espaço da Europa, e no projecto político da cidadania europeia. Isso equivale a dizer que há que conferir-lhe historicidade e desmistificá-la. O passo seguinte, de acordo com a abordagem feminista da *politics of location*, consistirá em analisá-la criticamente. O terceiro passo será re-localizar a identidade europeia, de modo a anular-lhe as tendências hegemónicas. Uma tal alteração de perspectiva implica o reconhecimento das realidades sociais multiculturais do nosso tempo. Chamo «nómada» a este tipo de identidade. Ser-se sujeito europeu nómada significa estar em trânsito entre diferentes formações identitárias, mas suficientemente ancorado numa determinada posição histórica para se aceitar responsabilidade por ela. As palavras-chave deste processo são a «responsabilização» e a «re-localização estratégica da “cor branca” (*whiteness*)».

Pessoalmente considero também ser esta a grande oportunidade histórica que os europeus têm de se tornar mais bem informados sobre a sua própria história, e mais autocríticos num sentido produtivo. Pouco antes do início do nosso século, Nietzsche afirmou que muitos europeus já não se sentiam em casa na Europa. No termo deste mesmo século, são muitos os que gostariam de poder afirmar que aqueles que não se identificam com a Europa no sentido de esta ser o centro — sem dúvida a leitura dominante e heróica do que é a Europa — estão em posição ideal para levar a cabo a tarefa de conferir à Europa um novo enquadramento, fazendo-a responsável por uma história em que o fascismo, o imperialismo e a dominação desempenharam um papel fulcral.

Acredito que as feministas poderão ser atrizes de primeiro plano neste projecto histórico. ■

Tradução de Ângela Maria Moreira

Referências Bibliográficas

- Appiah, Anthony 1991 «Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?», *Critical Inquiry* 17 (Winter), 336-57.
- Braidotti, Rosi 1991 *Patterns of Dissonance*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi 1994 *Nomadic Subjects*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Dyer, Richard 1993 «White», in Dyer, *The Matter of Images: Essays on Representations*. Nova Iorque; Londres: Routledge, 141-63.
- Frankenberg, Ruth 1994 *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gilroy, Paul 1987 *There Ain't No Black In The Union Jack*. Londres: Hutchinson.
- hooks, bell 1995 «Representations of Whiteness in the Black Imagination», in bell hooks, *Killing Rage: Ending Racism*. Nova Iorque: Holt & Company.
- Jameson, Frederic 1991 *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Lutz, Helma; 1996 *Crossfires*. Londres: Pluto Press.
- Yuval-Davis, Nira; Phoenix, Ann Mohanty, Chandra Talpade 1994 «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», in P. Williams e L. Chrisman (org.s), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Nova Iorque: Columbia University Press, 196-220.
- Morrison, Toni 1992 *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1992 «French Feminism Revisited: Ethics and Politics», in Judith Butler e Joan Scott (org.s), *Feminists Theorize the Political*. Nova Iorque: Routledge.
- Walzer, Michael 1992 *What It Means To Be An American*. Nova Iorque: Marsilio.