

MARY GARCIA CASTRO

Centro de Recursos Humanos da Universidade Federal da Baía

Trans-identidades no local globalizado. Não-identidades, margens e fronteiras: vozes de mulheres latinas nos E.U.

147

Visita-se o teatro do trânsito entre fronteiras identitárias, partindo (1) de textos de autores brasileiros sobre latinos; (2) e de textos de mulheres latinas nos Estados Unidos — escritoras e militantes sindicalistas, sobretudo porto-riquenhas — pelo seu não-lugar: nação trans-territorializada, estado-apêndice, mulher em mundo

de homens, cor escura em espaço branco. O objectivo é observar a (re)(trans)configuração de identidades em terra de outro, estranho: no ser estrangeiro estranhando-se na selecção de lealdades e de combinações conflituantes em representações de raça, etnicidade, nacionalidade e diferença sexual.

VIVER com o outro, com o estrangeiro, confronta-nos com a possibilidade — ou não — de ser *um outro*. Não se trata simplesmente, no sentido humanista, de nossa aptidão em aceitar o outro, mas de *estar em seu lugar* — o que equivale a pensar sobre si e a se fazer outro para si mesmo. [...] Identidade desdobrada, caleidoscópio de identidades.» (Kristeva, 1994; sublinhado da autora.)

Introdução

As escritoras chicanas contemporâneas não só desafiam as mesmas ideologias de opressão da cultura anglo-americana que os seus irmãos chicanos defrontam, como desafiam também as ideologias de opressão patriarcal que os escritores chicanos reproduzem. Se a narrativa dos chicanos, como demonstramos, não é somente contra-hegemónica, mas de confronto, de oposição revolucionária, então a literatura das Chicanas será tudo isso e será também contra-hegemónica em relação a um segundo poder, servindo como uma crítica à crítica das opressões, a qual falha ao não considerar todo o espectro de dominação. A função meta-crítica da narrativa das Chicanas torna este novo corpo de textos duplamente diferencial e dialéctico. (Saldívar 1990: 173, a respeito da segunda geração de Mexicanos, nascidos nos EE.UU.; trad. minha).

Los tiempos en que Virginia Woolf podía caracterizar a la narrativa femenina únicamente como priorizadora de la realidad subjetiva han quedado ya muy atrás. Pero primero, las narradoras han tenido que enfrentar a los múltiples jinetes del apocalipsis de la frontera entre los géneros: el canon hegemónico y su aparato crítico; la vulnerabilidad, el aislamiento, los roles sexuales, el espacio tradicional, la censura del cuerpo, la falsa atribución de subjetividad y la invisibilidad. Y el peor: la autocensura.» (Yáñez e Bobes, 1996, sobre contistas cubanas em Cuba e nos EE.UU.)

148

**Preâmbulo:
vozes latinas,
das margens
e fronteiras**

Jean Franco, na introdução ao livro *Fronteiras Divididas: Ensaios sobre a Identidade Porto-riquenha* (Flores, 1993), ilustra a debilidade do conceito de identidade latina entre brasileiros e os silêncios que fluem pela globalização da cultura.

Franco relata que, em visita a São Paulo (em 1993), descobriu que, no grande mapa do Memorial da América Latina, em que se caminha sobre este continente, faltaria Porto Rico e, por ironia, o mapa e o museu no Memorial teriam como objectivo ilustrar culturas e identificações do ser latino-americano. A autora observa que tal ausência questiona a própria noção de identidade latina que se pretende promover com tal mapa.¹ Para Jean Franco, o silêncio sobre Porto Rico na produção política da América ao Sul tem que ver com a relação desconfortável do pensamento ocidental, tanto latino quanto norte-americano, com categorias «des-centradas». Como lidar com um Estado/nação que não é Estado — é «Estado Livre Associado» —, mas é uma nação, com uma singular e viva produção cultural, musical, artística e um idioma em uso, e cuja grande parte da população vive fora, nos EE.UU., que o mesmo será dizer dentro, nos EE.UU. Como lidar com os Porto-Riquenhos, povo que, em vários plebiscitos sobre o estado de Porto Rico, viria a optar pelo estado em que está — ou não está — e que, na *mainland* comunica através de uma língua na língua — uma terceira língua entre, ou combinando, o inglês e o espanhol — marcando presença nas ruas de Nova York através de idiosincrasias várias? Como lidar com esta gente «*in between*» (Esteves, 1980)?

Leio mais no silêncio, na falta de representação de Porto Rico também em escritos da esquerda no Brasil. Leio o nosso desconforto com um estranho estrangeiro, com o reco-

¹ «Tanto na América Latina, como nos Estados Unidos, Porto Rico seria algo não assimilado. Uma ilha, um continente, uma colônia e uma nação, uma comunidade ligada por uma língua que muitos porto-riquenhos não falaria.» (Franco, *in* Flores, 1993: 9; trad. minha).

nhecimento do estranho em nós; na estranheza sobre um outro, nem tão distante. Se nos anos 60, na América Latina e para as esquerdas latino-americanas, a Revolução Cubana era o futuro, a utopia em marcha, o Estado Associado de Porto Rico teria o gosto amargo de conquista consentida, tolerada por todos. Ontem e muito mais hoje, em tempos de globalização sob a égide de Estados centrais, Porto Rico viria a persistir como símbolo não assumido das relações de subalternidade entre as Américas, ou o ponto omega da situação pós-colonial. Mais que a indiferença perante um outro, um estrangeiro ambíguo e não enquadrado, a omissão de Porto Rico remete-nos para o debate sobre o poder, sobre a combinação entre transnacionalidade e subalternidades — o que tento fazer neste artigo, através de montagens desarrumadas e apelando, principalmente, para vozes de escritoras latinas, entre cenas e corredores.

O quase nenhum contacto do Brasil com a literatura produzida pelos Latinos, ou seja pelos latino-americanos e seus descendentes nos EE.UU.², parece relativizar a ideia de que, com a globalização e a «internet-ação», ampliando-se a comunicação, o mundo se vê reduzido em tamanho. Por outro lado, parece reforçar-se a ideia de fluxos hegemónicos em processos transculturais.

Com a crescente migração de brasileiros para os EE.UU. (a partir de 1986, aproximadamente) pode ser que, além de «salsa» e «merengue» *made in Brazil*,³ cheguem as lições de povos (ou de tribos neles) como as lições dos autores Latinos nos EE.UU.: povos que a partir de lugares de subalternidade vivenciam há muito o ser localmente globalizados («glocalizados», segundo Canclini, 1995) por subalternizações em experiências de transnacionalidade (sobre estrangeiros e subalternidades ver, entre outros, Spivak, 1994).

Transnacionalidade, não apenas no sentido de atravessar ou circular por nações, nem necessariamente por combinar

² A expressão Latinos/Latinas é usada aqui com reservas. Escorraça em simplificação reificadora, uma vez que diversas histórias, estórias, perspectivas e géneros, não necessariamente alinhados entre si, estarão «achatados» quanto a sentidos sociais, privilegiando-se a dimensão naturalizadora — a ascendência latino-americana. Por outro lado, neste artigo refiro apenas algumas escritoras que já se viram destacadas pelo público e pela crítica, sendo mais extensa a relação de autoras de origem latino-americana que vivem nos EE.UU.

³ Uma novela de TV brasileira transmitida pela emissora «TV Globo», com o título de *Salsa e Merengue*. No genérico figura um combinado de son e/y samba, com dançarinos a dançar merengue e um «som cubano» estilizado em «salsa», por rebolados centrados nas ancas, o que destoa da marcação de ritmos afro-caribenhos!

traços, vivências culturais diversas em des-re-territorializações. O conceito de transnacionalidade é aqui usado no sentido referido tanto por escritos de latinas na chamada literatura da resistência, da qual participam povos *hifenizados* (como as mexicanas-americanas — *las Chicanas*; e as *Puerto-Riqueñas* em New York — *las Nuyoricans*; muitas destas também negras e, assim, também afro-americanas), como por autores dos estudos da subalternidade (outros *hifenizados* como os Americanos Nativos e os Asiático-Americanos) e do grupo da Revista *Identities — Global Studies in Culture and Power*.

Basch, Glick Schiller e Szanton Blanc declaram:

Definimos «transnacionalidade» como um processo pelo qual os imigrantes elaboram e sustentam relações sociais multi-entrelaçadas que juntam as suas sociedades de origem e de recepção. Chamamos a tais processos transnacionais para dar ênfase ao facto de que muitos imigrantes, hoje, constroem campos que atravessam fronteiras geográficas, culturais e políticas. (1994: 7; trad. minha)

Neste texto interessa-me sublinhar — quanto à transnacionalidade e ao conceito de estrangeiro/a — o facto de, na multiplicidade de trânsitos, se vir a seleccionar ou reer constructos culturais das experiências nacionais envolvidas; com tais combinações, chega-se assim a artefactos, aparatos, armaduras, para lidar com poderes, assimetrias, discriminações. Mais que somas ou produtos simples, em tal processo chegar-se-ia a um «terceiro lugar» (Anzaldúa, 1987), nações re-imaginadas (Anderson, 1983), o lugar não-enquadrado.

Fronteiras,⁴ margens, trânsitos, não-identidades, des-identidades e a referência a um sujeito que seria um «vir-a-ser», «a nova mestiça», são elementos comuns na poesia,

⁴ Sobre o conceito de fronteira no âmbito da crítica literária, quando referido à escrita feminina, observa a cubana Mirta Yáñez:

«Desde hace algunos años, en algunos círculos de estudios de literatura comparada se há puesto en uso el término de 'frontera' sobre todo en relación con las llamadas literaturas 'periféricas', desde un punto de vista geográfico y político. El concepto de frontera implica un fin y un comienzo de algo distinto, un corte entre dos ámbitos, división, y, según yo lo veo, enajenación de un sujeto o fenómeno dado, apartamiento, sobre todo la conformación de códigos de aceptación o rechazo, de inclusión o expulsión; en fin, en muchos casos y ocasiones, la bien mentada marginalidad... De hecho, la narrativa escrita por mujeres y la crítica que aborda estos temas bajo — todavía — un universo de supremacía masculina y sexista, puede ser visualizada desde esta imagen tan gráfica de 'frontera' que implica, como ya dije, dos dimensiones con una línea divisoria que jerarquiza, subordina... y margina.» (1996: 24).

nas artes plásticas, nos ensaios de mulheres latinas. Mais do que realidades discursivas, trata-se de uma produção *engendrada*, utopia descolada na vivência de diversos tipos de discriminação e impulsos desenquadrados, numa híbrida micro-macro cultura política.

A «nova mestiça» é uma figura política, incorporada na raça e na etnicidade, entre outras inscrições, e sempre uma figura pautada pela resposta a poderes (Yabro-Bejarano, 1994; Costa, 1996). Não bastaria, portanto, para a descrever, a referência a um cosmopolitismo (Kristeva, 1994 — ver epígrafe inicial), nem o deslumbramento de correntes feministas com as diferenças e a diversidade. Como bem frisa Lima Costa (1996: 3):

O apêlo de se «teorizar na carne» [expressão da chicana Cherrie Moraga] representa a meu ver, resposta à celebração inconsequente de um pluralismo pós-moderno dentro de algumas correntes do feminismo. Para algumas feministas mais cautelosas quanto às seduções do projeto pós-moderno, o discurso da multiplicidade, da diferença, da heteroglossia radical que interrompe a lógica binária da imaginação ocidental, tem obscurecido o fato de que, em nossa cultura, o poder ainda está organizado hierarquicamente e que nem todas participamos igualmente no livre jogo da diversidade, sempre estamos situadas em estruturas de dominação e subordinação organizadas a partir de várias categorias de identidade.

[...] Sempre falamos de um determinado lugar (em referência aos múltiplos vetores da identidade), [o que] nos leva à *necessidade de politizarmos esse lugar de enunciação*. (Sublinhado meu)

Flores (1993), entre outros autores, insiste na potencialidade de ruptura e resistência em expressões artísticas, como a poesia, o *grafitti*, a dança e a música dos porto-riquenhos e de outros caribenhos negros em Nova York, sugerindo também, como Lima Costa (1996), que o jogo entre poder, ou contra-poder, e a cultura, ou contra-cultura, nas identidades transnacionalizadas dos Afro-Latinos nos EE.UU., vai além da comunicação e da ponte entre culturas, do sincretismo ou da adaptação:

Mas tal trânsito, hibridismo ou transmissão de culturas coloniais, não deve ser confundido com o proverbial *melting-pot* da fantasia anglo-americana, nem será ilustração emblemática de um «pluralismo cultural», como comumente se utiliza a expressão no discurso das ciências sociais nos EE.UU. Embora caracterizado pela integração de diferentes culturas, o processo não se orienta para a assimilação a um «centro» da cultura dominante,

nem tão pouco para uma co-existência pacífica com esta. Tanto os indivíduos, como as culturas que se entrelaçam [no caso, as de linha de descendência afro e latina] são expressões de histórias de conquista, escravidão, diáspora, incorporação forçada. Neste sentido, a relação dar-se-ia entre culturas que afirmam identidades, associando-se entre si pela sua herança comum e por um projecto de restabelecimento histórico e de resistência estratégica. (Flores 1993: 185; trad. minha)

152 Mas é na literatura das mulheres, das afro-latinas e das afro-caribenhas, que, além dos elementos apontados por Flores, a tónica das histórias dos povos em diáspora vai para o corpo e a sexualidade, os quais não são referidos apenas como metáfora, mas antes se transformam em território de inscrição de rupturas, em impulso a imprimir estilo aos textos. A chicana-riquenha Charbram-Dernesian, num artigo com o título sugestivo «I Throw Punches for my Race, but I Don't Want to Be a Man: Writing Us-Chica-nos (Girl, Us)/Chicanas into the Movement Script» (1992), escolhe como subversão primeira destas letras chicanas o estarem a desconstruir mitos fundadores da identidade mexicana. Reforços do machismo sobre o feminino, que se apoiariam nas figuras da Virgem de Guadalupe — a mãe, a pura; *La Llorona* — a «depravada» que chora, «condenada ao limbo como castigo por ter infringido normas sociais sobre o ser mulher»; e a *Malinche* — a «traidora» do seu povo, «entregando-se» ao colonizador Cortez. Essas figuras misturaram-se ambigualmente com as Adelitas — «heroínas idealizadas», que seguiram os soldados na Revolução Mexicana. Graças a estes estereótipos ambíguos e contraditórios, observa Charbram-Dernesian, «las vendidas» e as fiéis Mexicanas e Chicanas seriam *a priori* consideradas «em estado de permanente exílio e afastadas da luta política» (Chabram-Dernesian, 1992: 83). Mas nos anos 70, sublinha a autora, não só o movimento de mulheres mexicanas e chicanas nos Estados Unidos, conhecido como as «As Mulheres de *La Raza*», se destacou como um movimento de imigrantes em protesto, como trouxe também para as lutas nacionalistas, entre os múltiplos lugares de contestação, o corpo como território de re-conquista.

Seguindo os seus passos, as escritoras chicanas contemporâneas abriram a porta da sexualidade humana, reconhecendo desejos (tanto hetero- como homossexuais) ao sujeito-mulher, à chicana, democratizando assim os discursos culturais sobre a semelhança e a diferença. Discursos alternativos sobre identidade. (Charbram-Dernesian, 1994: 93; trad. minha).

Pinturas como o ícone tradicional da Virgem de Guadalupe são re-apresentadas, dando forma a novas mulheres (e.g. pinturas de Ester Hernandez, 1975; e Yolanda López, 1978, in Charbram-Dernesian, 1994).

Sobre sexo e política, em escritos de mulheres chicanas, acrescenta Saldívar (1990: 175):

As autoras chicanas avançam na resistência às ideologias dominantes, iniciada pelos autores homens, acrescentando o debate sobre os binómios homem/mulher e heterossexualidade/homossexualidade quanto à construção social sobre a identidade chicana, avançando por teorias feministas pós-estruturalistas radicais, indicando que «políticas de identidade» que não levam em conta a construção social de género e orientação sexual reproduzem meramente as hierarquias da opressão, implícitas na sociedade burguesa anglo-americana. As escritoras chicanas estão assim a construir uma alternativa pedagógica aos sujeitos falocêntricos da narrativa chicana contemporânea. (Saldívar, 1990: 175; trad. minha)

Anzaldúa (1987; 1990), Cisneros (1991) e Moraga (1983; 1988) seriam algumas das Chicanas que investiram na radicalidade da combinação de identidades políticas, transitando por corpos que, em alguns casos, se chocariam em conflitos e, em outros, entre si se apoiariam. Por exemplo, Moraga testemunha que chega às lutas nacionalistas pelo reconhecimento de que a sua opção homossexual teria elementos de subjectividade colectiva e política:

É difícil para mim separar na minha mente o que, nos meus escritos ou no meu lesbianismo, me tornou uma renegada para a minha família. Pois foi o meu lesbianismo que me levou a escrever. Os meus primeiros poemas eram poemas de amor. Esta foi a fonte primeira —*el amor, el deseo*— que me introduziu na política. (Moraga, 1983, in Saldívar, 1990: 193; trad. minha)

Noutras autoras latinas, principalmente cubanas (e.g. Casal, 1982; Rivera-Valdés, 1996) e *boricuas*⁵ (porto-riquenhas) residentes nos EE.UU., regista-se a mesma radicalidade na combinação entre políticas de classe, raça/etnicidade, género, opção sexual, nacionalismo, críticas a Estados e a crítica ao feminismo anglófono, pelo seu cunho essencia-

⁵ Esta expressão pejorativa, de cunho racista, é usada pelos anglófonos para se referirem aos porto-riquenhas, aludindo à mistura de inglês e espanhol na língua falada, fenómeno que ocorre principalmente nas comunidades porto-riquenhas em Nova York, como *en el Barrio*.

lista na apologia de «uma Mulher», desconhecendo mulheres em lugares de poder/contra-poder.

Deve-se à poeta e artista plástica *nuyorican* nascida no Bronx, Sandra Maria Esteves, uma expressão que hoje é referência comum nos escritos de latinos: «povos *in between*» (Esteves, 1980). Do seu poema «Aqui»:

Eu sou duas partes/ uma pessoa
Boricua/spic
passado e presente
viva e oprimida
presenteada como beleza exótica, cultural
...e roubada, sem uma identidade cultural (Esteves 1980: 20;
trad. minha dos passos em inglês)

Gloria Anzaldúa, em *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, mistura testemunhos da sua infância na fronteira entre o Texas e o México: reavaliando a história de pilhagem do território mexicano pelos EE.UU., vai apelar para mitos ancestrais dos aztecas, enquanto recusa a cultura dos pais (uma cultura que reprime a sua sexualidade de orientação lésbica) e dá um novo sentido à história de Malinche (a índia que se tornou símbolo da traição colonial, por servir de intérprete e de mulher ao conquistador espanhol), aninhando-se na afetividade e na língua — que, em parte, será a língua do conquistador, mas que, através do bilinguismo a levará a reinventar, simultaneamente, termos para lidar com o racismo anglo-americano, recusando também essencialismos do feminismo branco e o gueto do lesbianismo anglófono (sobre Anzaldúa, ver Yarbro-Bejarano, 1994).

Por que eu, *a mestiza*,
continuamente saio de uma cultura
para dentro de outra
porque eu estou em todas as culturas e ao mesmo tempo,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictório.
Estoy norteada por todas las voces que me hablan
simultaneamente

(Anzaldúa, 1990: 377; trad. minha dos passos em inglês)

Não é por acaso que esta literatura das mulheres latinas é a de novos migrantes: os que lidam com múltiplas subalternidades, através da «ancoragem» em testemunhos, em irrevências, através da inclusão do erótico, que empurra para praias de maior radicalidade o que vem de outras inscrições. São autoras feministas, muitas lésbicas, muitas negras. É

também uma literatura que se apoia em histórias de resistências colectivas por movimentos sociais de corte de classe, que se sucederam ao Movimento dos Direitos Civis nos anos 60. Algumas escritoras foram activistas contra a guerra do Vietnã e estiveram em mobilizações terceiro-mundistas do período, como as da célebre organização das *Chicanas*, na Califórnia do final dos anos 70: o movimento *La Raza*, conhecido por lutas pelo direito cultural de uma educação bilingue, contra a esterilização de mulheres negras e latinas, a discriminação na escola e no trabalho, e a repressão dos migrantes que cruzavam clandestinamente a fronteira México-Texas. Hoje, muitas continuam activistas, em apoio à Revolução Cubana e aos Zapatistas, contra o tratado de Livre Comércio México/Estados Unidos e em activismos relacionados com micro-políticas.

Com tal pluralidade de referências, o enquadramento em políticas de identidades particulares é recusado.

Em 1988, o colectivo de mulheres latinas e afro-americanas publica um livro (uma colectânea de poemas, ensaios, testemunhos e contos), que se tornaria um marco no debate feminista alternativo ao das mulheres brancas de classe média nos EE.UU. O livro foca as experiências contraditórias das «mulheres de cor», inclusive os atritos entre sujeitos no feminismo. O título sugere ironicamente os limites dos diálogos, das pontes, entre feministas negras e brancas e o lugar-nação, ou o não-lugar, de onde se lançaria o mote: *Esta ponte, minhas costas. Vozes de mulheres terceiro-mundistas nos EE.UU.*⁶

Cherrie Moraga e Ana Castilho, as organizadoras, declaram:

Nós somos as mulheres de cor, no movimento feminista branco:
Nós somos as feministas entre os povos de nossa cultura;
Nós somos as lésbicas entre as heterossexuais. (*apud* Alarcón,
1990; trad. minha)

A plasticidade dos conceitos de fronteira (ver nota 4) e de margem, tal como sua materialidade, são assim indicadas por Gloria Anzaldúa:

Lido directamente, quotidianamente, com a fronteira do Sudoeste dos EE.UU., Texas-México. Mas as fronteiras psicológicas, as

⁶ «Costas» joga claramente com a designação dos *espaldas mojadas*: migrantes clandestinos que atravessam o Rio Grande adentrando-se na América.

sexuais, as espirituais, não estão somente no Sudoeste. De facto, elas estarão presente sempre que duas culturas se tocam, onde pessoas de diferentes inscrições étnico-raciais ocupam o mesmo território, onde as classes alta, média e baixa se enfrentam, onde o espaço entre dois indivíduos encolhe com intimidade codificada.

Eu sou uma mulher de fronteira... E este não é um território confortável para se viver, é um lugar de contradições. Mas tem as suas compensações o ser, e o fazer-se, mestiça. [...]

A cultura de fronteira é um terceiro lugar. Pelas fronteiras distinguimo o nós do eles. (Anzaldúa, 1987: I. Trad. minha)

Na fronteira entre o México e os Estados Unidos, estão as multinacionais norte-americanas, as *maquiladoras*, de fabricação de peças de computadores e outras. A maioria das pessoas empregadas são mulheres mexicanas, mas cerca de um quarto dos mexicanos estariam empregados — emprego, normalmente, temporário — nas *maquiladoras*. Muitos trabalhando de oito a dez horas por dia, na montagem de TV, lâmpadas, etc. Nas travessias, repetem-se os dramas: deportações, estupros, roubos. Mas o Terceiro Mundo infiltra-se, driblando pela sofisticada parafernália de *la migra*. Reagan chamava à fronteira «zona de guerra» (Anzaldúa, 1987). Hoje, os republicanos prometem fechá-la de forma definitiva mas, pela fronteira, os *espaldas mojadas* (migrantes que atravessam o Rio Grande) há anos que se adentram na América.

No corpo, a fronteira move-se por outros constructos, entre sombras e margens, mas sempre no enfrentamento contra a mesma lógica de dualidades e assimetrias, inscrita em poderes diversos:

Existe um interdito que nos compele quanto a ser homem ou mulher, quanto ao ter entrada em ambos os mundos. Contrariando algumas ordenações psiquiátricas, os que são metade/ metade não estariam a sofrer de uma confusão de identidade sexual, ou mesmo de uma confusão de género. Nós sofremos é da imposição despótica de uma dualidade que estabelece que somente podemos ser capazes de ser ou um ou o outro. Implícita, a ideia de que não há possibilidade de processo e de que a natureza humana não pode transformar-se. Mas eu, como outras pessoas diferentes (*queer*, no original) somos dois em um corpo, somos tanto homem, como mulher. Eu sou o *hieros gamos* feito corpo: a junção de qualidades opostas cá dentro. (Anzaldúa 1987: 19; trad. minha)

Interrompo temporariamente as vozes das mulheres latinas. Aliás, recapitulando o processo e o produto que se insi-

nuou na preparação deste texto — desta fala — dou-me conta de que muitas foram as atrações das margens, colagens de reflexões que se insinuaram, e difícil foi atravessar a fronteira, para contrabandear as vozes de Latinas. Passo, através de outras cenas, à discussão sobre identidade, não-identidade ou des-identidades.

... a linha entre estética e política não é firme, nem exacta
(Spivak 1994: 193)

O debate sobre globalização da economia e da cultura é escorregadio, tendendo à multiplicação polissêmica. Circulando por macro-referências, são comuns as analogias de processos entre o campo da economia, da política e da cultura. Em princípio, concordo com Jameson (*apud* Featherstone, 1996) que a cultura nunca esteve mais politizada, esbatendo-se cada vez mais as fronteiras entre o económico, o político e o cultural, em especial em sociedades de capitalismo tardio. Concordo também com autores que defendem que a globalização é principalmente uma etapa de espraio, inclusive ideológico, do grande capital, o que redundaria na reprodução de situações de barbárie no plano das necessidades, na ampliação do número dos excluídos, em que pesa a abundância discursiva de textualizações sobre a liberdade, a modernidade, a democracia, os direitos humanos e a apologia da individualização em diversidades (Santos, 1996). Mas, ao privilegiar vozes de escritoras latinas para ilustrar uma experiência alternativa de lidar com o global, mais estimula o texto o argumento de Featherstone, em *Cultura de Consumo e Pós-modernidade* (1995), e o de Canclini, em *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*: torna-se necessário explorar os significados dos bens culturais na estabilidade de hierarquias, simbólicas e materiais, existentes nos fluxos globalizados (Featherstone 1996).

De facto, incomoda-me, como a outros autores que combinam a literatura ensaística com a pesquisa, a recorrência a noções contaminadas pela «razão» da modernidade, em que se tende a homogeneizar experiências e pré-codificar potencialidades político-culturais do lidar, do estar, do localizar-se, ou melhor, do recusar localizações na globalidade, reduzindo-se ao consumo e à produção de padrões de consumo o moto constituinte de identidades e representações; ou

**Cena 1 —
uma longa
sala, em que
não se
espera**

fixando-se e enfatizando-se a «construção em série de subjectividades» em tais categorias, sem questionar o impulso do desejo, a variedade no Norte e a variedade de nortes, as possibilidades de «processos de singularização», ou seja, de «maneiras de recusar modos de 'codificação' pré-estabelecidos» (Guattari e Rolnix 1986: 17).

De facto, como indica Paula Montero, no seu estudo sobre as especificidades culturais de diversos grupos da América Latina (1996), expressões como «cultura global», «cultura mundo» e «cultura mundializada» podem ser úteis no debate crítico ao culturalismo, mas não nos dão conta nem da criatividade (sentidos e significados alternativos ao «processo de relações globais»), nem das tensões entre identidades impostas em relações de subalternidade (ou mesmo criadas por teias de resistência) e os processos em aberto — a angústia e a tensão de ousar transitar por fronteiras e margens, além das identidades, em processos de 'des-identidades' (termo de Butler em seu livro *Corpos em Questão*, 1993) de 'não-identidades' (termo de Eagleton em *A Ideologia da Estética*), de recurso a utopias, identidades performativas de subversões sem bússolas que recusam fixar-se em representações.

Segundo Butler:

Embora o discurso político que mobiliza categorias identitárias tenda a cultivar identificações ao serviço de um objectivo político, pode ser que a insistência em des-identidades seja igualmente crucial para a re-articulação da contestação democrática. De facto, pode ser precisamente através de práticas que sublinhem a des-identificação em relação às normas regulatórias pelas quais a diferença sexual é materializada que, quer políticas feministas, quer homossexuais (*queer*), venham a ser mobilizadas. Tais des-identidades colectivas podem facilitar a reconceptualização dos corpos que estão em questão, e dos corpos ainda por emergir como corpos críticos. (1993: 4; trad. minha)

Outra autora feminista, que lida com imagética, género e cinema, Tereza de Lauretis, insinua a perspectiva de lugares *en-gendrados*, criticando a acomodação conceptual de correntes feministas que, ancorando no conceito de género como construção social, omitem a nomeação de poderes múltiplos, enfatizando as diferenças sexuais que têm como parâmetro o homem como um universal e que, no discurso sobre sexualidade, não questionam o contrato heterossexual. De acordo com a sua proposta para um potencial epistemoló-

gico radical, o sujeito no feminismo seria um «vir-a-constituir-se», *engendrando-se*:

[...] um sujeito constituído no gênero, mas não apenas pela diferença sexual. [...] um sujeito engendrado não só na experiência de relações de sexo, mas também nas de raça e classe; um sujeito múltiplo, em vez de único, e contraditório, em vez de simplesmente dividido. (Lauretis, 1994: 208)

Se o ideário de Butler e de Lauretis pode ser desautorizado pelo rótulo fácil de vir na esteira do discurso pós-estruturalista e partidário, já recorrendo a Terry Eagleton (1995), autor da crítica cultural que se aproxima do debate da pós-modernidade sem descartar (bem pelo contrário, revisitando) o marxismo, se encontra a mesma ênfase na potencialidade transgressora de materialidades impostas, na estética que funde necessidade, desejo e prazer, e que não se circunscreveria necessariamente a localismos e fragmentações, margens consideradas inevitáveis ao pensar a recusa de totalizações desenhadas *a priori*. Segundo Eagleton, para uma política radical haveria que recusar

[...] aquilo a que Raymond Williams chama «particularismo militante» — daqueles correntemente catalogados como o 'outro' — mulheres, estrangeiros, homossexuais⁷ — que se contentariam com simplesmente exigir o reconhecimento daquilo que são. Mas o que é «ser» uma mulher, um homossexual, um natural da Irlanda? De facto, é importante reconhecer que os grupos excluídos desenvolveram certos estilos, valores e experiências de vida a que pode recorrer-se agora como uma forma de crítica política e que exigem urgentemente o direito à livre expressão; contudo, a questão política verdadeiramente fundamental é a da exigência do direito de descobrir aquilo em que cada um pode vir a tornar-se, e não assumir simplesmente uma identidade pré-existente que estaria apenas recalçada. Todas as identidades «de oposição» são em parte função da opressão, e, simultaneamente, da resistência a essa opressão; neste sentido, aquilo que cada um pode vir a tornar-se não pode ser simplesmente entendido abstraindo do que se é neste momento. O privilégio do opressor é o privilégio de decidir sobre o que virá a ser; é esse direito que o oprimido deve também exigir [...]. (1995: 414; trad. minha)

Nessa linha, a antinomia entre local e global, entre particular e universal, é redesenhada. Não se trataria somente de

⁷ Acrescentaria os negros, as negras.

uma questão de respeito pelas individualidades, pelas diferenças, mas sim, de um questionar fundador sobre as possibilidades de des-identificação, as possibilidades das não-identidades nas identidades:

A identidade estaria, nesse sentido, ao serviço da não-identidade; contudo, sem tal identidade, nenhuma verdadeira não-identidade poderia ser conseguida. (Eagleton, 1995: 415; trad. minha)

160

Contudo, Eagleton (1995) também adverte sobre os limites de uma crítica cultural que advogue a estética contemporânea como reconhecimento da falência do discurso sobre ética, liberdade e subjectividade e história, considerando que, se de facto tais discursos necessitam de re-focalização através de uma historicidade sensível à ecologia e à individualização, por outro lado, tal crítica, ao dissociar a cultura da economia política, não parece apresentar alternativas capazes de se opor à «arrogância do poder». Neste sentido, Lima Costa (1996) insiste na necessidade de «politizar o lugar de enunciação», na crítica a algumas correntes feministas apoloéticas do pluralismo pós-moderno quando se referem a «feminismos transnacionais e hegemonias dispersas».

Já Saldívar (1990), em estudo sobre a narrativa chicana, se refere a uma «dialéctica da diferença», usando o conceito de Adorno de «unidade transcendental», em que o subjectivo e o objectivo não se integrariam, necessariamente e sempre, em sínteses harmónicas, uma vez que «identidade» é uma contradição; é, nos termos de Adorno [na *Dialéctica Negativa*] «a não-identidade sob o aspecto de identidade». O autor sublinha, contudo, a força das vivências, materializadas em subalternidades múltiplas, na classe, e os vectores de resistências em críticas a identidades impostas e ao Estado pós-colonial.

Hoje, contrariamente à ingénua euforia dos escritos feministas dos anos 70 de algumas entidades do Movimento Negro no Brasil — para os quais, a mulher, tal como o negro, a negra, «*is beautiful*»—, vários autores, como os citados, reconhecem os limites das categorias identitárias no seu projecto de crítica ao Estado e ao estado de coisas no capitalismo vigente.

O facto de ser mulher, ser lésbica, ser pobre, ou ser negra (ou ser tudo isso) não garante uma postura de resistência. (Costa, 1996:)

Neste ponto, insinuam-se corredores. Antes que as mulheres latinas se apresentem, reflecto, à margem do texto e numa outra cena, sobre os riscos das essências essencializadas, contraponto da potencialidade das essências leves, em (des)(trans)identidades.

Neste texto, o *corpus* compõe-se de vozes *engendradas* em jogos entre locais — um corpo, um não «en-corpo», uma cultura, subalternidades — e em globalizações ambíguas, como a periferização do centro, como o ser estrangeira, estranha, como outras vozes. São vozes que coincidem com outras vozes de mulheres, de negras, não tão críticas de retóricas sobre individualismos, cidadanias, direitos humanos e de práticas de exercícios de poder caracterizadas por achatamentos totalitários das diferenças. Tais vozes viriam a metamorfosear-se em simulacros de poder, em que pese terem-se também embalado, em certa altura, na subversão do novo sujeito, nos anos 60. O feminismo dos direitos, as Organizações Não Governamentais, por exemplo, viriam a assumir a importante defesa dos povos excluídos. Contudo, muitas dessas entidades, no processo da sua institucionalização, tenderiam a fazer parceria com certos poderes, a converter-se em apêndices de Estados (independentemente da sua orientação de classe), a atrelar-se acriticamente, por dependência financeira, às agências internacionais e a circunscrever os seus movimentos a eventos, em que se assume a linguagem dos documentos da ambiência da ONU — nos quais não se nomeiam Estados e poderes — privilegiando particularismos, essências departamentalizadas (e.g., a referência aos direitos da Mulher), descolando-se de práticas básicas, do perfil de grupo de pressão, típico de movimentos sociais nos anos 60-70. Algumas ONGs tenderiam a localizar-se no genérico, optando, insisto, em nome de alianças e favores, por omissões ou pelo silêncio em relação ao Estado e ao poder. Tal tendência não é aqui empiricamente explorada — há ONGs e ONGs, como há feminismos e feminismos, mulheres e mulheres e negros e negros — mas ela é, na minha sequência, mais comentada como corredor, possibilidade colada à ênfase em identidades particulares, que se infiltra entre cenas.

**Cena (?) 2 —
ou «por
outros
corredores»:
globalização
e respostas
engendradas
em
identidades
em si**

O feminismo move-se há muito em ambientes globalizados, no sentido de *en-des-encaixes* de tempos e espaços (Giddens, 1990), enredando-se, comunicando-se, fazendo circular ideias que fluem em especial dos EE.UU. e da Europa, mas também se gerando, desde os anos 70, na América Latina, por experiências militantes e escritos virados para o fazer-se e viver-se sujeito feminista na classe e através de codificações de raça e etnia. Tudo isto muito antes da virtualidade do ciberespaço.

Escritos feministas dos anos 70 já privilegiam universais que tomam corpo em certas especificidades e contra-poderes. Em tese pulsava já, nos discursos feministas dos anos 70/80, a reflexão de Guattari sobre uma resistência ao capitalismo mundial integrado, apoiada na conjugação da solidariedade com as diferenças individuais através da «re-singularização dos indivíduos» (Guattari e Rolnix, 1986) e assim libertando criatividades.

Contudo, viriam a legitimar-se, ou pelo menos a assumir maior visibilidade social, a partir dos finais dos anos 80, os escritos feministas na América Latina seduzidos pela razão pragmática, mais na postura de resgate de identidades em si, que na aposta em des-identidades. Questionavam-se, nos anos 70, os perigos da prioridade do debate de classe, o que minaria a essencialidade do feminismo, visto como jogos na individualização. Contudo, se é verdade que hoje não se ameaçam, nem se impõem, projectos de classe, parece que estamos, por outro lado, a perder a leveza transgressora do lúdico, o errático do erótico, no trânsito do contra-poder para um poder-sem-poder, uma representação no discurso oficial.

Há que reconhecer que o feminismo 'onguiado' (agenciado por ONGs), o acolhido na ambiência das Nações Unidas, o adoptado por agências internacionais e pelos governos mais díspares quanto a práticas autoritárias e exclusivistas, tem o mérito, mesmo que muitas vezes limitado ao plano da prática discursiva, da advocacia contra necessidades várias e contra violências a constituintes do ser humano no feminino, pondo em circulação reivindicações de igualdade e de diferença. A mesma tendência (pela afirmação de direitos, pela inclusão) e a secundarização da busca politico-cultural (pelas rupturas) é encontrada em discursos do Movimento Negro no Brasil. Mas, além das ONGs, onde se encontram os movimentos sociais, as tribos embaladas por utopias libertárias?

«O feminismo socialista: o núcleo do sonho», a que se referia Marcuse (1975), exaltando a subversão da ética pro-

ativista de mercado através de uma sensualidade desrepressiva, orientada para o prazer, seria hoje referência nostálgica dos filhos das flores (*flowers' children*) — estamos a perder o pão e o circo.

Quando o discurso sobre o erótico é apropriado por auto-ridades e autoritarismos — higienizado, restrito a direitos — a impressão é de que a pergunta anarquista dos anos 70, do *Viejo Topo* (revista de contra-cultura publicada em Espanha, no período de Franco), ainda vale:

Mas o que faz o poder na minha cama? (Penetração?) (Trad. minha)

163

As reuniões preparatórias para a elaboração das Plataformas de Acção das Conferências Internacionais do ciclo 80-90 das Nações Unidas, em especial a de Pequim em 1995, propiciaram alianças, debates, encontros internacionais, agitação local, no plano dos movimentos sociais por quase todo o globo. Para a discussão de uma agenda internacional, escrutinou-se o local, analisando-se experiências específicas em bairros, sindicatos, organizações de mulheres negras, jovens e aglutinadas por outras identidades. Mas a legitimidade de uma cultura de cidadania referida à humanidade, e nessa, singularizada a mulher, o negro, o homossexual, a lésbica — i.e., uma cultura desencaixada no espaço global — é ainda um princípio vago, de baixo investimento.

Por outro lado, o paradoxo é que se produziu muito mais em escritos sobre liberdade, subjectividade e tecnologias da sexualidade, o império das necessidades em exclusão apoiado na violência objectiva que se liga à economia política globalizada limita materializações criativas de experiências erótico-estético-éticas, despotencializando micro-políticas desidentificadoras. Será que nós, feministas, estaremos a tornar-nos no que Sousa Santos refere como

prisioneiros da mega-armadilha que a modernidade nos preparou: a transformação incessante das energias emancipatórias em energias regulatórias (Santos, 1994: 84)?

Na economia globalizada, se o capital se volatiliza, se a dívida externa é imposta, se o Consenso de Washington é traduzido por governos na América Latina em políticas neoliberais, os seus efeitos, como os das oscilações das bolsas de valores, da fuga de capitais e da sangria de reservas de capital no Estado-nação, fazem-se corpo no preço da tortilha e do acarajé, do gás de cozinha, ou no desemprego, nos nossos corpos e prazeres.

Contudo, já em outro texto (Castro, 1995), eu indicava a minha concordância com as chamadas de atenção de Sousa Santos (1995) para a não homogeneidade das reações a tempos de globalização, ou seja, para a possibilidade de cenários cujos mapas se encontram por fazer:

Tempos, que, como bem advertem Stuart Hall e Martin Jacques (1990) são novos tempos para o capitalismo, com constituintes de autogeração de contradições, cujas possibilidades de significados estariam na dependência, inclusive, de ações políticas contrárias.

[...] A guerrilha indígena do EZLN alcançou visibilidade pública internacional no dia da assinatura do tratado de Livre Comércio entre o México e os Estados Unidos (NAFTA), quando, em 1 de janeiro de 1994, o EZLN se lançou em armas em Chiapas e ocupou várias cidades. Ou seja, as possibilidades de [contra]cenários da globalização da economia seriam também múltiplas e imprevisíveis. O velho sujeito político, o revolucionário, ressurgiria [renovar-se-ia] em Chiapas, agora na etnicidade, na classe, então de fuzil e com computador!

[...] O perverso da globalização, agudizando desigualdades, exclusões, impotências, inseguridades, fortalecendo poderes não é enfatizado apenas pelo Sub-Comandante Marcos [no texto «A Flor Prometida»] (ver entre outros Hilbroner 1993 e Santos 1996). Por outro lado, a potencialidade da subversão de significados do encolhimento do globo é também sugerida por diferentes autores (ver, entre outros, Santos 1995, Hilbroner 1994, e Stuart Hall, 1990) e no discurso do Subcomandante:

«nós que não temos rosto nem nome nem passado e somos indígenas na maioria, mas ultimamente já estão entrando mais irmãos de outras terras e outras raças. *Todos nós somos mexicanos.*» (Castro, 1995: 42-43)

A seguir, o presente texto livra-se de corredores (alguns estreitos, outros amplos), voltando a apresentar vozes de mulheres latinas.

**A Cena ou
o que se
encena por
allá al norte,
por las del
sur — saída
pela poética,
pela política
em lugares**

Uma política do lugar não pode se reduzir simplesmente a uma poética do lugar. [...] O conceito de fronteira, como lugar mítico da diferença, da alteridade, da ex/centricidade, pouco nos auxilia em termos de uma política feminista se não lhe inserimos uma certa materialidade (Costa 1996: 6)

Insisto na ideia de que a globalização da economia, pela trans-migração pode re-significar-se em valores políticos e culturais na classe: uma classe *engendrada*, racializada, etnicizada por experiências localizadas e re-territorializadas no corpo.

Transmigração é definida no Dicionário da Língua Portuguesa mais consultado no Brasil, o *Aurélio*, tanto como acto de «passar de uma região, um país para outro», como a passagem da alma de «um corpo para outro».

E já que, como sugere o Subcomandante Marcos (*apud* Castro, 1995), podemos, pela solidariedade com armas e palavras, «ser, todos, mexicanos» e que a Miss Itália (1996) é uma negra dominicana, volto às de *La Raza*, ou seja, às vozes das mulheres latinas, às chicanas, e menciono novamente corredores, outra experiência de trans-culturação em que se joga género e raça: a revista recém-lançada no Brasil, denominada *Raça. A Revista do Negro Brasileiro*. Assim ilustro as cópias que, se não originais, podem re-significar consumos sem necessariamente questionar Estados ou radicalizar estados. Da raça se re-elabora politicamente *razas* e raças.

Estas vozes latinas sugerem-me a ideia de que o trânsito, a combinação pelas margens buscando ir além das fronteiras identitárias sem as diluir, ilustra uma prática de cultura política na globalização que, se não minimiza os seus efeitos perversos e objectivos (através da exclusão e do reforço das necessidades), tece uma alternativa poética de resistência à homogeneização e hegemonização da cultura. Sugerem-me buscas por identidades/não-identidades.

Do artigo intitulado «La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness», de Gloria Anzaldúa, os seguintes extractos (1990: 379, 380; trad. minha):

Recorro à ideia de uma consciência *mestiza* para romper com a dualidade sujeito-objecto, apostando na transcendência....

A Encruzilhada

Uma galinha está sendo sacrificada
em uma encruzilhada, um monte de terra
a oferenda brilha para Exú,
Deus Yoruba da indeterminação,
que abençoa a sua escolha de caminho
Ela começa a sua jornada

Enquanto *mestiza*, eu não tenho país, a minha pátria me exilou; contudo todos os países são meus porque eu sou a irmã de outras mulheres ou a sua potencial amante. (Enquanto lésbica, eu não tenho raça, o meu próprio povo me baniou; mas eu sou todas as raças porque há uma *queer* de mim em todas as raças.) Eu estou fora da cultura, porque, como feminista, eu ameaço os paradigmas culturais e religiosos masculinos de origem indo-his-

pânica e anglófona; contudo, eu sou signo na cultura porque participo da criação de outras culturas, uma nova história sobre nossa participação... Sou um conglomerado (*Soy un amasamiento*), ponto de ruptura e de junção que produz tanto uma criatura da escuridão quanto uma criatura da luz, mas também uma criatura que questiona definições de luz e escuridão e lhes dá novos significados.

Outra latina, a escritora chicana Norma Alarcón, adverte que, no projecto das mulheres latinas, não se trabalharia como, segundo ela, no feminismo branco anglófono: com uma «mulher modelo» — por regra, a mulher adulta de classe média — sem problematizar o sujeito do conhecimento que se torna, muitas vezes, «paródia do sujeito masculino»:

A inclusão de outras categorias analíticas tais como raça e classe torna-se impossível para um sujeito cuja consciência se recusa a reconhecer que «alguém se torna mulher» [expressão fundadora para o feminismo, legada por Simone de Beauvoir] de formas muito mais complexas que a simples oposição aos homens. Em culturas nas quais «relações assimétricas de raça e classe são princípios básicos de organização da sociedade» [acrescentaria, e padrões de sexualidade normalizada] pode «tornar-se uma mulher» em oposição a outras mulheres. (Alarcón, 1990: 360; trad. minha)

Por outro lado, na introdução ao primeiro número da Revista *Identities*, a directora, Nina Glick Schiller, advoga a importância de olhares por diferentes práticas culturais nas vivências da globalização para nelas observar as relações entre cultura e poder, sugerindo que a modelação diferenciada da cultura política das identidades através de constructos como raça, nação e género assumiria significados variados, adequados tanto à reprodução quanto à resistência a dominações e desigualdades (Schiller, 1994: 1).

De facto, pontos de agendas do feminismo e do movimento negro são re-significados nos mais diferentes projectos. A linguagem no discurso oficial, por exemplo, é contra a discriminação e a proposição da inclusão por acesso a direitos particularizados, comumente omitindo a questão de classe.

A cultura política multiplica-se em sentidos variados. Nem as mulheres, nem os negros, nem os homossexuais se pretendem novas vanguardas, tal como distintas matrizes do feminismo, do movimento negro e do homossexual não privilegiavam necessariamente só os direitos a igualdades ou a diferenças como suas tábuas de princípios e acção.

Em alguns casos, de facto, fixam-se ou metamorfoseiam-se identidades através de negociações móveis. Em outros, a igualdade e até a diferença legitimam-se, como acontece no apelo a quotas e à inclusão.

Também a tónica do consumo tem efeitos ambíguos, pouco explorados. A «raça» pode ser reconhecida como cor, e as indústrias de roupa e de cosméticos podem admitir a humanidade do negro, da negra, se estes forem visualizados como consumidores, (alguns apenas, pois outros serão «indigentes» — ver Santos, 1996) e enquadrados nos parâmetros de consumo vigentes para os consumidores brancos.

Segundo o seu editor (Aroldo Macedo, *in* nº 2, Outubro de 1996), a recém-inaugurada «revista dos negros brasileiros», *Raça Brasil*, «não foi criada para negros que lamentam a sua condição». Ela surge para mostrar que, nas suas palavras, os negros são «bonitos, inteligentes, consumidores exigentes». No editorial do número 7 (Março de 1997), reforça-se a tónica do investir na «auto-estima», na mobilidade pessoal, individualizando casos 'bem sucedidos' de negros incluídos:

Quantas mudanças de atitude e comportamento tivemos no Brasil nos últimos três anos... Como um passe de mágica orquestrado pelos deuses africanos, temos um presidente da República que se reconhece mestiço; uma novela que inseriu uma família quase normal (digo «quase» pois faltava alegria e descontração aos seus membros); *Raça Brasil* surgiu enxertando doses maciças de orgulho a nossa gente; os movimentos negros e pela cidadania nunca estiveram tão ativos e, finalmente, temos Celso Pitta, o primeiro prefeito negro da maior cidade do hemisfério sul [São Paulo]. Ideologias à parte, a eleição de Celso Pitta é símbolo dessa ascensão. (Aroldo Macedo, *Raça Brasil*, nº 7, 1997: i)

Nada no editorial ou em artigos da Revista sobre os efeitos das políticas neo-liberais, do desemprego, do aumento das violências sobre o negro, a negra, no Brasil de hoje. Nada sobre o processo parlamentar contra a corrupção ao nível do Estado, em que um dos principais envolvidos tem sido o Prefeito de São Paulo.

Por outro lado, o sucesso da revista (edições do primeiro número esgotaram-se imediatamente, continuando a manter-se bem cotada em termos das vendas) previne contra a codificação fácil de 'imperialismo cultural', fora do lugar. De facto, o seu formato aproxima-a da revista norte americana, *Ebony*. Teria a Revista possibilidades de contribuir para identificações na construção de identidades? Mas, e para des-

-identidades? E para além das inclusões? Em *Raça Brasil*, a câmara fixa-se num «modelo» de negra (ver citação anterior de Alarcón, 1990). A maioria das modelos são mulatas, mestiças, jovens, manequim 40 — o que, no Brasil, deve deixar de fora (mesmo não considerando a situação de classe — admitindo-se a revista como objecto de um desejo trans-classe) a maioria das mulheres negras: as «beijoladas», as «bundudas», as «nêgonas», as «tias» — e a maioria dos homens negros: os que não são sexualmente desejáveis em termos dos padrões convencionais dos *media*.

A revista *Raça Brasil* vem suscitando diversos artigos e estudos e mesmo uma peça do Grupo de Teatro Olodum, de Salvador, cujo título já sugere a complexidade do tema, ou os vários olhares, logo a partir do mais legítimo dos lugares, já que de vivência se trata — o do ser negro. Na peça *Cabaré da RRRRRRaça* são diversos os tipos de negros no respeitante a posturas, posição social e forma de se relacionar com os outros.⁸ No início da peça, o canto em coro.

Cabaré da Raça
Cabaré é da raça
Cabaré da Raça

Eu quero ver a raça ser passada em revista
Posando em posição de sentido obrigatório
Ou então, quem sabe, seja a raça entrevista
Na contra capa do auditório do
(refrão)

Desbota a cor do preconceito
Minar a ação da discriminação. Discriminar a ação no...

⁸ Sobre *Raça Brasil*, escreve Antônio Jonas Dias Filho (1996):

«No que diz respeito a linha editorial, a revista, que venho chamando, provisoriamente, de 'pseudo-ebonização' do gosto para a classe média brasileira', tem tido uma preocupação muito mais voltada para afirmação de estereótipos.

Isso fica claro lendo-se, por exemplo, reportagens como «Atração Black» (*Raça Brasil*, nº 2), a respeito da virilidade dos homens negros (herança dos tempos coloniais em que os escravos eram comprados como animais reprodutores para gerar trabalhadores mais fortes) em que alguns modelos e artistas, além de mulheres, falam sobre a preferência pelo tamanho do pênis e do desempenho sexual. Um texto digno de *A Curva do Sino* — livro polémico e racista, publicado nos EE.UU., sobre o predomínio dos homens e mulheres negros, em campos da atividade humana como a sexualidade e esportes em detrimento da capacidade de se destacar em atividades que exijam qualquer tipo de aprimoramento intelectual.» (Trecho de carta enviada por Antônio Jonas Dias Filho, sociólogo, mestrando da Universidade Federal da Baía - Salvador, Baía, em Dezembro de 1996, para a revista *Raça Brasil* — xerox). Sobre *Raça Brasil*, ver também: Dias Filho, 1996; Koffes, 1996; Piscitelli, 1996; e Gilliam, 1996.

A representação da raça, se não é tema novo entre académicos no Brasil, é tema que se renova na interface com o consumo, considerando o director da revista *Raça Brasil* que «dez por cento dos negros e mulatos tem renda familiar superior a vinte salários mínimos por mês» (Roberto Melo, *in* Koffes, 1996: 244). Já na peça *Cabaré da RRRRRRaça*, uma personagem destaca-se pela reiteração de entradas transversais, lembrando que é um tipo especial de negro, é o «negro *fudido*» (o negro na extrema exclusão, circulando por várias violências).

A globalização da comunicação e da cultura parece processar-se através de inclusões selectivas e, mesmo nos discursos das identidades, podem reproduzir-se séries. Muitos continuarão na margem e, aí, algumas vozes juntando muitas fronteiras e recusando portos fáceis investem em des-identificações, como fazem as mulheres latinas herdeiras de *La Raza*.

Escritoras latinas nos EE.UU., como as mencionadas, sugerem possibilidades para uma poética de «subjetividades dissidentes» (Rolnik, *in* Guattari e Rolnik, 1987), em que, ao contrário da dicotomia mencionada por Lima Costa (1996 — ver citação no início desta Cena), poética e política não são lugares que se excluem.

Ouvindo as vozes subalternizadas do Norte — os Afro-Americanos, os Latinos, as Latinas, entre outros — parece que nem a América está tão americanizada. As questões que Featherstone coloca (1996), duvidando da inevitabilidade de uma homogeneização hegemónica global, têm pois pertinência:

Será mesmo que o resultado de tudo isso deverá ser a uniformidade, ou que o padrão de uma cultura global homogeneamente integrada terá de ser o americanizado? Não será possível que a globalização também acentue as diferenças, o localismo e a complexidade cultural, sem o necessário prognóstico de uma transformação ou integração final? (Featherstone, 1996: 111)

Se a América de lá não é tão anglicanamente, 'brancamente', ou hegemonicamente, americana, que dizer da América de cá? Com a globalização da economia e da cultura, chegam-nos do Norte muitas vozes: programas de Estado que se sustentam pela sua orientação de afirmação dos direitos humanos (como os das mulheres e dos negros, por

**Descendo o
pano.
Intervalo?
Depende...**

exemplo), programas que se orientam por quotas, inclusões, acções afirmativas — reformas importantes quanto a algumas dimensões e para alguns.⁹ Chega o acentuar da cultura individualista, a tónica no investimento em auto-estima, e na afirmação dos sujeitos em si, reforços para uma inclusão. E por que não, considerando o terrível da exclusão?

Mas os novos sujeitos e as políticas de identidade iriam até aí?

Para este texto também trouxe de contrabando, lá do Norte, vozes que se afinam com princípios de reconhecimento de cidadania e direitos humanos, mas que, porém, radicalizam mais do que representações e identidades. Tais vozes latinas — ao combinarem fronteiras e margens desde poderes em resistência ao/no centro e jogando inclusive o corpo — sugerem que, sem refazer o mapa dos processos de exclusão económica e cultural, as inclusões serão, repito, sempre selectivas, quanto a sujeitos e a dimensões ou tipos de identidades, evitando-se também as combinações alquímicas entre as identidades (Castro, 1992), e, particularmente, as rupturas. As vozes latinas consultadas, se criticam identidades pré-anunciando des-identificações por um terceiro lugar (Andaúlza, 1987) ou por um «terceiro espaço» (Bhabha *apud* Costa, 1996) materializado em lutas políticas.¹⁰, tam-

⁹ Sobre a selecção destes, mesmo no plano do resgatar de direitos de minorias, é ilustrativo o caso do Programa de Direitos Humanos assinado pelo Governo brasileiro em 1996.

É importante, considerando a história dos princípios primários de cidadania no Brasil, a elaboração pelo governo de um Programa Nacional de Direitos Humanos orientado para o cumprimento de recomendações de conferências e convenções das Nações Unidas (Presidência da República, 1996), pelo menos reconhecendo por propostas a humanidade «das crianças e adolescentes», «das mulheres», «da população negra», «das sociedades indígenas», «dos estrangeiros, refugiados e migrantes brasileiros», daqueles na «terceira idade» e «das pessoas portadoras de deficiência» — identidades nominalmente referidas. Já os trabalhadores, as trabalhadoras, se insinuam por vagas referências, não sendo substância para capítulo na parte de «Propostas de Acções Governamentais» se não estiverem no que se denomina de «trabalho forçado». Nas palavras do Presidente da República sobre o Programa Nacional de Direitos Humanos (Presidência da República 1996: 6), este seria «um marco de referência claro e inequívoco do compromisso do País com a protecção de mulheres e homens, crianças e idosos, das minorias e dos excluídos».

Grupos do movimento *gay* no país protestaram pela falta de propostas contra as violências que os vitimizam. Tal silêncio sugere desconfortos, mesmo na linguagem dos direitos e políticas públicas, com o que mistura e (a)-massa corpos com a potencialidade radical de tais identidades.

¹⁰ O texto de Lima Costa (1997: 7) destaca o conceito de Bhabha (1994), de «terceiro espaço» por sua referência a lutas materializadas, ou seja «aquele lugar ou situação de limiaridade onde sujeitos forjam, não identidades, mas identificações (ou des-identificações, se for o caso), na construção da cultura como diferença incomensurável, mas sempre negociável. [...] O 'terceiro

bém questionam Estados, estados de coisas, a globalização da economia política, re-apropriando-se de potencialidades políticas, alternativas no seio da globalização, atravessando a tênue fronteira entre estética e política (Spivak, 1994). ■

espaço' deve ser entendido mais como resultado de lutas materiais específicas, ocorrendo nas brechas e silêncios das narrativas sobre exclusões, a partir dos deslocamentos dos sujeitos (pobreza, racismo, sexismo, neo-colonialismo, capitalismo, etc.) e menos como consequência dos investimentos psíquicos bem como do deslocamento indeterminado dos significantes.»

Referências Bibliográficas

- Alarcón, Norma 1990 «The Theoretical Subject(s) of 'This Bridge Called my Back and Anglo-American Feminism'», in Anzaldúa, Gloria (org.), *Making Face, Making Soul. Haciendo Caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: Aunt Lutte Books.
- Anderson, Benedict 1989 *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ed. Ática.
- Anzaldúa, Gloria 1987 *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lutte Books.
- Anzaldúa, Gloria 1990 «La conciencia de la mestiza: Towards a new Consciousness», in Anzaldúa, Gloria (org.), *Making Face, Making Soul. Haciendo Caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: Aunt Lutte Books.
- Basch, Linda *et al.* 1994 *Nations Unbound. Transnational Projects. Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: OPA & Gordon and Breach.
- Bhabha, Homi K. 1994 *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Buttler, Judith 1993 *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*. New York: Routledge.
- Canclini, Néstor García 1995 *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. México: Grijalbo.
- Casal, Lourdes 1982 *Palabras Juntan Revolución — Poesías*. La Habana: Casa de las Américas.
- Castro, Mary Garcia 1992 «Alquimia de Categorias Sociais na Produção de Sujeitos Políticos. Gênero, Raça e Geração entre Líderes do Sindicato de Trabalhadoras Domésticas em Salvador-Bahia», *Revista de Estudos Feministas* (Rio de Janeiro), 0.
- Castro, Mary Garcia 1995 «No Limiar de um Novo Milênio: Possibilidades e Cenários», *Caderno CRH* (Salvador, Baía), 22.
- Charbram-Dernesian 1992 «I Throw Punches for My Race, but I Don't Want to Be a Man: Writing Us-Chica-nos (Girl, US) / Chicanas-into the Movement Script», in Grossberg, Lawrence *et al.* (orgs.) *Cultural Studies*. New York: Routledge.
- Cisneros, Sandra 1991 *The House on Mango Street*. New York: Vintage Books.
- Costa, Claudia Lima 1996 «Feminismos Transnacionais e Hegemonias Dispersas: Revisitando a Teoria do Lugar na Crítica Cultural Feminista». Xerox, a ser publicado pela Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.
- Dias Filho, Antônio Jonas 1996 «Comentários sobre a Revista *Raça Brasil*», *Cadernos Pagú*, 6/7, 311-314.
- Eagleton, Terry 1990 *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell.
- Esteves, Sandra Maria 1980 *Yerba Buena*. New York: The Greenfield Review Press.
- Featherstone, Mike 1995 *Cultura de Consumo e Pós-Modernismo*. São Paulo: Studio Nobel.
- Featherstone, Mike 1996 «A Globalização da Complexidade. Pós-Modernismo e Cul-

- tura de Consumo», *ANPOCS-Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 11 (32).
- Flores, Juan 1993 *Divided Borders. Essays on Puerto Rican Identity*. Houston: Arte Publico Press.
- Giddens, Anthony 1990 *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: UNESP.
- Gilliam, Angela; 1996 «*Raça Brasil: Por quem, para quem?*», *Cadernos Pagú*, 6/7, 307-310.
- Gilliam, Onik'a
Guattari, Félix; 1986 *Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Rolnik, Suely
Koffes, Suely 1996 «Comentar a Revista *Raça Brasil* não É uma Tarefa Fácil», *Cadernos Pagú*, 6/7, 297-302.
- Kristeva, Julia 1994 *Estrangeiros para Nós Mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Lauretis, Teresa de 1994 «A Tecnologia do Gênero», in Hollanda, Heloísa Buarque de (org.), *Tendências e Impasses. O Feminismo como Crítica da Cultura*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Marcuse, Herbert 1974 «Socialismo Feminista: el Núcleo del Sueño», in Sontang et al., *El Feminismo: Nuevos Conceptos*. Medellín: Ed. Hombre Nuevo.
- Meirelles, Márcio; 1997 *Cabaré da RRRRRRAÇA*. Salvador: Bando de Teatro Olo-
Carelli, Chica dum (*script* teatral).
- Montero, Paula 1996 «Cultura e Democracia no Processo de Globalização», *Novos Estudos CEBRAP*, 44.
- Moraga, Cherríe 1983 *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus lábios*. Boston: South End Press.
- Moraga, Cherríe; 1988 *Esta Puente, Mi Espalda. Voces de Mujeres Tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Feminism Press.
- Castillo, Anna
Piscitelli, Adriana 1996 «Comentários sobre a Revista *Raça Brasil*», *Cadernos Pagú*, 6/7, 303-306.
- Presidência da 1996 *Programa Nacional de Direitos Humanos*. Brasília: Ministério
República do da Justiça.
Governo do Brasil
Raça Brasil.
A Revista dos Negros Brasileiros, 1996 a Março de 1997
(todas as edições).
- Rivera-Valdés, Sonia 1996 «El Olor del Desenfreno», in Yáñez, Mirta / Bobbes, Marilyn (orgs.) *Estátuas de Sal. Cuentistas Cubanas Contemporáneas — Panorama Crítico 1959-1995*, La Habana: Ed. Unión.
- Saldívar, Ramón 1990 *Chicano Narrative. The Dialectics of Difference*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Santos, 1994 *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Afrontamento.
- Boaventura de Sousa 1995 *Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- Boaventura de Sousa 1996 «Depois do Dilúvio Neo-Liberal», *Estado de São Paulo*, 30/9/1996.
- Santos,
Boaventura de Sousa 1994 «Introducing *Identities: Global Studies in Culture and Power*», *Identities. Global Studies in Culture and Power*. 1 (1).

- Spivak, Gayatri 1994 «Quem Reivindica Alteridade?», in Hollanda, Heloísa Buarque de (org.), *Tendências e Impasses. O Feminismo como Crítica da Cultura*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Yáñez, Mirta; 1996 *Estátuas de Sal. Cuentistas Cubanas Contemporáneas —*
Bobbes, Marilyn, (org.) *Panorama Crítico 1959-1995*. La Habana: Ed. Unión.
- Yarbro-Bejarano, 1994 «Gloria Anzaldúa's Borderlands/La Frontera: Cultural Stu-
Yvonne dies, 'Difference' and a Non-Unitary Subject», *Cultural Critique*, Fall.