

## O GÉNERO COMO SERIALIDADE Pensar as mulheres como um colectivo social

*Iris Marion Young*

Se o feminismo pretende ser uma força desmistificadora, então tem de ser capaz de questionar a sua própria identidade.

Trinh Minh-ha

No Verão de 1989, trabalhei na campanha de Shirley Wright para um lugar na comissão da escola de Worcester. Shirley é negra, numa cidade em que cerca de 5 a 7% da população é negra e 7 a 10% é hispânica. No entanto, como em muitas outras cidades, mais de 35% das crianças nas escolas públicas são negras, hispânicas ou asiáticas, e a proporção de crianças negras está a crescer rapidamente. Há mais de dez anos que os seis lugares na comissão da escola eram ocupados por pessoas brancas, tendo havido apenas uma mulher a ocupar o lugar, e apenas durante dois anos. No discurso de lançamento da campanha, Shirley Wright comprometeu-se a representar todas as pessoas de Worcester. Contudo, chamou a atenção para a necessidade de representar as minorias e sublinhou também a importância de se fazer representar uma voz de mulher na comissão.

Algumas semanas depois, eu e uma amiga distribuímos panfletos de Shirley Wright à porta de uma mercearia. Os panfletos mostravam uma foto dela e algumas linhas sobre as suas habilitações e objectivos. Durante essa manhã, pelo menos duas mulheres, ambas brancas, me disseram: "Estou tão contente por ver uma mulher a candidatar-se à comissão da escola!". Esta mulher negra pretendia falar pelas mulheres de Worcester e algumas mulheres brancas aperceberam-se, e sentiram afinidade para com ela enquanto mulheres.

Pareceu-me haver aqui uma afinidade quase despercebida, mas facilmente compreensível. No entanto, o recente debate feminista em torno das dificuldades e dos perigos de falar sobre as mulheres como um único grupo fazem com que incidentes como este pareçam, no mínimo, confusos. Neste ensaio, exploro em parte esta discussão, que tem lançado a dúvida sobre o projecto de reconceptualização das mulheres enquanto grupo. Estarei de acordo com as críticas que mostram como a procura das características comuns das mulheres, ou da sua opressão, conduz a normalizações e exclusões. Concordarei também com aquelas que defendem que há razões políticas pragmáticas para insistir na possibilidade de entender as mulheres como uma espécie de grupo.

Estas duas posições colocam um dilema à teoria feminista. Por um lado, sem um sentido no qual "mulher" seja o nome de um colectivo social, não haverá nada específico para as políticas feministas. Por outro lado, qualquer esforço para identificar os atributos desse colectivo parece minar as políticas feministas por deixar de fora alguém que as feministas deviam incluir. Para resolver este dilema, defendo a reconceptualização da colectividade social ou do significado dos grupos sociais

como o que Sartre descreve, na *Crítica da Razão Dialéctica*, como sendo um fenómeno de *colectividade serial*. Este modo de entender as mulheres permite-nos, como procurarei demonstrar, encará-las como um colectivo, sem identificar atributos comuns que todas as mulheres possuam ou insinuar que todas as mulheres tenham uma identidade comum.

## I

As dúvidas em relação à possibilidade de se dizer que as mulheres podem ser entendidas como um colectivo social foram lançadas por mulheres negras, tanto no hemisfério Norte como no Sul, e por lésbicas, que puseram em causa a concepção generalizada de género e de opressão das mulheres. As mulheres negras, latinas, asiáticas e nativas demonstraram que a teoria e a retórica feministas brancas tendiam a ser etnocêntricas na sua análise da experiência do género e da opressão. Mais ainda, as lésbicas argumentaram sistematicamente que muita desta análise se baseava na experiência de mulheres heterossexuais. A influência da desconstrução filosófica completou a suspensão da categoria de “mulheres” começada por este processo de diferenciação política. Uma interessante teorização tem mostrado (não pela primeira vez) os problemas lógicos inerentes às tentativas de definir categorias claras e essenciais do ser. Tentarei analisar algumas das afirmações mais recentes ligadas à pretensão de que as feministas devem abdicar, ou suspeitar bastante, de uma categoria geral de mulher ou de género feminino.

Elisabeth Spelman mostra definitivamente o erro de qualquer tentativa de isolar o género das identidades de raça, classe, idade, sexualidade, etnicidade, etc., de modo a revelar os atributos, a experiência ou as opressões que as mulheres têm em comum.<sup>1</sup> É certo que não encontramos dificuldade em nos identificarmos como mulheres, brancas, de classe média, judaicas, americanas, e por aí em diante. Mas reconhecer os rótulos “correctos” para nos designarmos a nós próprias e a outras não implica a existência de uma lista de atributos que todas as que usam o mesmo rótulo tenham em comum. O absurdo de tentar isolar a identidade de género da identidade de raça ou de classe torna-se visível se se perguntar a qualquer mulher se consegue distinguir a “parte mulher” de si própria da “parte branca” ou da “parte judaica”. No entanto, as teóricas feministas têm frequentemente partido do princípio de que os atributos distintivos e específicos de género podem ser identificados, tendo em conta a constante de raça e de classe, ou examinando as vidas das mulheres que sofrem apenas opressão sexual, e não opressões de raça, classe, idade ou sexualidade.

Spelman sugere que as categorias, segundo as quais as pessoas são identificadas como iguais ou diferentes, são construções sociais que não reflectem nem

1 Elisabeth Spelman, *Inessential Woman* (Boston: Beacon Press, 1988).

naturezas nem essências. Elas contêm e exprimem relações de privilégio e de subordinação, o poder de alguns para determinar como é que outros serão nomeados, que diferenças são importantes e para que propósitos. É por ter assumido que as mulheres formam um único grupo com experiências, atributos e opressões comuns que muita da teorização feminista tem defendido estes pontos de vista privilegiados, tomando erradamente a experiência de mulheres brancas, de classe média e heterossexuais como representativa de todas as mulheres. Mesmo quando as feministas tentam levar em conta as diferenças entre mulheres, manifestam muitas vezes estes preconceitos porque acabam por não se aperceberem das especificidades de classe ou de raça das mulheres brancas de classe média e o modo como elas também modificam o nosso género. Muita da conversa feminista sobre prestar atenção às diferenças entre as mulheres, como nota Spelman, tende a rotular somente as mulheres de cor, ou as mulheres idosas ou as deficientes como “diferentes”.

Chandra Mohanty acredita que o feminismo tem tomado as mulheres por “um grupo coerente, já previamente constituído, com interesses e desejos idênticos, independentemente da localização ou das contradições de classe, étnicas ou raciais”.<sup>2</sup> O feminismo tem partido de “uma noção de género ou de diferença sexual, ou mesmo de patriarcado, que pode ser aplicada universalmente ou, mesmo, transversalmente em diferentes culturas” (p. 55). Ela acredita que esta categoria de “mulher” como designando um grupo único, coerente e já constituído, influencia as feministas a olhar igualmente todas as mulheres como vítimas oprimidas e sem poder. Em vez de analisar se as mulheres, num dado tempo e lugar, sofrem discriminação e limitação da sua acção e dos seus desejos, e perceber o modo como isto se processa — questões, aliás, que podem ser empiricamente investigadas —, em vez disso, a pressuposição de categorias de género universal ultrapassa essa investigação empírica ao encontrar a opressão *a priori*. Esta tendência é especialmente nociva para o modo como as feministas europeias e americanas pensam e escrevem acerca das mulheres dos hemisférios sul e oriental. As considerações sobre uma categoria homogénea — “mulheres” — ajudam a criar uma categoria homogénea de Mulheres de Terceiro Mundo que representa a Outra para as feministas ocidentais, as quais definem Mulheres de Terceiro Mundo como vítimas impotentes do patriarcado.

Judith Butler centra-se mais explicitamente nas teorias pós-modernas para argumentar contra a viabilidade da categoria de “mulher” e de género.<sup>3</sup> Ao jeito foucaultiano, Butler defende que a ideia de identidade de género e a tentativa de a descrever têm um poder normalizador. O próprio acto de definir uma identidade de género exclui ou desvaloriza alguns corpos, práticas e discursos, ao mesmo tempo que obscurece o carácter construído e, portanto, contestável, dessa identidade de género.

2 Chandra Talpade Mohanty, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, in Chandra Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds., *Third World Women and The Politics of Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

3 Judith Butler, *Gender Trouble* (New York: Routledge, 1989).

O feminismo tem assumido que, sem um sujeito, não pode ser nem teórico nem político. A identidade e a experiência de gênero femininas delineiam esse sujeito. A política feminista, assim se espera, fala para alguém ou em nome de alguém — o grupo 'mulheres', que é definido por esta identidade de gênero feminina.

A categoria de gênero foi promovida pelo feminismo precisamente para criticar e rejeitar os esforços tradicionais de definir a natureza das mulheres através do sexo biológico. Contudo, à sua maneira, o discurso de gênero tende a reificar os processos sociais fluídos e em transformação, através dos quais as pessoas se relacionam, comunicam, jogam, trabalham e lutam umas com as outras pelos meios de produção e de interpretação. A insistência num sujeito para o feminismo obscurece a produção social e discursiva de identidades.

Num dos mais importantes argumentos do seu livro, Butler mostra como o esforço feminista para distinguir sexo e gênero contribui em si mesmo para obscurecer a distinção, ao ignorar a centralidade da heterossexualidade forçada na construção social do gênero. Independentemente da diversidade do seu conteúdo, a forma da diferenciação de gênero é sempre uma oposição binária entre o masculino e o feminino. Uma vez que a diferença sexual é classificada apenas como homem e mulher, então o gênero espelha sempre o sexo. No entanto, a complementaridade binária deste sistema sexo/gênero é necessária e só faz sentido com a pressuposição da complementaridade heterossexual. Portanto, a identificação de gênero acaba por não ser uma capa culturalmente variável para um determinado sexo biológico pré-conferido; pelo contrário, as categorias do gênero constroem a própria diferença sexual.

O gênero só pode delinear uma *unidade* de experiência, de sexo, de gênero e de desejo quando o sexo, de algum modo, necessitar do gênero. A coerência interna ou a unidade de gênero, do homem ou da mulher, requer, portanto, uma heterossexualidade estável e oposta. Encontramos, assim, aqui as razões políticas para a substancialização do gênero. (p. 23)

Este reforço e esta reificação mútua do sexo e do gênero (heterossexual) eliminam quaisquer ambiguidades e incoerências entre as práticas heterossexuais, homossexuais e bissexuais. Esta unidade de sexo e de gênero organiza a variabilidade das práticas de desejo de acordo com uma escala única de comportamento normal e desviante. Butler conclui que as tentativas de construir ou falar por um sujeito, levadas a cabo pelo feminismo para forjar a unidade de coligação entre as diversidades da história e da prática, conduzirá sempre a tais ossificações. Para a teoria e a política feministas, a tarefa principal é crítica: formular genealogias que mostrem de que forma uma dada categoria ou prática é socialmente construída. O discurso e a prática feministas devem tornar-se, e manter-se abertos, com a sua totalidade permanentemente deferida, aceitando e afirmando as mudanças nas relações contingentes das práticas e instituições sociais.

Estas análises são poderosas e rigorosas. Identificam o modo como os pressupostos essencialistas e o ponto de vista das mulheres privilegiadas dominam muito do discurso feminista, mesmo quando este tenta evitar essas tendências

hegemônicas. Permitem, também, retirar lições importantes para qualquer teorização feminista futura que deseje evitar a exclusão de algumas mulheres das suas teorias ou o congelar das relações sociais contingentes no interior de uma falsa necessidade. No entanto, considero bastante redutora a orientação exclusivamente crítica destes argumentos. Será que estes argumentos implicam que não faz sentido, e é moralmente errado, falar das mulheres como um grupo ou, até mesmo, falar de qualquer grupo social enquanto tal? Não me parece claro que estas autoras defendam isso. Se não é este o caso, então o que é significar usar o termo "mulher"? Mais importante ainda, e à luz destas críticas, que tipo de reivindicações podem as feministas fazer acerca da forma como é, e deve ser, a vida social? Penso que estas questões não foram ainda levantadas nem analisadas por estas críticas ao essencialismo feminista.

## II

Qual é a genealogia do discurso essencialista que estabeleceu um sujeito feminista normativo, mulher, e excluiu, desvalorizou ou considerou desviantes as vidas e as práticas de muitas mulheres? Tal como muitas outras construções discursivas, esta está demasiado condicionada. No entanto, penso que uma fonte importante das consequências opressivas e paradoxais de conceptualizar as mulheres enquanto grupo é a adopção de uma posição *teórica*. Em larga medida, o discurso feminista sobre o gênero foi motivado pelo desejo de estabelecer uma contra-teoria ao marxismo, para desenvolver uma teoria feminista que pudesse conceber o sexo ou o gênero como uma categoria com tanto peso teórico como a de classe. Este desejo serve-se de um impulso totalizador. O que é uma mulher? Que posição social é a da mulher que não possa ser redutível a classe? Será que todas as sociedades são estruturadas pelo domínio masculino? E sê-lo-ão da mesma forma ou de formas variáveis? Quais são as origens e as causas desta dominação masculina?

Todas estas questões são gerais e bastante teóricas. Por "teoria" entendo um tipo de discurso que pretende ser englobante, dar uma abordagem e uma explicação sistemáticas das relações sociais como um todo. Uma teoria diz como são as coisas em algum sentido universal. A partir dela podemos retirar exemplos particulares ou, pelo menos, podemos aplicar as proposições teóricas a factos particulares, os quais deverão supostamente ser "abrangidos" pelas generalidades da teoria. Uma teoria social é fechada sobre si mesma, no sentido em que não oferece propósito particular além do de compreender, de revelar como é que as coisas são.

Apesar do enorme esforço que tem sido feito nos últimos vinte anos para construir teorias nestes moldes, as feministas não precisam de uma teoria neste sentido, nem deveriam querê-la. Em vez disso, deveríamos optar por uma orientação mais *pragmática* para o nosso discurso intelectual. Por "pragmática" quero dizer ser capaz de categorizar, explicar e desenvolver considerações e argumentos ligados a problemas políticos e práticos específicos, estando o propósito desta

actividade teórica claramente relacionado com esses problemas.<sup>4</sup> A teorização pragmática, neste sentido, não é necessariamente menos complexa e sofisticada do que a teoria totalizante; ela centra-se, antes, em algum problema que tem uma importância prática fundamental, não se preocupando em oferecer uma análise do todo. Neste ensaio, encaro o problema pragmático como um dilema político gerado pelas críticas feministas ao conceito “mulher” e pretendo resolvê-lo, articulando alguns conceitos sem esperar com isso oferecer uma teoria social completa.

Deste ponto de vista pragmático, há uma questão que quero levantar: por que é importante saber se conceptualizamos ou não as mulheres como um grupo? Penso que uma das razões para conceptualizar as mulheres como um colectivo é manter um ponto de vista exterior ao do individualismo liberal. O discurso do individualismo liberal nega a realidade dos grupos. De acordo com o individualismo liberal, categorizar as pessoas em grupos por raça, género, religião e sexualidade, e agir como se estas categorias dissessem algo significativo sobre a pessoa e as suas experiências, capacidades e possibilidades é opressivo e injusto. A única abordagem emancipadora é pensar nas pessoas e tratá-las como indivíduos, variáveis e únicos. No entanto, esta ideologia individualista obscurece, de facto, a opressão. Se não se conceptualizar de algum modo as mulheres como grupo, não será possível conceptualizar a opressão como um processo sistemático, estrutural e institucional. Se obedecermos ao preceito de entender as pessoas apenas como indivíduos, então as desvantagens e as exclusões a que chamamos opressões serão reduzidas ao indivíduo: ou culpamos as vítimas e dizemos que as pessoas em posição de desvantagem se tornam menos competitivas devido aos seus estilos de vida e às suas capacidades individuais; ou atribuímos a sua desvantagem às atitudes de outros indivíduos que, por qualquer razão, não “gostam” de pessoas menos privilegiadas. Em qualquer dos casos, as formas estruturais e políticas de abordar e rectificar a desvantagem estão fora do discurso, deixando os indivíduos a lutar no vazio. Ser capaz de falar da desvantagem e da opressão em termos de grupos é importante para os grupos oprimidos tanto pela raça, classe, etnicidade, idade, orientação sexual, etc., como pelo género.<sup>5</sup>

Mais ainda, a tentativa de nomear as mulheres como um colectivo social específico e distinto é um objectivo difícil, que dá ao feminismo a sua especificidade enquanto movimento político. Raramente se põe a possibilidade de, por exemplo, conceptualizar grupos étnicos, religiosos, culturais ou nacionais, porque a sua própria existência social envolve em norma algumas tradições comuns — linguagem, rituais, canções e histórias, ou habitações. As mulheres, contudo, estão dispersas por todos estes grupos. O funcionamento da maioria dos casamentos e das formas de parentesco coloca as mulheres sob a identidade dos homens em cada um destes grupos, na privacidade do lar e da cama. As exclusões, as opressões e as

4 Ver Susan Bordo, “Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism”, in Linda Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism* (New York: Routledge, 1989), 133-56.

5 Para uma análise do conceito de grupo social no contexto de uma política que expõe a opressão, ver I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), cap. 2.

desvantagens que as mulheres muitas vezes sofrem dificilmente podem ser pensadas sem uma concepção estrutural das mulheres enquanto posição social colectiva. O primeiro passo para a resistência feminista a estas opressões é a afirmação das mulheres como um grupo, para que deixem de estar divididas e de acreditar que os seus sofrimentos são naturais ou meramente pessoais. Negar a realidade de um colectivo social *mulheres* reforça o privilégio daqueles que mais beneficiam mantendo as mulheres divididas.<sup>6</sup>

Sem uma concepção das mulheres enquanto colectivo social, a política feminista perde consistência. A política radical pode permanecer, enquanto compromisso para com a justiça social para todos, entre os quais aquelas a que chamamos mulheres. Mas o pressuposto de que o feminismo expressa uma política distinta aliada ao anti-imperialismo, ao anti-racismo, à libertação *gay*, entre outros, embora levantando um conjunto de questões esclarecedoras sobre um eixo distinto da opressão social, não pode ser sustentado sem uma conceptualização das mulheres e do género como estruturas sociais.

As dificuldades lógicas e políticas inerentes à tentativa de conceptualizar as mulheres como um único grupo, com um conjunto de atributos comuns e uma identidade partilhada, parecem ser intransponíveis. No entanto, se não podemos conceptualizar as mulheres como um grupo, os princípios políticos feministas não terão qualquer significado. Haverá alguma saída para este dilema? Na minha leitura das recentes discussões feministas sobre este problema, encontrei duas estratégias para o resolver: a tentativa de teorizar a identidade de género como múltipla e não binária, e o argumento de que as mulheres constituem um grupo apenas no contexto politizado da luta feminista. De momento, defenderei que ambas falham.

A própria Spelman explora a estratégia dos géneros múltiplos. Ela não prescinde da categoria de género, sugerindo antes que a identidade e os atributos de género de uma mulher são diferentes de acordo com a raça, a classe, a religião, etc. a que ela pertence. O género é um conceito relacional, não o nomear de uma essência. As características e os atributos da identidade de género das mulheres são facilmente encontrados ao compararmos a sua situação com a dos homens. Mas se desejarmos localizar a opressão das mulheres baseada no género, será errado comparar todas as mulheres com todos os homens, já que algumas mulheres são definitivamente privilegiadas quando comparadas com alguns homens. Para encontrar os atributos específicos de género da experiência de uma mulher devemos, como sugere Spelman, restringir a comparação a homens e mulheres da mesma raça, classe ou nacionalidade. Além disso, as mulheres de diferentes raças ou classes têm, muitas vezes, atributos de género opostos. De acordo com este raciocínio as mulheres não podem ser consideradas como grupo. Grupos designados correctamente são “mulheres brancas”, “mulheres negras”, “mulheres da classe operária”, “mulheres judias”, “mulheres brasileiras”, cada qual com as suas características específicas de género.<sup>7</sup>

6 Ver Lynda Lange, “Arguing for Democratic Feminism: Postmodern Doubts and Political Amnesia”, comunicação apresentada à Associação Filosófica Americana, Midwest Division, Chicago, Abril 1991.

Num artigo recente, Ann Ferguson propõe uma solução similar para as contradições e dilemas que emergem quando as feministas assumem que todas as mulheres partilham de uma identidade comum e de um conjunto de atributos marcados pelo género.

Em vez do conceito de sororidade feminina baseado numa identidade de género partilhada, pode ser mais produtivo apresentar diferentes posições de género raciais e, possivelmente, diferentes posições de género relativas a classe. Os processos de racialização na história dos EUA criaram pelo menos dez identidades de género informadas pela diferença racial se considerarmos as várias raças subordinadas: negra, latina, nativo-americana, asiática, assim como a raça branca dominante.<sup>8</sup>

Este conceito de géneros múltiplos é particularmente interessante como forma de descrever as diferenciações e contradições na experiência social de género. A ideia de géneros múltiplos sublinha o facto de que nem todos os homens são igualmente privilegiados pelo género. Além disso, torna também claro que algumas mulheres são privilegiadas em relação a alguns homens, um privilégio que advém em parte do seu género. E permite ao teórico procurar interacções e expectativas de género específicas da raça ou da classe, sem as essencializar. A conceptualização dos géneros múltiplos pode também abordar os problemas do binarismo e do heterossexismo que Butler encontra na teoria de género. De acordo com o conceito de géneros múltiplos, a identidade de género das lésbicas, por exemplo, pode ser conceptualizada como diferente da das mulheres heterossexuais.

Apesar das suas promissoras virtudes, a estratégia de multiplicar o género também tem alguns perigos. Primeiro, não é verdade que as relações de género sejam primeiramente estruturadas no seio de uma classe, ou raça, ou nacionalidade, etc., como sugere Spelman. A experiência e a opressão de género de uma mulher da classe operária não é correctamente identificada apenas pela comparação da sua situação com a dos homens da classe operária. Muita da sua experiência de género é condicionada pela sua relação com homens da classe média ou da classe dominante. Por exemplo, se ela for alvo de assédio sexual no emprego, o seu agressor poderá ser tanto um profissional de classe média, como um operário ou um moço-de-recados. Exemplos como estes, de relações que atravessam as noções de classe ou de raça entre homens e mulheres, podem ser multiplicados. Em tais relações, seria falso dizer que a diferença de classe ou raça não é tão importante como a diferença de género, mas seria igualmente falso dizer que este tipo de relações não são afectadas pelo género. Mas se entendermos, por exemplo, o género feminino afro-americano como tendo um conjunto de atributos em relação aos homens afro-americanos, e outro conjunto em relação aos homens brancos, uma de duas coisas pode acontecer: ou necessitamos de continuar a multiplicar o género, ou precisamos de recuar e questionar o que faz com que estes dois géneros sejam de mulher.

7 Spelman, *Inessential Woman*, pp. 170-78.

8 Ann Ferguson, "Racial Formation, Gender, and Class in U. S. Welfare State Capitalism", in *Sexual Democracy* (Boulder: Westview Press, 1991), 114-15.

Em segundo lugar, a ideia de géneros múltiplos pressupõe uma estabilidade e uma unidade em relação às categorias de raça, classe, religião, etnia, entre outras, que dividem as mulheres. Para conceptualizar "mulher indo-americana" enquanto identidade única e, portanto, diferente de "mulher branca", devemos implicitamente entender "indo-americana" ou "branca" como categorias estáveis. Como nota Susan Bordo, os argumentos feministas contra a conceptualização das mulheres como um único grupo privilegiam muitas vezes as categorias de raça ou de classe, não sendo capazes de pôr em questão a adequação destas categorias de grupo.<sup>9</sup> Mas os mesmos argumentos usados contra o entendimento destas categorias como unidades podem ser os mesmos usados contra o entendimento das mulheres como uma unidade. Os indo-americanos estão divididos por classe, região, religião e etnia, bem como pelo género. As pessoas de classe operária estão divididas pela raça, etnia, região, religião, sexualidade, bem como pelo género. A ideia de géneros múltiplos pode resolver os problemas e paradoxos envolvidos na conceptualização das mulheres como um grupo apenas a partir do pressuposto de que raça e classe são unidades categóricas.

Este último ponto leva-nos à objecção à ideia de géneros múltiplos. Esta estratégia pode gerar um retrocesso infinito que dissolve os grupos em indivíduos. Qualquer categoria pode ser considerada como uma unidade arbitrária. Por que é que se há-de defender que as mulheres negras, por exemplo, têm uma identidade de género distinta e unificada? As mulheres negras são americanas, haitianas, jamaicanas, africanas, nortenhas, sulistas, pobres, da classe operária, lésbicas ou idosas. Cada uma destas divisões pode ser importante para a identidade de género de uma mulher em particular. Mas depois voltamos à questão do que significa chamar-lhe mulher. Então, a estratégia de géneros múltiplos, apesar de útil para chamar a atenção para as especificidades sociais da diferenciação de género e da interacção de género, não resolve o dilema que coloquei. Em vez disso, parece oscilar entre os dois pólos desse dilema.

Algumas feministas propõem a "política de identidade" como resposta alternativa à crítica de que a concepção das mulheres enquanto grupo implica essencializar o género. Uma identidade "mulher" que une os sujeitos num grupo não é um dado natural ou social, mas antes uma construção fluída de um movimento político, o feminismo. Assim, também Diana Fuss defende que o conceito "mulher" não pode nomear um conjunto de atributos que um grupo de indivíduos tem em comum, ou um sujeito substancial, nem haverá uma identidade de género feminina que defina a experiência social de ser mulher. Pelo contrário, a própria política feminista cria uma identidade "mulher" a partir de uma aliança entre diversas pessoas femininas dispersas pelo mundo.

A política de aliança precede a classe e determina os seus limites e fronteiras; não podemos identificar um grupo de mulheres até que as várias condições sociais, históricas e políticas construam as condições e as possibilidades de ser membro desse grupo

9 Cf. Bordo, "Feminism".

de mulheres. Muitas anti-essencialistas temem que pressupor uma aliança política de *mulheres* implique correr o risco de presumir que primeiro tem de haver uma classe natural de mulheres; mas esta crença apenas reforça a ideia de que a política de aliança é a primeira a construir a categoria de mulheres (e de homens).<sup>10</sup>

Nancie Caraway, interpretando os escritos teóricos de diversas autoras feministas negras, propõe um entendimento semelhante das mulheres enquanto grupo. A unidade e a solidariedade entre as mulheres são um produto da discussão e da luta políticas entre pessoas de proveniências, experiências e interesses diversos, e que ocupam diferentes lugares nas matrizes de poder e de privilégio. O processo de discussão e desacordo entre as feministas forja um compromisso comum para com uma política contra a opressão que produz a identidade “mulher” como uma aliança

A política de identidade abre espaço para a acção política, a *praxis*, justificada pelo *posicionamento* crítico dos sujeitos marginalizados contra as hierarquias de poder — a promessa iluminista de transcendência... Estas teorias emergentes são códigos sobre a construção fluida da identidade. Elas não são racialmente específicas; falam tanto para as feministas brancas como para as feministas negras sobre as faces partilhadas e diferenciadas da opressão das mulheres.<sup>11</sup>

A posição das políticas de identidade tem algumas virtudes: reconhece correctamente que a percepção de uma identidade comum entre pessoas deve ser o produto do processo social e político que as reúne em torno de um propósito; sustenta uma concepção das mulheres enquanto grupo que julga ser necessária à política feminista, ao mesmo tempo que rejeita claramente uma concepção essencialista ou substantiva da identidade de género. Existem, contudo, pelo menos dois problemas com a política de identidade como saída para o dilema que expus.

Judith Butler aponta o primeiro. Apesar de, na política de identidade, a política de coligação e o discurso desconstrucionista evitarem substancializar o género, os perigos de normalização não são evitados da mesma forma. A política feminista que produz uma aliança de mulheres que se identificam mutuamente privilegia,

10 Diana Fuss, *Essentially Speaking* (New York: Routledge, 1989), 36. A meu ver, ela defende que “mulher” designa uma posição social, definida pelas relações de poder, e que é susceptível de mudança de acordo com o contexto de poder e das práticas. Esta posição definida relacionamente é em si um produto discursivo e epistemológico da política de movimento social, que coloca questões específicas e singulares sobre as relações e as práticas sociais. “Mulher é uma posição a partir da qual a política feminista pode emergir, em vez de um conjunto de atributos que são ‘identificáveis objectivamente’. Visto deste modo, ser uma ‘mulher’ é adoptar uma posição dentro de um contexto histórico em permanente mudança e ser capaz de escolher o que fazer desta posição e como alterar este contexto. Do ponto de vista das posições razoavelmente determinadas, apesar de fluídas e passíveis de substituição, as mulheres podem expor elas próprias um conjunto de interesses e dar fundamento a uma política feminista”. Numa troca de correspondência pessoal, Alcoff negou estar localizada na posição que estou a construir ao dizer que a categoria de mulher é um produto da política feminista, e, por isso, não a incluo no texto.

11 Nancie Caraway, “Identity Politics and Shifting Selves: Black Feminist Coalition Theory”, comunicação apresentada à Associação Americana de Ciência Política, Agosto 1989, 9.

no entanto, algumas normas ou experiências em detrimento de outras. Assim, Butler sugere que a política feminista deve ser suspeita de estabelecer uma aliança unificada. A questão da solidariedade nunca devia ser estabelecida e as identidades deviam variar e ser desconstruídas num jogo de possibilidades que não excluísse ninguém.

A minha segunda objecção à ideia de que as mulheres são um grupo apenas enquanto construção da política feminista é a de que ela parece tornar arbitraria a política feminista. Algumas mulheres escolheram simplesmente juntar-se num movimento político e constituir-se como um grupo de agentes que se identificam mutuamente. Mas elas juntam-se com base em quê? Quais são as condições sociais que motivaram a política? E, talvez mais importante ainda, a política feminista também não se refere às mulheres que não se identificam como feministas?

Todas estas questões apontam para a necessidade de uma concepção de mulheres como grupo anterior à formação de uma política feminista consciente de si mesma, como designando um certo conjunto de relações ou posições que motivam a política específica do feminismo.

### III

Histórias como a da campanha de Shirley Wright para a comissão da escola lembram-nos que a linguagem quotidiana parece ser capaz de falar sobre as mulheres enquanto colectivo em algum sentido, apesar das suas experiências variarem consideravelmente por causa da classe, da raça, da sexualidade, da idade ou da sociedade. Mas Spelman, Mohanty, Butler e outras estão certas quando criticam a tendência para a exclusão e para a normalização a que induzem muitas das tentativas de teorização desta experiência quotidiana. A teoria feminista vive hoje num dilema. Nós queremos, e precisamos, descrever as mulheres como um grupo, mas parece que não conseguimos fazê-lo sem estar a normalizar ou a essencializar.

Eu proponho uma saída do dilema através do conceito de serialidade que Sartre desenvolve na *Crítica da Razão Dialéctica*. Proponho que entendamos o género como referindo-se a uma série social, um tipo específico de colectividade social que Sartre distingue de grupos. Compreender o género como uma serialidade tem diversas vantagens do meu ponto de vista. Permite equacionar as mulheres enquanto colectivo social sem ser necessário que todas as mulheres tenham atributos comuns ou uma situação comum. Mais ainda, o género como serialidade não se baseia na identidade ou na auto-identidade para a compreensão da produção e do significado sociais de ser membro de um colectivo.

Podemos muito bem questionar qualquer projecto que nitidamente se aproprie da filosofia de Sartre para a teoria feminista.<sup>12</sup> Muitos dos escritos de Sartre são inevitavelmente sexistas e preconceituosamente masculinos. Isto é evidente na sua teorização e funcionalização das relações heterossexuais. O mais importante será talvez o facto de a ontologia essencialista inicial de Sartre tomar as relações

humanas por opostas, egoístas e basicamente violentas. Embora a sua filosofia posterior, na qual me baseio, seja menos individualista do que a da primeira fase, ela retém o pressuposto de que as relações humanas são violentas de forma latente. Na filosofia da última fase, a luta é um paradigma da relação do “eu” com o outro, mediados por um terceiro.

Embora a escrita de Sartre seja sexista e os seus pressupostos ontológicos sobre as relações humanas tendam a derivar da experiência masculina, penso que a ideia de serialidade, e a sua distinção de outros tipos de colectivo social, poderão ser úteis para a concepção das mulheres enquanto colectivo. Linda Singer tem caracterizado a filósofa feminista como uma “Bandida”, uma marginal intelectual que assalta os textos dos filósofos masculinos e rouba-lhes o que considera bonito ou útil, deixando o resto para trás.<sup>13</sup> Pretendo abordar os textos de Sartre com este espírito de Bandida. Deles retiro e reorganizo, para os meus propósitos, os conceitos que penso que poderão ajudar a resolver o dilema que expus. Ao fazer isto, não necessito de trazer todo o pensamento sarteriano comigo e até posso ser “desleal” para com ele.

Na *Crítica da Razão Dialéctica*, Sartre distingue diversos níveis de colectividade social pela sua ordem de complexidade e reflexividade internas. Para abordar esta questão das mulheres enquanto colectivo social, a distinção que importa fazer é a entre grupo e série. Um grupo é uma colecção de pessoas que se reconhecem a si próprias e umas às outras na medida em que estabelecem uma relação unificada entre elas. Os membros do grupo reconhecem mutuamente que, juntos, levam a cabo um projecto comum. Isto é, os membros de um grupo estão unidos pela acção que levam a cabo em conjunto. Ao reconhecer-se a si própria como membro de um grupo, a pessoa reconhece-se como direccionada para os mesmos objectivos que as outras; cada pessoa assume, assim, o projecto comum como um projecto para a sua acção individual. Contudo, o que torna o projecto partilhado é o reconhecimento mútuo, entre os membros do grupo, de que estão envolvidos no projecto juntos; normalmente, este reconhecimento acaba por torna-se explícito em momentos de acordo, contrato, constituição, regulamento ou declaração de intenções. Além disso, o projecto do grupo só é um projecto colectivo na medida em que os membros do grupo reconhecem mutuamente que o projecto só poderia ser, ou seria melhor, levado a cabo pelo grupo — a tomada da Bastilha, organizar uma conferência internacional de mulheres, conquistar o sufrágio feminino, construir um anfiteatro.<sup>14</sup>

Até aqui tenho usado o termo “grupo” vagamente, como faz a linguagem quotidiana, para designar qualquer colecção de pessoas. Mas uma vez que a minha teorização sobre as mulheres depende da distinção de Sartre entre grupo e série, a partir de agora vou limitar o uso do termo “grupo” ao colectivo consciente do seu reconhecimento mútuo e do seu propósito. Parte da vida e da acção individual tem lugar e é estruturada por uma multidão de grupos neste sentido. Contudo, nem

toda a acção social estruturada ocorre em grupos. Como explica Sartre, os grupos emergem de uma unidade colectiva não consciente e menos organizada, a que chama série, podendo, muitas vezes, retroceder a ela.

De acordo com a concepção de Sartre de liberdade humana, todas as relações sociais devem ser entendidas como a produção de acção. Ao contrário de um grupo, que se forma em torno de objectivos partilhados activamente, uma série é um colectivo social cujos membros estão passivamente unidos pelos objectos para os quais as suas acções estão orientadas, e/ou pelos resultados objectivados dos efeitos materiais das acções dos outros. Na vida quotidiana, a experiência de nós próprios e dos outros é muitas vezes impessoal, como se participássemos em colectivos amorfos, definidos pelas práticas e hábitos de rotina. A unidade da série deriva da forma como os indivíduos perseguem os seus próprios fins individuais, no que se refere aos mesmos objectos condicionados por um ambiente material contínuo, em resposta a estruturas que foram criadas pelo resultado colectivo e não intencional de acções passadas.

Sartre descreve as pessoas que esperam por um autocarro como uma série deste tipo. Elas são um colectivo, na medida em que se relacionam minimamente umas com as outras e seguem as regras inerentes ao acto de esperar um autocarro. Como colectivo, as pessoas são colocadas em conjunto pela sua relação com um objecto material, o autocarro, e as práticas sociais do transporte público. As suas acções e objectivos podem ser diferentes; não têm necessariamente nada em comum nas suas histórias, experiências ou identidade. Elas estão unidas apenas pelo desejo de seguir aquele itinerário. Embora, neste contexto, sejam um colectivo social, não se identificam umas com as outras, não se afirmam envolvidas num empreendimento partilhado, nem se identificam com experiências comuns. Contudo, o potencial latente desta série para se organizar enquanto grupo manifestar-se-á se o autocarro não aparecer; queixar-se-ão uns aos outros sobre o mau serviço de autocarros, partilharão histórias de atrasos e avarias, talvez até nomeiem alguém de entre elas para ir telefonar para a companhia ou considerem a hipótese de partilhar um táxi.

A colectividade serial, de acordo com Sartre, é precisamente o reverso da identificação mútua típica do grupo. Cada um vai à sua vida. Mas cada um está também consciente do contexto serializado dessa actividade num colectivo social cuja estrutura os constitui no interior de certos limites e constrangimentos. Numa serialidade, a pessoa sente não apenas os outros, mas também a si própria como um Outro, isto é, como alguém anónimo. “Todos são o mesmo que o outro na medida em que cada um é Outro além de si próprio” (p. 260). Os indivíduos, nas séries,

12 Para uma tentativa nítida de usar Sartre para a teoria feminista, ver Julien Murphy, “The Look in Sartre and Rich”, in Jeffner Allen and Iris Mary Young, eds., *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).

13 Linda Singer, *Erotic Welfare* (New York: Routledge, 1992).

14 Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, trad. Alan Sheridan-Smith (London: New Left Books, 1976). Livro II, secções 1, 2 e 3: são as mais relevantes para o conceito de grupo. Sartre, aliás, distingue vários níveis de grupo: o grupo-em-fusão, o grupo estatutário, a organização e a instituição. Cada um é menos espontâneo, mais organizado e regulamentado, e mais materializado do que o outro. Todos aparecem sob a definição geral que estou a usar aqui, e que é o bastante para que possa desenvolver o meu raciocínio. Os meus resumos de Sartre, ao longo deste ensaio, são bastante curtos e deixam de lado inúmeros pormenores. No entanto, penso que são adequados ao texto e suficientes para o meu raciocínio.

podem trocar de posição entre eles; embora não sejam idênticos, do ponto de vista das práticas e dos objectos sociais que geram a série, os indivíduos poderiam estar no lugar dos outros. O facto de eu ser a terceira na fila de hoje do autocarro é meramente contingente. Assim, nas séries, os indivíduos estão isolados, mas não sozinhos. Vêm-se a si próprios constituídos como um colectivo, como serializados, pelos objectos e práticas através dos quais pretendem conseguir os seus propósitos individuais. No entanto, muitas vezes as suas acções tomam em atenção as expectativas de comportamento que têm em relação aos outros nas séries em que não se encontram. Por exemplo, peço um horário de trabalho mais tardio para evitar a hora de ponta.

Sartre utiliza o exemplo de ouvir rádio para ilustrar algumas características da serialidade. O colectivo dos ouvintes de rádio é constituído pela sua orientação individual em relação aos objectos, neste caso rádios, e as suas possibilidades materiais de transmissão sonora. Como ouvintes estão isolados, mas têm consciência de fazer parte de uma série de ouvintes de rádio, de outros que ouvem em simultâneo e que estão indirectamente ligados a eles através da transmissão. A experiência de ouvir rádio é parcialmente condicionada pela consciência de se estar ligado a outros de quem se está separado e para quem se é o outro. Frequentemente o locutor de rádio refere-se explicitamente a este “eu” serializado dos ouvintes.

Sartre chama a série de realidade prático-inerte. A série é estruturada por acções ligadas a objectos prático-inertes. Os objectos sociais e os seus efeitos são o resultado da acção humana, são *práticos*. Mas, enquanto materiais, constituem também constrangimentos e resistências à acção, o que faz com que sejam vivenciados como *inertes*. O ambiente construído é uma realidade prático-inerte. Todos os produtos de decisão e acção humanas, diariamente usados e habitados pelas pessoas — as ruas e os edifícios — são inertes. As suas qualidades materiais permitem e constroem muitos aspectos da acção.

Ao sistema de objectos prático-inertes e dos resultados materiais das acções, em relação àqueles que geram e são reproduzidos pelos colectivos seriais, Sartre chama de *meio* de acção. O meio é o conjunto de coisas materiais e de hábitos colectivizados já existentes, que serve como pano-de-fundo para qualquer acção particular que ocorra. Assim, para a série relacionada com os utentes de autocarro, por exemplo, o meio é a totalidade das relações estruturadas do espaço físico das ruas e das linhas do autocarro, em conjunto com os padrões de trânsito previsíveis que emergem da confluência das acções individuais com as regras, hábitos e idiossincrasias culturais relativas aos actos de conduzir, viajar e caminhar.

A acção serializada no interior do meio gera *contra-finalidades*: a confluência de acções individuais intencionais para produzir um resultado que é contrário a alguns propósitos e que ninguém pretendia. Dentro de um certo tipo de meio, a série dos utentes de autocarro produzirá um bloqueio; cada condutor individual persegue os seus fins individuais sob condições materiais que eventualmente impedem um grande número deles de se moverem.

A alteridade colectiva da existência serializada é muitas vezes vivida como constrangimento, como necessidades sentidas que muitas vezes são encaradas como dadas ou naturais. Os membros da série sentem-se impotentes para alterar

este meio material e compreendem que os outros na série estão igualmente constrangidos. “Uma série revela-se a todos quando notam em si e nos Outros uma incapacidade comum para eliminar as suas diferenças materiais” (p. 277). Ao mesmo tempo, o meio e os objectos materiais são condições propícias à acção. Os objectivos só podem ser realizados através da mediação de coisas, práticas e estruturas já existentes. Um mercado é, por exemplo, paradigmático deste tipo de relações estruturadas de alienação e anonimato que são sentidas como constrangimentos para toda a gente. Eu levo o meu milho para o mercado na esperança de obter um bom preço, sabendo que algumas pessoas estão a negociar o seu preço de tabela e que outros agricultores trazem o seu milho também. Sabemos que, ao trazer uma grande quantidade de milho, estamos a contribuir para uma queda de preço e que cada um de nós pode interferir neste jogo de cotação. Mas somos todos indivíduos igualmente incapazes de alterar os resultados colectivos dessas escolhas individuais, escolhas que em parte foram feitas por causa das nossas expectativas em relação aos preços de mercado.

Ser membro de um colectivo serial define de certa forma a existência individual — uma pessoa “é” agricultora, ou utente, ou ouvinte de rádio, e por aí em diante, colocada em séries juntamente com outros que se encontram em posição semelhante. Mas a definição é anónima e a unidade da série é amorfa, sem limites, atributos ou intenções determinadas. Sartre chama-lhe uma unidade “volátil”, um encontro colectivo que se esbate nas margens e cujas qualidades e características são impossíveis de fixar, pois são o resultado inerte da confluência de acções. Não existe um *conceito* de série, nem um conjunto específico de atributos que formem as condições suficientes para se ser membro de uma série. Quem pertence à série dos utentes de autocarro? Apenas aqueles que andaram de autocarro hoje? Aqueles que andam regularmente? Ocasionalmente? Aqueles que poderão vir a andar nos autocarros e que conhecem as práticas sociais inerentes? Portanto, ser membro de uma série, embora delimite e constanja as acções possíveis de um indivíduo, não define a identidade da pessoa, no que diz respeito à formação de propósitos e projectos individuais, e à noção de si mesmo em relação aos outros. Até aqui, os exemplos de serialidade têm sido muito simples e unidimensionais. Contudo, o propósito teórico de Sartre ao desenvolver o conceito é o de descrever o significado de classe social. Ser membro da classe operária ou da classe capitalista geralmente significa viver em série com outros/as nessa classe, através de um conjunto complexo e encadeado de objectos, estruturas e práticas relativas ao trabalho, à interacção e ao consumo.

A existência da classe não define a identidade da pessoa, porque uma pessoa é membro de uma classe num modo de alteridade, alteridade para si própria na sua subjectividade. Se alguém diz “sou um operário” para designar uma existência de classe serializada, não encontrará aí uma identidade sentida e interiorizada, mas sim uma factualidade social sobre as condições materiais da sua vida. (Claro que se pode dizer, e muitos o fazem, “sou um operário” como emblema de orgulho e identidade. Mas, quando isto acontece, a existência de classe não é vivenciada na serialidade; pelo contrário, formamos um *grupo* com os outros trabalhadores com quem conscientemente estabelecemos laços de solidariedade.) Enquanto serializada, a

classe constitui um pano-de-fundo histórico e materializado para as vidas individuais. Uma pessoa nasce numa classe, no sentido em que a história das relações de classe a precede e em que as características do trabalho que poderá, ou não, fazer estão já inscritas nas máquinas, na estrutura física das fábricas e dos escritórios, nas relações geográficas da cidade e do subúrbio. Um indivíduo encontra outros membros da classe como Outros alienados, separados através da materialidade das coisas que definem e delimitam a sua existência de classe — a fábrica com as suas máquinas, os movimentos físicos e as exigências do processo de produção, as zonas residenciais, os autocarros, as auto-estradas que põem os trabalhadores em contacto entre si. Enquanto membros de classe, os indivíduos são passíveis de serem substituídos e nada os define como operários, a não ser os constrangimentos prático-inertes sobre as suas acções, relativamente aos quais se sentem impotentes para alterar. A frase “se queres comer, tens de arranjar um emprego” exprime bem os constrangimentos anónimos que se colocam a qualquer pessoa a quem faltem meios independentes de sustento.

Vou tentar, então, resumir os principais elementos do conceito de serialidade. Uma série é um colectivo cujos membros estão passivamente unificados pela relação que as suas acções têm com os objectos materiais e as histórias prático-inertes. O meio prático-inerte, em cujas estruturas, e através das quais, os indivíduos realizam os seus objectivos, é sentido como constrangimento relativamente aos modos e limites de acção. Dizer-se que se faz parte da mesma série não significa necessariamente que se se identifique com um conjunto de atributos comuns que todos os outros membros têm, porque o seu estatuto de membro é definido não por alguma coisa que as pessoas são, mas antes pelo facto de, nas suas existências e acções diversas, estarem orientadas em torno dos mesmos objectos ou estruturas prático-inertes. Ser membro de uma série não define a identidade da pessoa. Cada membro da série está isolado, é Outro para os Outros e, enquanto membro da série, é Outro além de si próprio. Finalmente, não há um conceito de série no que se refere a atributos que claramente demarquem o que nos indivíduos os faz pertencer a uma determinada série. A série é uma unidade esbatida e variável, um colectivo amorfo.

A serialidade designa um nível de vida e de acção sociais, o nível do hábito e da reprodução irreflectida de estruturas históricas e sociais em curso. Os grupos auto-conscientes emergem da, e com base na, existência serializada, enquanto reacção a ela e como reverso activo das suas condições de anonimato e isolamento. Assim, e depois de expor de que forma o género é serialidade, passarei a explicar a relação entre grupos de mulheres e a série mulheres.

#### IV

Penso que aplicar o conceito de serialidade ao género faz algum sentido, em termos teóricos, quando se diz que “mulheres” é uma categoria social razoável que

exprime um certo tipo de unidade social. Ao mesmo tempo, conceptualizar o género como uma colectividade serial permite evitar os problemas que sumariei anteriormente e que, segundo as feministas, emergem do facto de se dizer que as mulheres formam um único grupo.

Como já expliquei, a serialidade designa um certo nível de existência social e de relações sociais com os outros — o nível da rotina, da acção habitual, que é regulada por normas e socialmente estruturada, mas como pano-de-fundo pré-reflexivo para a acção. A serialidade é vivida como um meio, tal como demonstrei anteriormente, onde a acção é direccionada para fins particulares que pressupõem a série sem os adoptar conscientemente.

Assim sendo, enquanto série, *mulher* é o nome de uma relação estrutural com objectos materiais tal como foram produzidos e organizados por uma história anterior, que conserva necessidades materiais de práticas passadas. Mas a série *mulheres* não é tão simples e unidimensional como as de utentes de autocarro ou ouvintes de rádio. O género, tal como a classe, é um conjunto de estruturas e objectos vasto, complexo, multifacetado, com várias camadas sobrepostas. *Mulheres* são as pessoas que estão posicionadas como femininas por estas actividades.

Como já referi, a unidade fluída da série deriva do facto de as acções individuais serem orientadas em direcção aos mesmos objectos, ou a objectos similarmente estruturados. Quais são as realidades prático-inertes que constroem o género? Os corpos femininos têm logicamente a ver com a constituição da série “mulheres”, mas não são apenas os factos físicos destes corpos femininos em si — atributos de seios, vaginas, clitóris, e por aí adiante — que constroem o género feminino. Os objectos sociais não são meramente físicos, pois são também inscritos e produzidos por *práticas* do passado. O corpo feminino, enquanto objecto *prático-inerte* para o qual a acção é orientada, é um corpo regulado por normas, um corpo que encerra significados e possibilidades reconhecidas. A menstruação, por exemplo, é um facto biológico regular que ocorre na maioria dos corpos femininos até uma certa idade. No entanto, não é apenas este processo biológico que coloca os indivíduos na série “mulheres”. Pelo contrário, os papéis sociais da menstruação, juntamente com os objectos materiais associados às práticas menstruais, constituem a actividade no âmbito da qual as mulheres vivem como serializadas. O mesmo se pode dizer de factos biológicos como a gravidez, o parto e a amamentação.

A estrutura do corpo social que define estas práticas corporais é, contudo, a heterossexualidade forçada. Os significados, as regras, as práticas e os pressupostos da heterossexualidade institucionalizada constituem a série *mulheres* como estando numa relação de apropriação potencial pelos homens. Da mesma forma, a série *homens* aparece nas estruturas da heterossexualidade forçada. Os pressupostos e as práticas da heterossexualidade definem o significado dos corpos — vaginas, clitóris e pénis — não como meros objectos físicos, mas como prático-inertes.

Mesmo alguém tão anti-essencialista como Gayatri Spivak entende a heterossexualidade como um conjunto de factos materiais e ideológicos que constituem as mulheres em diversas culturas. As práticas materiais da heterossexualidade forçada seriam as mulheres como objectos de troca e de apropriação pelos homens, com a consequente repressão do desejo feminino activo e autónomo.

Ao definir-se legalmente as mulheres como objectos de troca, de passagem ou de posse em termos de reprodução, não é apenas o útero que é literalmente “apropriado”; é o clitóris e o significado do objecto sexual que é apagado. Totalmente histórica, a investigação teórica da definição de mulheres como *objecto* legal — no ou fora do casamento, ou como ponte político-económica para a propriedade e a legitimidade — acabaria por ser a investigação sobre as variações da supressão do clitóris.<sup>15</sup>

No entanto, os corpos são apenas um dos objectos práctico-inertes que posicionam os indivíduos na série de género. Um conjunto enorme de outros objectos e produtos históricos materializados condicionam as vidas das mulheres devido ao género. Os pronomes determinam o lugar de pessoas individuais, juntamente com animais e outros objectos, num sistema de género. As representações visuais e verbais, geralmente, criam e reproduzem os significados de género que condicionam a acção da pessoa e a sua interpretação das acções dos outros. Uma enorme quantidade de artefactos e espaços sociais nos quais as pessoas agem são inundados por códigos de género. As roupas são o melhor exemplo, mas há também os cosméticos, as ferramentas e, em alguns casos, até as mobílias e os espaços que materialmente inscrevem em si as normas de género. Posso descobrir-me a mim própria “como mulher” por me encontrar no piso “errado” do dormitório.

Geralmente, o que estrutura a relação definida pelo género destes objectos práctico-inertes é a divisão sexual do trabalho. Apesar do seu conteúdo variar com cada sistema social, a divisão de pelo menos algumas tarefas, ou actividades, de acordo com o sexo, surge como uma necessidade sentida. A divisão entre cuidar de bebés, ou de corpos, e não o fazer é a divisão sexual do trabalho mais comum, sobre a qual muitas outras divisões do trabalho assentam socialmente. Há outras divisões sexuais de tarefas e de actividades mais arbitrárias, mas na prática também são sentidas como “naturais”. Pensemos, por exemplo, no caso do futebol e do hóquei em campo, fortemente marcados pelo género, na maioria dos colégios americanos. O contexto da divisão sexual do trabalho varia imenso ao longo da história, da cultura e das instituições. Contudo, quando a divisão aparece, normalmente produz uma variedade de objectos práctico-inertes que constituem as séries marcadas pelo género. Os escritórios, as estações de serviço, os cacifos, os uniformes e os instrumentos de uma actividade particular pressupõem um certo sexo. A linguagem, os gestos e os rituais de exclusão, ou inclusão, de pessoas em actividades reproduzem as divisões ao atrair, ou repelir, as pessoas dessas actividades.

Os corpos e os objectos constituem a série de género “mulheres” através de estruturas como a heterossexualidade forçada e a divisão sexual do trabalho. De acordo com a minha interpretação do conceito de Sartre, o facto de se ser inserida na série “mulheres” não designa só por si atributos que se possam ligar à pessoa na série, nem define a sua identidade. As pessoas movem-se e agem em relação a objectos práctico-inertes que as posicionam como “mulheres”. As estruturas

15 Gayatri Chakravorty Spivak, “French Feminism in an International Frame”, in *In Other Worlds* (New York: Methuen, 1987), 151.

prático-inertes que geram o meio da existência serializada de género tanto permitem, como restringem a acção, embora não a determinem nem a definam. Os indivíduos perseguem os seus próprios fins; procuram um estilo de vida que lhes permita usufruir de alguns prazeres, como comer e relaxar. A divisão sexual do trabalho permite-lhes ter esse estilo de vida, mas também os restringe no modo como o conseguem, ao eliminarem ou dificultarem algumas possibilidades de acção. O quarto de banho permite-me aliviar-me, mas as portas marcadas pelo género restringem o espaço no qual, e ao lado de quem, o posso fazer.

As estruturas práctico-inertes da série de género são abstractas em relação aos indivíduos e aos grupos de indivíduos. São possibilidades e orientações para acções concretas que lhes dão conteúdo. As estruturas de género não são atributos que definem indivíduos, mas factos sociais materiais com que cada indivíduo deve lidar e se relacionar. A experiência da relação subjectiva que cada pessoa e, por vezes, cada grupo tem da estrutura de género é infinitamente variável. Numa sociedade heterossexista, por exemplo, cada pessoa deve lidar com as estruturas de heterossexualidade forçada e agir em relação a elas. Mas há imensas atitudes que cada uma pode tomar em relação a essa necessidade: só para dar alguns exemplos, pode interiorizar normas de masoquismo feminista, pode tentar evitar a interacção sexual, pode assumir o seu papel sexual e usá-lo como meio para os seus próprios fins, e pode rejeitar os requisitos heterossexuais e amar outra mulher.<sup>16</sup>

Na serialidade, como já referi, a pessoa vive a experiência de ser anónima, de ser Outra para si própria, e Outra para as outras, que, por contingência, poderão trocar de lugar consigo. Às vezes, quando tomo consciência de mim própria “enquanto mulher”, sinto esta factualidade serial anónima. A experiência serializada de se pertencer a um género é precisamente o reverso do reconhecimento mútuo e da identificação positiva de si própria como parte de um grupo. A este nível, “eu sou uma mulher” é um facto anónimo que não me define na minha individualidade activa. Significa, sim, que eu assinalo um quadrado em vez de outro na folha de inscrição para tirar a carta de condução, que uso pensos higiénicos e sapatos de salto alto, e que às vezes dou comigo em situações em que consigo antecipar a humilhação ou a desaprovação por parte de um homem. Assim que digo a frase, eu sinto ser possível trocar de lugar com outras da série. Li no jornal sobre uma mulher que foi violada e empatizei com ela porque reconheço que na minha experiência serializada eu sou violável, sou um objecto potencial de apropriação masculina. Mas esta consciência *despersonaliza-me*, constrói-me como Outra para ela e como Outra para mim própria numa troca serial, em vez de definir o meu sentido de identidade. Não pretendo com isto negar que muitas mulheres têm um sentido de identidade enquanto mulheres, questão que, aliás, abordarei na próxima secção. Apenas

16 De acordo os primeiros trabalhos de Sartre, interpreto aqui a serialidade como uma condição de factualidade que ajuda a constituir uma situação, mas que não determina de modo algum a acção. O que proponho aqui é que a acção — a posse de objectivos e metas, a realização de fins — é o que constitui as identidades e experiências das pessoas. A acção tem como pano-de-fundo uma existência serializada, o que significa que está restringida, embora não seja nem geral nem determinada.

defendo aqui que o nível do género como série é um pano-de-fundo para a identidade pessoal ou de grupo, e não algo que a constitui.

Já antes referi o facto de o principal propósito de Sartre em desenvolver o conceito de serialidade ser descrever a existência de classe não organizada, o posicionamento dos indivíduos nas relações de produção e de consumo. Conceber a raça ou a nacionalidade como serialidade também pode dar os seus frutos.<sup>17</sup> Ao nível da serialidade, a posição racial é construída pela relação das pessoas com uma história racista materializada, que construiu espaços racialmente separados, uma divisão racial do trabalho, uma linguagem e um discurso racistas, e por aí adiante. Tal como outras, a identidade racial positiva pode ser construída, e é-o muitas vezes, a partir deste posicionamento serializado. Mas este tipo de identificação racial é a continuação activa de uma situação serializada. Variável é a série, de entre as séries de que a pessoa é membro, que se destaca ou se torna significativa num dado momento, se é que isso acontece.

17 Embora Sartre não tematize a raça como tal, penso que ele oferece bases para o entendimento do posicionamento racial enquanto serialidade. Descreve o ser-se judeu como pertencendo inicialmente a uma série. Como facto social ou rótulo social, ser-se judeu numa sociedade que marca ou desvaloriza os judeus não designa um conceito, nem um conjunto de atributos específicos que uma pessoa precisa de ver em si identificados para ser classificada como judia. Na relação social de ser judeu, não existe uma substância distinta que os judeus possuam em comum que os faça judeus. O rótulo de grupo nunca é aqui real, específico, limitado; designa sempre uma alteridade estranha, vinda de outro lado, da facticidade "deles", os outros anónimos que dizem coisas sobre os judeus, que "sabem" o que são os judeus. "Aliás, o ser-judeu de todos os judeus numa sociedade hostil, que os persegue e insulta, e se abre para eles apenas para os rejeitar depois, não pode ser a única relação entre o judeu individual e a sociedade anti-semítica e racista que o rodeia; é esta relação, na medida em que é vivida por cada judeu nas suas relações directas ou indirectas com todos os outros judeus, e na medida em que o constitui, através de todos eles, um Outro e o ameaça nos Outros e através deles. De tal modo que, para os judeus conscientes, vivos, ser-judeu (que é o seu estatuto para *não judeu*) é interiorizado como sua responsabilidade em relação a todos os outros judeus e ao seu ser-em-perigo, fora dali, devido a uma possível negligência motivada por Outros que não significam nada para ele, sobre quem não tem qualquer poder e os quais são em si próprios como Outros (na medida em que os faz existir enquanto tal apesar dele), o judeu, longe de ser o tipo comum a cada exemplo, representa, pelo contrário, a existência-fora-deles-próprios-no-outro dos membros deste agrupamento prático-inerte (p. 268)". Sartre também equaciona o colonialismo como uma relação social serial, mediada por uma Opinião Pública anónima que constitui o discurso racial. Diz que a coisa mais importante em relação às ideias e às expressões racistas é que não são *pensamentos*. O racismo, como operativo na vida quotidiana e como veículo de trabalhos e crenças que possam reproduzir as relações sociais praticamente congeladas de opressão e privilégio, não é um sistema de *crenças*, pensado e deliberado. Pelo contrário, a linguagem racista é inconsciente, exprimida como óbvia, e sempre dita e ouvida como as palavras de um Outro. Estereótipos repetidos diariamente como os de que os negros são preguiçosos ou tendencialmente mais agressivos, ou de que preferem conviver com os do seu tipo, etc., "nunca foram mais do que este sistema em si a produzir-se a si mesmo como uma determinação da linguagem do colono no meio de alteridade. E, neste sentido, devem ser vistos como exigências materiais da linguagem (o *meio verbal* de todos os mecanismos prático-inertes) dirigidos aos colonos enquanto membros de uma série e *significando-os* como colonos, tanto aos seus olhos, como aos de outros, na unidade de uma reunião... A frase que é dita, como referência ao interesse comum, não é apresentada como a determinação da linguagem pelo indivíduo em si, mas como a sua *outra* opinião, ou seja, a pretensão de obtê-la dos outros e dá-la aos outros, na medida em que a sua unidade é puramente baseada na alternativa (p. 301)".

Tal como as estruturas de género, as estruturas de classe ou de raça não nomeiam atributos dos indivíduos ou aspectos da sua identidade, mas sim necessidades prático-inertes que condicionam as suas vidas e com as quais têm de lidar. Os indivíduos podem adoptar várias atitudes face a estas estruturas, incluindo a formação de um sentido de identidade de classe ou de raça, e a formação de grupos com outros com quem se identificam.

Portanto, o conceito de serialidade torna-se útil para abordar a questão da relação entre a pessoa individual e a raça, a classe, o género e outras estruturas colectivas. Se todas estas estruturas são formas de serialidade, então não definem necessariamente a identidade dos indivíduos, nem nomeiam necessariamente atributos que partilham com outros. São estruturas materiais que emergem das acções e expectativas institucionalizadas e historicamente conservadas, que colocam e limitam os indivíduos em alguns aspectos, com os quais têm de lidar. A posição do indivíduo em cada uma das séries significa que elas diferem em experiências e percepções de outras que estejam situadas de modo diferente; mas a mesma pessoa pode relacionar-se com elas de modos diferentes, em diferentes contextos sociais ou em diferentes momentos da sua vida.

Uma pessoa pode escolher não tornar importante para o seu sentido de identidade qualquer uma das séries de que é membro. Ou pode achar que a sua família, a vizinhança ou a actividade paroquial façam com que, por exemplo, os factos seriais de raça sejam importantes para a sua identidade e para o desenvolvimento da solidariedade de um grupo. Ou pode desenvolver uma consciência de si própria e de afiliação a um grupo que faça com que diferentes estruturas seriais, em diferentes aspectos ou circunstâncias, se tornem importantes ou notórias.

## V

A razão para o uso de *mulheres* como designação de uma série prende-se com a tentativa de resolver o dilema que tem surgido na teoria feminista: o de que temos de ser capazes de descrever as mulheres como um colectivo social, embora aparentemente não possamos fazê-lo sem evitar um falso essencialismo que normaliza e exclui. Pensar no género como serialidade evita quer o problema do essencialismo, quer o problema da identidade que têm minado os esforços para definir o que significa ser uma mulher.

Uma abordagem essencialista da conceptualização das mulheres enquanto colectivo social trata as mulheres como uma substância, uma espécie de entidade à qual estão inerentes alguns atributos específicos. A classificação de uma pessoa como mulher depende do facto de possuir ou não os atributos essenciais que todas as mulheres partilham: algo nos seus corpos, no seu comportamento ou carácter, na sua experiência ou opressão. O problema deste modo de conceptualizar as mulheres como um colectivo é o de que qualquer esforço para localizar esses atributos essenciais tem uma de duas consequências: ou esvazia de significado social a

categoria *mulher* ao reduzi-la aos atributos da fêmea biológica, ou perde-se na variedade e diversidade das vidas reais das mulheres. O esforço para localizar atributos sociais particulares que todas as mulheres partilhem deixará de fora, certamente, algumas pessoas chamadas mulheres ou distorcerá as suas vidas para que encaixem nas categorias.

Conceptualizar o género como serialidade evita este problema porque não pretende identificar atributos específicos que todas as mulheres possuam. Isto é, em parte, o que significa dizer que série não é um conceito, que a sua unidade é indistinta, volátil. Há uma unidade na série “mulheres”, mas é uma unidade passiva; não é aquela que emerge das pessoas chamadas mulheres, mas sim a que as posiciona através da organização material das relações sociais, tal como são permitidas e restringidas pelas relações estruturais que chamei de heterossexualidade forçada e de divisão sexual do trabalho. Não são atributos que possam ser aplicados a algumas ou a todas as mulheres, mas sim uma estrutura de acções e expectativas relativamente aos outros, juntamente com os seus resultados materiais para os quais as acções de pessoas femininas particulares estão orientadas. O conteúdo destas estruturas varia imenso de um contexto social para outro. Dizer que uma pessoa é uma mulher pode prever alguma coisa sobre os constrangimentos e expectativas gerais com que tem de lidar. Mas não prevê nada em particular sobre o que ela é, o que faz e como adopta o seu posicionamento social.

Pensar no género como serialidade evita também o problema da identidade. Pelo menos, desde que Nancy Chodorow desenvolveu a sua teoria das relações psicodinâmicas entre mãe-criança, o género tem sido compreendido como um modo de identidade pessoal.<sup>18</sup> Por identidade, quero dizer uma de duas concepções, que por vezes surgem em conjunto. Em primeiro lugar, identidade designa algo sobre quem são as pessoas no sentido psicológico. Este é o significado primeiro de identidade na teoria de Chodorow sobre identidade de género. Defende que a identidade de género feminina dá às mulheres um ego com fronteiras mais permeáveis do que aos homens, tornando assim importantes para o seu auto-conceito as relações com outras pessoas. Muitas das recentes teorias morais e epistemológicas têm sido influenciadas por esta noção de identidade de género e sugerem que as teorias, os tipos de reflexão e as formas de agir tendem a ser estruturadas por aquelas identidades femininas e masculinas.

Em segundo lugar, a identidade pode significar auto-atribuição como sinónimo de pertença a um grupo com outros que se identificam da mesma maneira, que juntos afirmam ou se comprometem com certos valores, práticas, significados, e por aí em diante. Este é o sentido de identidade expresso pelas teóricas da política de identidade. Identidade aqui significa um conjunto de significados partilhados conscientemente, que interpretam as condições e as obrigações de se ser mulher.

As críticas à questão do género como identidade em qualquer um destes sentidos são semelhantes às críticas feitas ao essencialismo de género. Esta abordagem das mulheres enquanto colectivo social ou deixa de fora algumas pessoas que são

chamadas, ou se chamam a si próprias, mulheres, ou distorce a experiência de algumas delas. Muitas mulheres negam que ser mulher seja uma parte importante da sua noção de “eu”, ou que se identifiquem particularmente com outras mulheres. Olham a sua condição de mulher como um aspecto accidental ou contingente das suas vidas, e concebem outras relações sociais de grupo — por exemplo, relações étnicas ou nacionais — como mais importantes para a definição da sua identidade. Muitas mulheres resistem aos esforços para teorizar valores e experiências partilhadas específicas de uma identidade de género feminina — por exemplo, uma certa orientação para relações mais carinhosas — dizendo que tais teorias privilegiam as identidades de determinadas classes de mulheres em determinados contextos sociais. Entre as mulheres que de facto encaram a sua condição de mulher como um aspecto importante da sua identidade, o significado dessa identidade poderá variar bastante.<sup>19</sup>

Uma das principais vantagens de pensar o género como serialidade é o facto de desligar o género da identidade. Por um lado, como defende Elisabeth Spelman, ao nível da identidade pessoal, individual, não há forma de distinguir na pessoa a sua “parte de género” da “parte de raça” ou da “parte de classe”. Talvez seja adequado, como defende Butler, pensar nos sujeitos, nas identidades pessoais como sendo constituídas e não como sendo uma origem transcendental da consciência ou da acção. No entanto, seria errado pensar nas pessoas individuais como “misturas” de “atributos” de género, de raça, de classe, nacionais. A identidade de cada pessoa é única: a história e o significado que ela constrói e desenvolve a partir da forma como lida com as outras pessoas, as interações comunicativas através dos media e a sua maneira de adoptar as estruturas serializadas particulares cuja história anterior determina a sua posição. Nenhuma identidade individual de mulher escapará às marcas de género, mas a forma como o género marca a sua vida será só dela.

No entanto, mais do que descrever a identidade individual, as concepções de género como identidade procuram frequentemente nomear as mulheres como grupo — isto é, um colectivo social auto-consciente com experiências, perspectivas ou valores comuns. Conceber o género como serialidade, distinguindo uma série de um grupo e mostrando a relação entre a série e o grupo, é de grande utilidade para a problematização deste erro. Na conceptualização de Sartre de que me estou a apropriar, um grupo é uma colecção de pessoas que se identificam mutuamente; que se reconhecem mutuamente umas às outras como pertencendo em conjunto, a um grupo, grupo esse que possui um projecto comum que define a sua acção colectiva. Uma série, por outro lado, não é uma identidade mutuamente reconhecida, não tendo qualquer projecto comum ou experiência partilhada. As mulheres não precisam de ter nada em comum nas suas vidas individuais para serem serializadas como mulheres.

Sartre expõe uma relação entre séries e grupos. Os grupos, enquanto

19 Ann Ferguson desenvolve uma importante abordagem crítica ao ideal de uma identidade comum de mulher ou de lesbica no seu artigo “Is There a Lesbian Culture”, in Jeffner Allen, org., *Lesbian Philosophies and Cultures* (Albany: State University of New York Press, 1991), 63-88.

18 Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: University of California Press, 1978).

colectivos auto-conscientes de pessoas com um objectivo comum que perseguem em conjunto, emergem muitas vezes, se não sempre, no âmbito de, e em resposta a, uma condição serializada. O grupo-em-fusão é uma formação espontânea de grupo a partir da serialidade. Quando aqueles que estão, há demasiado tempo, à espera do autocarro se começam a queixar uns aos outros e a discutir possíveis acções, eles são um grupo em fusão. Logo que se formam e começam a agir, os grupos ou se institucionalizam — ao estabelecerem reuniões, líderes, estruturas para tomadas de decisão, métodos de aquisição e fundos de maneo, e por aí em diante — ou dispersam, de volta à serialidade. A vida social consiste em constantes formações de grupos a partir de séries; alguns grupos mantêm-se e evoluem para instituições que produzem novas seriações, outros dispersam pouco depois de se terem formado.

Ao nível mais irreflectido e universal, ser mulher é um facto serial. Mas as mulheres muitas vezes formam grupos, isto é, colectivos auto-conscientes que mutuamente se reconhecem entre si como tendo propósitos comuns ou experiências partilhadas. Vou dar um exemplo de uma mudança de um colectivo serial de mulheres para um grupo de mulheres. No seu romance *Rivington Street*, Meredith Tax retrata as vidas de mulheres judias russas, emigrantes em Manhattan, no virar do século. Num dos episódios do romance, algumas mulheres do bairro descobrem que um mercador local manipulou o mercado das galinhas para obter maiores lucros na sua venda na vizinhança. Protestam entre elas, mas depois regressam às suas vidas. No entanto, uma delas pensa um pouco mais na sua revolta e decide agir. Reúne três ou quatro amigas e diz-lhes que acha que deviam boicotar o talhante. As mulheres organizam um boicote indo de apartamento em apartamento falar com outras mulheres. Gradualmente estas mulheres, vizinhas umas das outras, anteriormente serializadas apenas como compradoras, vêm a entender-se como um grupo com algumas experiências partilhadas e poder de acção colectiva. Quando o boicote resulta, fazem uma festa na rua e homenageiam a sua líder, mas depois dispersam rapidamente, de volta à unidade passiva da série.

A existência de género dos grupos de mulheres emerge da existência serial das mulheres, ao adoptarem e reconstituírem activamente as estruturas de género que as tinham unificado passivamente. O boicote das galinhas emerge a partir da condição serializada destas mulheres definidas pela divisão sexual do trabalho, como compradoras e preparadoras de comida. Enquanto a série de género *mulheres* se refere às relações sociais estruturadas que posicionam todas aquelas que são biologicamente do sexo feminino, os grupos de mulheres são sempre *parciais* em relação à série — reúnem apenas algumas mulheres para alguns propósitos que tenham a ver com a sua experiência de género serializado. Os grupos de mulheres são mais do que simplesmente mulheres, pois, de um modo geral, são especificados social, histórica e culturalmente — os membros são do mesmo bairro ou universidade, têm a mesma religião ou ocupação. Os grupos de mulheres emergem provavelmente, embora não necessariamente, das seriações de raça e de classe, bem como de género. As boicotadoras de galinhas vivem no mesmo bairro, falam o mesmo russo-yidiche, estão passivamente unidas numa série marginal da classe operária na estrutura de classe de Manhattan. Todos estes factos

serializados são relevantes para a sua história e explicam parcialmente a forma como se agruparam.

O exemplo do boicote das galinhas mostra um caso em que as mulheres se agrupam conscientemente enquanto mulheres e com base na sua condição de género, mas o boicote não é feminista. Pode haver muitos agrupamentos de mulheres enquanto mulheres que não são feministas e, na verdade, alguns são mesmo explicitamente anti-feministas. O feminismo é um impulso reflexivo particular de mulheres que formam um grupo — mulheres que se agrupam enquanto mulheres para mudar ou eliminar as estruturas que as seriam como mulheres.

Deixem-me voltar à minha história inicial da Shirley Wright para clarificar e desenvolver a relação das séries e dos grupos com o entendimento das mulheres como um colectivo. No anúncio da sua candidatura para a comissão da escola, quando Shirley Wright diz que pretende “representar” as mulheres, está a referir-se a uma série de género essencialmente definida pela divisão sexual do trabalho. *Mulheres* designa uma posição na divisão do trabalho que tende a estar relacionada especificamente com as escolas, a figura parental que em regra lida com as escolas, ao mesmo tempo que designa uma posição exterior às estruturas de autoridade. Nesse discurso, Wright não pretende obter uma solidariedade de grupo entre as mulheres de Worcester, nem em torno da sua candidatura, nem a respeito de qualquer outra coisa; está, sim, a referir-se ou a apontar para uma estrutura serial que condiciona a sua própria posição e que ela pretende politizar. Como Shirley Wright pretende politizar as estruturas de género na sua campanha e na comissão da escola, convida ou invoca o agrupamento positivo de mulheres a partir da série de género, mas o seu discurso de candidatura não nomeia um grupo nem o gera. A sua intenção de representar as “minorias” é também uma referência a uma estrutura serial de raça e de racismo que ela diz condicionar a sua posição, e que pretende politizar.

As mulheres que se mostraram receptivas quando lhes entreguei o panfleto, satisfeitas com o facto de verem uma mulher a candidatar-se, são também serializadas como mulheres, como votantes. Contudo, a sua identificação com Shirley Wright enquanto mulher faz delas um proto-grupo. Se algumas mulheres estão motivadas a unirem-se para formar uma comissão de “mulheres a favor de Shirley Wright”, então constituíram um grupo activo. Em relação à série mulheres, ou mesmo à série “as mulheres de Worcester”, o grupo é necessariamente parcial — provavelmente só atrairá certo tipo de mulheres, com apenas certo tipo de experiências, e centrar-se-á apenas em algumas questões.

Em suma, é assim que proponho que o uso do conceito de serialidade e da sua distinção do conceito de grupo possa ajudar a resolver os dilemas com os quais a teoria feminista se tem deparado recentemente, ao falar sobre as mulheres enquanto grupo. *Mulher* é um colectivo serial que não é definido nem por uma identidade comum, nem por um conjunto comum de atributos que todos os indivíduos na série partilham; designa, sim, um conjunto de constrangimentos e de relações com os objectos prático-inertes que condicionam a acção e o seu significado. Eu diria mesmo que a série inclui todos os seres humanos femininos do mundo, e também do passado, mas como e onde traçamos as linhas históricas é uma questão em aberto.

Podemos também defender que há subséries sociais e históricas. Uma vez que a série não é um conceito, mas sim um modo mais prático-material de construção social dos indivíduos, não será necessário pensar nisso em termos de *genus* e *species*<sup>20</sup>, podendo fazê-lo antes como vectores de acção e significado.

Ao contrário da maior parte dos grupos de mulheres, os grupos feministas tomam por objectivo implícito da sua acção algo relacionado com a condição das mulheres e, assim, os grupos feministas *referem-se*, pelo menos implicitamente, à série mulheres, que subjaz ao grupo. A política e a teoria feministas referem-se ou apontam para esta realidade serial. Neste sentido, o feminismo é isto. A teorização explícita e a reflexão feministas desenvolvem-se a partir da experiência de género serializada, a qual tem múltiplas camadas e aspectos. O feminismo em si não é um agrupamento de mulheres; pelo contrário, há muitos feminismos, muitos agrupamentos de mulheres cujo propósito é o de politizar o género e mudar, de alguma forma, as relações de poder entre as mulheres e os homens. Quando as mulheres se agrupam, a sua condição de mulher não será a única coisa que as aproximará; há outros detalhes concretos das suas vidas que poderão estar na base de outras afinidades — tal como a sua classe ou a sua posição racial, a sua nacionalidade, o seu bairro, a sua afiliação religiosa, ou o facto de serem professoras de filosofia. Por esta razão, os agrupamentos de mulheres serão sempre parciais em relação à série. Os agrupamentos de mulheres serão também parciais em relação à série porque um grupo terá objectivos ou propósitos particulares que não podem englobar ou mesmo referir-se à totalidade da condição de mulher enquanto série. É por isso que as políticas feministas devem ser políticas de aliança. Porque a série, enquanto processo, enquanto unidade volátil, enquanto conjunto de estruturas e objectos prático-inertes em relação à acção, não pode não ser uma totalidade. O feminismo então tenderá a ser múltiplo e ele próprio não pode ser totalizado. Assim, a organização e a teorização feministas referem-se sempre, para lá do seu âmbito, a condições e experiências que não tenham sido problematizadas, e a mulheres cujas vidas são condicionadas pela heterossexualidade forçada e por uma divisão sexual do trabalho, e que não são feministas nem fazem parte de grupos feministas. Devemos manter a nossa humildade, reconhecendo essa parcialidade e estando abertas à investigação sobre os factos das séries que estão para além de nós.

[Tradução de Laura Fonseca e Marinela Freitas]

Iris Young é Professora de Ciências Políticas na Universidade de Chicago. As suas pesquisas concentram-se sobretudo na Teoria Política contemporânea; Teoria Social Feminista. Os interesses académicos de Young são muito variados, incluindo justiça global; teorias contemporâneas de justiça; democracia e diferença; teoria da política feminista. Tem dado conferências na América do Norte, Europa, Austrália

20 Termos latinos que designam, respectivamente, género e espécie. (N. da T.)

e África do Sul. Da sua obra destacam-se: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990; *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, Princeton University Press, 1997; *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, 2000.