

6. Comunidades sexualizadas: articulando raça, gênero e sexualidade na construção de nações¹

RAFAEL DA SILVA NOLETO

Introdução

A partir do estímulo teórico em que Anderson (2008 [1983]) nos faz perceber a constituição dos nacionalismos como uma produção de “comunidades imaginadas”, este texto pretende fazer uma revisão bibliográfica – que em nenhuma hipótese se supõe como exaustiva, apenas elucidativa – acerca de como a teoria feminista contemporânea tem pensado na articulação de marcadores sociais da diferença como constituinte dos mais variados projetos de nação. A ideia é produzir um mosaico de informações etnográficas (ou históricas) advindas, principalmente, da África do Sul, dos Estados Unidos e da Índia com o intuito de circunscrever os modos pelos quais autoras como Anne McClintock (2010 [1995]), Gail Bederman (1996) e Veena Das (1996; 1998) analisam diferentes formas de construção de uma autoimagem nacional para as nações. Com base no fato de que a raça e o gênero são elementos privilegiados para o empreendimento de conflituosos projetos de nação, esta revisão bibliográfica visa ultrapassar um caráter puramente descritivo e acrescentar uma crítica à opacidade da heterossexualidade como constitutiva dos mais diversos tipos

¹ Texto escrito a partir da bibliografia trabalhada na disciplina “Políticas de raça, gênero, sexualidade e identidade nacional sob a ótica do sofrimento, da moral e da compaixão”, ministrada pela Prof.^a Dr.^a Laura Moutinho, durante o primeiro semestre de 2013 e oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

de nacionalismos. Nestes termos, sugiro que a dimensão do gênero e da raça parece estar plenamente bem colocada nas análises das autoras feministas aqui analisadas. Contudo, a sexualidade heterossexual das nações é algo que não é devidamente nomeado por essas autoras. Assim, numa corruptela do termo "comunidades imaginadas" (Anderson, 2008 [1983]), proponho que as nações sejam também entendidas como comunidades sexualizadas.

Inicialmente pautando a discussão pelo eixo da raça, destaco as considerações em que Foucault (2005 [1997]), preocupado em problematizar conceitos que dizem respeito às "tecnologias de poder", elabora um esquema teórico que permite o entendimento da gestão política de corpos considerados tanto em sua individualidade quanto em sua condição massificada. Assim, o autor considera que as tecnologias de poder que visavam o controle individualizado dos corpos são, na verdade,

todos aqueles procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) e a organização, em torno desses corpos individuais, de todo um campo de visibilidade. (Foucault, 2005[1997], p. 288)

Continuando o seu raciocínio, Foucault, então, nos fala acerca de outro tipo de tecnologia de poder destinada à gestão de um "corpo-espécie", biologizado e percebido como um corpo político e econômico. A este tipo de projeto político de controle massificado dos corpos, Foucault chama de biopolítica do poder, isto é, um recurso macro de interferência estatal sobre os corpos entendidos como espécie. Dessa forma, o autor considera que "a biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder" (ibid. pp. 292-293).

Portanto, é neste sentido que a problemática do controle dos corpos, tanto em sua individualidade quanto em seu caráter coletivo, interessa ao presente texto, precisamente para esta minha proposta de problematizar uma literatura contemporânea que tem na "raça" e no "gênero" dois importantes focos para a compreensão de relações sociais e operações de regimes de poder que engendram os mais diversos tipos de nacionalismos.

Antes de adentrar propriamente na análise dos textos, devo ressaltar que parto do princípio de que "raça" e "gênero" constituem-se como marcadores sociais da diferença, isto é, são eixos de diferenciação social correspondentes a uma atividade classificatória que posiciona, socialmente, os sujeitos em um amplo contexto político, produzindo a diferença e, portanto, assimetrias nas relações de

poder. Contudo, “raça” e “gênero” não estão isolados como eixos significantes da diferença, mas sim articulados a outras categorias, tais como sexualidade, classe, etnicidade e geração, que informam sobre os processos de engendramento de complexas estruturas de poder produtoras de racismos, sexismos, conflitos de classe e colonialismos diversos. Assim, afino-me à perspectiva de Brah (2006 [1996], p. 351), que, ao teorizar sobre os mecanismos de produção da diferença, considera que “estruturas de classe, racismo, gênero e sexualidade não podem ser tratadas como ‘variáveis independentes’ porque a opressão de cada uma está inscrita dentro da outra – é constituída pela outra e é constitutiva dela”.

Entretanto, deve-se ter em mente que marcadores sociais da diferença não se configuram como peças perfeitamente encaixáveis, que resultariam num efeito coerentemente definidor da polaridade opressores/oprimidos. Do mesmo modo, é preciso notar como a vivência de uma experiência de opressão não imuniza o sujeito supostamente oprimido de se constituir como um sujeito opressor em determinadas situações e contextos. Seguindo esta lógica, Brah (2006 [1996], p. 361) parece elaborar perguntas que, na verdade, produzem efeitos de respostas ao indagar: “como lidar com o racismo de uma feminista, a homofobia de alguém sujeito ao racismo, ou até o racismo de um grupo racializado em relação a outro grupo racializado, cada um supostamente falando do ponto de vista de sua experiência, se toda experiência refletisse de maneira transparente uma dada ‘verdade’?”. Assim, é possível perceber a complexidade embutida na árdua tarefa de analisar os mecanismos produtores da diferença que rondam, integram e interferem (n)as trajetórias individuais e coletivas de sujeitos inseridos em contextos políticos mais amplos.

Raça, gênero e nação: possíveis articulações

Muitos autores parecem concordar que a “raça”, como categoria classificatória, surge a partir do encontro colonial, no qual nações com propósitos imperialistas colocam em prática projetos político-econômicos de expansão de fronteiras para exploração de recursos humanos e materiais nas mais diversas regiões do planeta. Assim, a “raça” foi a categoria mobilizada (e ideologicamente produzida) para justificar e naturalizar a dominação de povos, a colonização de culturas e a fruição de riquezas, obtidas a partir de uma agressiva política de conquistas territoriais. Nesse contexto de colonização, cruelmente forjado para abastecer as economias de países da Europa – sobretudo a partir do século XVI –, a experiência da alteridade e da produção da diferença foram vividas radicalmente, de modo que se estabelece um confronto cognitivo entre culturas e formas de

organização social que, reciprocamente, não eram inteligíveis umas às outras. Ainda que o projeto de expansão e exploração imperial tenha possibilitado a experiência da alteridade racial para conquistadores europeus que rumavam à América e à Ásia, a alteridade absoluta, que parece constituir o extremo oposto racial à “brancura” europeia, talvez esteja mais marcadamente representada pela “negrura” da África. Como opositoras supostamente absolutas, as cores branca e negra aparentam compor a díade mais traumática quando se põem na mesa as cartas da problemática racial.

Assim, Arendt (2012 [1949], p. 267) acredita que a “raça” e a “burocracia” foram dois novos mecanismos de dominação descobertos – ou, mais apropriadamente, engendrados – pelas nações europeias a partir de seus projetos de subalternização de povos, economias, culturas e territórios não situados dentro das fronteiras convencionais da Europa.

Neste caso, a lógica que norteia a compreensão de raça está pautada no entendimento de políticas de Estado que estruturam uma “sociedade de normalização”, nos termos em que Foucault (2005 [1997], p. 302) a entende, ou seja, como uma sociedade em que a norma da disciplina (destinada aos corpos de maneira individualizada) e a norma da regulamentação (pensada para gerir populações em um sentido biologizante) permanecem entrecruzadas para obtenção de bons resultados, sob o ponto de vista do controle estatal, referentes à produção da raça como um significante de determinada nação.

Anne McClintock, por sua vez, oferece uma importante contribuição crítica no que diz respeito à abordagem da raça como categoria fundante do poder imperial. Para a autora,

o imperialismo e a invenção da raça foram aspectos fundamentais da modernidade industrial ocidental. A invenção da raça nas metrópoles urbanas [...] tornou-se central não só para a autodefinição da classe média, mas para o policiamento das “classes perigosas”: a classe trabalhadora, os irlandeses, os judeus, as prostitutas, as feministas, os gays, as lésbicas, os criminosos, a turba de militantes e assim por diante. (McClintock, 2010 [1995], p. 20)

A partir dessa imagem em que é possível vislumbrar a raça – desempenhando seu papel constituinte do poder imperial – como um significante para classe, para gênero e para sexualidade, definindo, assim, uma polaridade entre grupos sociais prestigiosos e outros ilegítimos. A partir do argumento citado, pode-se compreender a ousada análise em que McClintock desmonta o quebra-cabeça da lógica colonial ao diagnosticar que a articulação de categorias como raça, classe, gênero e sexualidade (marcadores sociais da diferença) é primordial para o

entendimento dos processos de instauração e afirmação de todo e qualquer tipo de poder colonial ou imperial. A autora parece convicta de que o imperialismo não foi organizado em torno de uma única categoria social privilegiada (raça, classe, gênero ou sexualidade), mas foi engendrado a partir do entrecruzamento de todos os mecanismos de produção da diferença com vistas a tornar explícitas e naturalizadas as fronteiras entre dominantes e dominados (ibid., p. 27).

É importante notar como as autoras feministas têm dado uma vasta contribuição para a construção de uma teoria social contemporânea mais sensivelmente aberta para demandas múltiplas de sujeitos vulnerabilizados por relações de domínio ou exclusão social. Por esse motivo, as análises das relações de poder que não contemplem uma crítica da produção da diferença com base na articulação dos eixos de raça, classe, gênero e sexualidade não podem ser consideradas, segundo autoras como McClintock e Brah, como criticamente compatíveis com as demandas atuais da reflexão intelectual dentro do âmbito das ciências sociais. McClintock, por exemplo, fala em “miríade de diferenças” e “lealdades conflitantes” para marcar a heterogeneidade constituinte dos grupos sociais, evidenciando que o pertencimento a uma determinada categoria não produz efeitos lógicos de pertença e coesão com outras categorias, gerando, dessa maneira, a ideia de “lealdades conflitantes” usada pela autora. Assim, “o feminismo deve entrar onde surgem e se entrecruzam essas lealdades conflitantes sob circunstâncias históricas específicas” (ibid., p. 452).

Insistindo ainda na categoria “raça”, parece haver certo consenso de que ela só existe de fato quando vivida através de uma experiência corporal. Nestes termos, o corpo funciona como um *lôcus* privilegiado para que se instaure a racialização de um grupo ou sujeito, pois “o corpo está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o suplicam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (Foucault, 2010 [1975], pp. 28–29). A experiência corporal, portanto, se dá pelo contato, ainda que apenas visual, entre o branco e o não-branco, de forma que o primeiro figura como a norma racial – e, por isso, (quase) nunca é racializado de fato – ao passo que o segundo assume o lugar da degeneração racial – sendo marcadamente racializado em todos os contextos em que atua.² A experiência corporal da raça é vivida, como

² McClintock (2010 [1995], p.25), inspirada em bell hooks, aponta para a necessidade de produção de um discurso que “interrogue a brancura”. Isso significa dizer que a maioria dos trabalhos acadêmicos sobre raça fazem uma abordagem do tema que raramente tangencia a racialização de pessoas brancas, contribuindo para que a raça dos grupos brancos permaneça opaca no espectro racial. Assim, fortalece-se o branco como norma racial que não precisa ser questionada. Do mesmo modo, numa proposta teórica interseccional de conceber a raça como definidora da experiência

nos diz Fanon (2008 [1952], p. 104), como o divisor de águas em que o sujeito se descobre negro através do olhar perscrutador do branco. Dessa forma, “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldade na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas”.

Pensar em raça é elaborar ou tentar entender a elaboração de esquemas classificatórios. As longínquas, mas fundamentais, contribuições de Durkheim e Mauss (1984 [1903]) nos fazem enxergar que a vida social é estruturante de sistemas classificatórios que servem para ordená-la, criando uma forma inteligível de associação entre pessoas e lugares sociais. Como parte de um projeto político e econômico de expansão, a raça foi forjada como um conceito ideológico pensado para naturalizar a posição dos sujeitos em lugares discursivos desprivilegiados. Contudo, numa discussão que aborda a raça em articulação com outros marcadores sociais da diferença, McClintock (2010 [1995]) adiciona o gênero como um campo de problematizações para o entendimento de todo e qualquer tipo de projeto de nação, movimento nacionalista ou mesmo construção de uma identidade nacional. Interessada em discutir a lógica que movimenta a dominação imperial, a autora acredita que “o imperialismo não pode ser plenamente compreendido sem uma teoria do poder do gênero” (McClintock, 2010 [1995], p. 23), defendendo a ideia de que “todas as nações dependem da construção vigorosa do gênero” (*ibid.*, p. 518).

Com base nessa imbricação entre raça e gênero como principais eixos de análise articulados, McClintock mostra como a lógica imperial utilizou a retórica da raça e do gênero para subjugar grupos humanos (mulheres, negros e não europeus em geral). Combinadas entre si, as retóricas da raça e do gênero estavam inscritas sob um ranço evolucionista que associava a brancura, a masculinidade e a condição europeia como significantes para o topo evolutivo da civilização. Ao mesmo tempo, a negritude, a feminilidade e a condição não-europeia estavam relacionadas ao domínio do atavismo. Nessa escala de evolução, o poder imperial produzia semelhanças relativas entre mulheres (da classe trabalhadora ou em geral), crianças (brancas ou não) e, por fim, populações negras e colonizadas

de classe, gênero e sexualidade dos sujeitos, Brah (2006 [1996], p. 345) chama a atenção para o fato de que “é importante salientar que tanto negros como brancos experimentam seu gênero, classe e sexualidade através da ‘raça’”. A racialização da subjetividade branca não é muitas vezes manifestamente clara para os grupos brancos, porque ‘branco’ é um significante de dominância, mas isso não torna o processo de racialização menos significativo”. No Brasil, há alguns trabalhos que investem na proposta teórica de problematizar as relações raciais a partir da discussão da brancura. Sobre isso, ver Sovik (2009).

com o intuito de promover uma aproximação associativa entre os conceitos de atavismo, feminilidade, negritude e infantilidade atribuídos às raças, classe e nações supostamente degeneradas (ibid., p. 94). Para McClintock, o poder imperial atuou (ou ainda atua) a partir de uma lógica em que as terras (hoje nações) colonizadas (ou economicamente exploradas) eram feminilizadas como espaços “passivos” para abrigar disputas pelo poder, que traduziam fetiches masculinistas de penetração, inseminação, exploração, devastação (ibid., p. 58). Assim, as idas aos domínios coloniais eram sempre tidas como viagens ao domínio do atávico, nas quais o deslocamento pela dimensão espacial era entendido como um deslocamento pelo eixo temporal, possibilitando que McClintock formulasse os poderosos conceitos de “tempo panóptico” e “espaço anacrônico”, que movimentam toda a discussão por ela empreendida.³

A partir da perspectiva de que raça é um elemento classificatório que é fruto de processos políticos e econômicos de dominação colonial ou imperial, e tendo em mente que o gênero é uma dimensão discursiva essencial para a produção de formas diversas de nacionalismo, proponho uma breve (e jamais pensada como exaustiva) revisão bibliográfica através da qual eu possa tematizar a abordagem de marcadores sociais da diferença (especialmente raça e gênero) como importantes eixos de análise para uma compreensão de processos políticos que interferem diretamente nas estratégias de produção de “comunidades imaginadas” (Anderson, 2008 [1983]) entendidas como “nações”.

Raça e masculinidade em disputa

Uma luta entre Jack Johnson e Jim Jeffries – dois pugilistas estadunidenses campeões na categoria peso-pesado – serve como cenário para que Gail Bederman (1996)⁴ teça importantes considerações a respeito das conexões entre raça e masculinidade vigentes nos Estados Unidos durante os primeiros anos do século XX. Johnson era um lutador negro que, diante de um racismo

³ Segundo a autora, o “tempo panóptico” designa uma perspectiva eurocentrada na qual se constrói a “imagem da história global consumida – com um olhar – num único espetáculo a partir de um ponto de invisibilidade privilegiada” (McClintock, 2010 [1995], p. 67), legitimando pressupostos evolucionistas e oficializando a versão europeia dada à história da humanidade. Por sua vez, “espaço anacrônico” representa uma designação – dada a todos os domínios territoriais não europeus e, portanto, “exóticos” e atrasados na escala evolutiva – através da qual “a diferença geográfica através do *espaço* é figurada como uma diferença histórica através do *tempo*” (ibid., p. 73, grifos da autora), deslocando os povos colonizados da história oficial.

⁴ Todos os excertos do livro de Bederman (1996) citados neste texto foram livremente traduzidos por mim a partir da versão original em inglês.

explicitamente acirrado a partir do qual lutadores brancos se recusavam a enfrentar lutadores negros, ganhou destaque no cenário esportivo da época (transição entre os séculos XIX e XX) por conta de sua extrema competência como pugilista. Neste contexto de recusa ao literal embate racial, finalmente, um pugilista branco, Tommy Burns, aceitou desafiar Jack Johnson no ringue. Ele estava certo de sua vitória, portanto desejava ganhar o prêmio, recuperar o interesse do público estadunidense pelas lutas e, por fim, afirmar a supremacia da masculinidade branca. Porém, o resultado final da luta desencadeou uma ultrajante surpresa do ponto de vista racial e de gênero: Johnson, o famoso lutador negro, "massacrrou" Burns, o autoconfiante pugilista branco. Segundo Bederman (1996), o impensável havia acontecido: "um homem negro tinha sido coroado como 'o homem mais poderoso do mundo'" (ibid., p. 02) e o interesse pelas lutas foi recuperado entre o público masculino do país.⁵

A vitória de Johnson inflamou os ânimos e o desejo por revanche. Os espectadores (brancos) estadunidenses, em conjunto com a imprensa da época, ensaiaram um clamor para que Jim Jeffries – que já havia se aposentado dos ringues – aceitasse lutar com Johnson e, dessa forma, pudesse retomar a supremacia da masculinidade branca através da derrota racial (e, como veremos, de gênero) do pugilista negro. Os jornais estabeleceram uma dicotomia racializada na qual Jeffries foi reconhecido como um lutador "cerebral" e "estratégico", sendo denominado como "a esperança da raça branca", ao passo que Johnson era classificado como um lutador "emocional", denominado como "libertador dos negros". Note-se que, de certa maneira, Gail Bederman (1996) nos faz perceber que a adjetivação racializada para Jeffries e Johnson segue a lógica de feminilização do "colonizado" nos termos em que McClintock (2010 [1995]) a

⁵ Talvez seja necessário destacar que, na lógica imperialista dos Estados Unidos, há uma pretensão de definir o "mundo" a partir de uma referência a si mesmo. Assim, o homem considerado como o mais poderoso do "mundo" seria, na verdade, o lutador mais competente (em uma única modalidade esportiva) dos Estados Unidos. Pode-se fazer, portanto, uma conexão com aquilo que McClintock (2010 [1995]) fala a respeito da lógica imperial, que define o "exótico", o "ilegítimo", o "incompreensível", o "atávico" como tudo aquilo que está fora dos limites da inteligibilidade cultural e política do poder imperial que se pretende como referência. Vale lembrar também que McClintock faz uma crítica ao uso do termo "pós-colonial", pois ele parece distinguir as culturas humanas a partir de uma relação subordinada e preposicional (pré/pós) com a "história oficial" eurocentrada (ibid., p. 30). Além disso, a autora sublinha que "orientar a teoria em torno do eixo temporal colonial-pós-colonial torna mais fácil não ver e, portanto, não teorizar, as *continuidades* nos desequilíbrios internacionais em termos de poder imperial" (ibid., p. 34, grifo da autora). Com isso, McClintock dá destaque para um tipo de imperialismo exercido sem a existência de colônias (no sentido estrito do termo), como é o caso do imperialismo norteamericano, evidenciando que, no contexto internacional, as assimetrias de poder que assolam as relações políticas entre os Estados apresentam continuidades relacionadas à lógica da dominação colonial, embora o termo "pós-colonial" não seja suficiente para classificar essa modalidade de domínio econômico.

define. Assim, Johnson, o negro, foi tachado como um lutador “emocional”, remetendo-o a uma essência presumivelmente feminina e atávica, relativa ao fato de, supostamente, não usar a razão para planejar suas lutas estrategicamente.

Ao conseguir derrotar Jeffries de maneira memorável, Johnson foi completamente admitido como o primeiro negro a ser considerado como “o melhor homem no mundo” (referindo-se, logicamente, ao universo do pugilismo). Toda essa história se desenrolou, mais tarde, em um escândalo público que envolveu a sexualidade de Johnson. O lutador negro, desafiando a supremacia da masculinidade branca no campo sexual, admitiu ter preferência por relações afetivossexuais inter-raciais, mantendo um relacionamento de longa duração com uma “amante” branca.⁶ Sendo assim, Johnson foi condenado moralmente pelo público masculino branco que, numa manobra legal, encontrou formas de puni-lo severamente com uma sentença de prisão, multa e uma “sugestão” tácita – encorajada por agentes governamentais – de que Johnson deixasse o país (ibid., p. 04).

A punição moral imputada a Johnson serviu como base para que Bederman (1996, pp. 17) elaborasse uma teoria em que pudesse conectar a ideia de raça e o conceito de masculinidade como dois elementos produtores do que ela entende como “civilização”. A autora trabalhou com os termos, em inglês, “*manly*”, “*manliness*”, “*masculinity*” e “*masculine*”, e percebeu que, historicamente, houve uma intensa produção de vocabulários que denotavam aspectos valorizados e cultivados dentro das concepções vigentes de masculinidade. Ao longo do tempo, a própria denominação de virilidade/masculinidade (“*manhood*”) passou a ser chamada de “masculinidade” (“*masculinity*”). Historicizando o significado dessas palavras, Bederman (p.18) afirma que “*manly*” e “*manliness*” possuem um caráter moral e ético representado por valores elevados do caráter masculino.⁷ Por sua vez, os termos “*masculinity*” e “*masculine*” faziam referências a um poder inerente ao homem, correspondente a uma virilidade mais corporal e sexual. De acordo com a autora, o termo “*masculine*” atravessava, portanto, fronteiras de classe e de raça, pois todo aquele que nascesse homem era “*masculine*” porque essa palavra não designava um alto valor moral masculino, mas sim atributos (bons ou ruins) que todos os homens (independente de classe ou raça) poderiam ter.

⁶ É interessante notar como esta conexão entre raça e sexualidade aparece em outros contextos culturais e em períodos distintos. Através de pesquisa desenvolvida no Brasil com casais inter-raciais, Laura Moutinho (2004) produziu um entendimento de que, na esfera erótica, o homem “negro” possui *status* privilegiado quanto à avaliação de seu potencial erótico. Por outro lado, na esfera cotidiana/normativa, o homem “branco” ocupa o topo da escala hierárquica quando avaliadas as possibilidades de empreendimento de um relacionamento pautado na ideia de conjugalidade.

⁷ Traduzindo para o português, o adjetivo mais próximo de seu significado seria “hombridade”, pois reflete um caráter moralizante atribuído à figura do homem.

Ao aproximar a história do pugilista Jack Johnson a uma conexão teórica entre “masculinidade” e “civilização”, Bederman (p.20) evidencia que, para reconstruir sua hombridade, a classe média (masculina e branca) estadunidense desviou seu foco de atenção do gênero, debruçando-se sobre a raça para produzir vínculos entre corpos, identidades e poderes com intenções de delimitar fronteiras entre sujeitos “civilizados” e “animalizados”. Assim, a atribuição de “civilidade” perfaz um entrecruzamento entre masculinidade, honra, direitos civis e raça. Neste caso, a análise de Bederman sobre a produção de uma “civilização” e a atribuição de uma “civilidade” a determinados sujeitos masculinos na transição entre os séculos XIX e XX demonstra que, nos Estados Unidos, o entendimento era de que o termo “civilização” denotava uma particular combinação entre raça e gênero (p.23).

Seguindo estas pistas teóricas que nos ajudam a pensar nos processos de “feminilização” e “animalização” dos sujeitos colonizados a partir de um entrecruzamento de noções racializadas e sexualizadas de gênero, proponho, neste ponto da discussão, um pequeno desvio de rota para uma reflexão sobre algo que está implícito no texto em que Allen Feldman (1994) se dedica a reconstruir uma retórica da anestesia cultural. Minha intenção é produzir uma aproximação entre o que McClintock (2010 [1995]) percebe como “feminilização” dos sujeitos colonizados e o caso do espancamento de Rodney King, analisado por Feldman. Antes de chegar ao ponto de reflexão que proponho, devo explicar que Feldman – baseado em Adorno – considera que a “anestesia cultural” é uma consequência da disseminação, quantitativa e qualitativa (num contexto pós-Holocausto), da objetificação da dor imputada sobre os corpos dos “outros” (alteridades indesejáveis). Assim, a partir dessa objetificação da dor e dos corpos – possibilitada pelos meios de comunicação de massa – há um aumento da capacidade social de infligir a dor sobre o “outro” e de tornar a dor do “outro” como inadmissível para o discurso público e para a cultura “dominante” (Feldman, 1994, p. 406). Desse modo, o autor considera que os meios de comunicação, que produzem a massificação dos fatos, são essenciais para engendrar uma cultura de percepção sensorial pautada em representações específicas dos agentes e dos objetos da violência. Feldman (ibid., p. 407) nos mostra como a mídia se encarrega de produzir uma despersonalização dos corpos, apresentando-os como artigos de massa, ou seja, generalidades de corpos feridos, famintos, mortos, doentes e sem-teto em relação aos quais o sentimento de dor é banalizado e deslegitimado. Ao formular o conceito de “anestesia cultural”, o objetivo de Feldman é mostrar o processo de especialização da experiência sensorial. O autor sobrepõe a despersonalização dos corpos na operação Desert Storm à individualização da dor vivenciada no espancamento de Rodney King, com o intuito de demonstrar

que a diferença na capacidade de tornar a dor do outro inteligível reside nas diversas formas com que essa alteridade pode ser despersonalizada.

Adentrando o ponto que pretendo trazer à discussão, Feldman analisa o espancamento do taxista afroamericano Rodney King (que dirigia em alta velocidade pelas ruas de Los Angeles em 1992) pela polícia local. Claramente inspirado em Foucault (2010 [1975]), Feldman destaca que o espancamento tornava visível a atuação do Estado sobre o corpo do sujeito racializado como negro e, portanto, animalizado. O autor conclui que “a dor do sujeito é a presença afetiva do estado dentro de seu corpo” (Feldman, op. cit., p. 411), propondo uma articulação paradoxal entre “afeto” e “produção de dor” na medida em que o Estado, por meio da própria produção da dor, retira o corpo negro do âmbito da animalidade e o conduz, como sujeito, ao âmbito do discurso através da internalização da dor e do reconhecimento da retórica do Estado como uma verdade (ibid., pp. 410–411). Inicialmente acusando King de estar “anestesiado” à dor do espancamento por, supostamente, estar sob o efeito de drogas, a polícia transferiu a origem da violência para King e, assim, pôde habitar e possuir o seu corpo “numa relação imaginária em que o corpo negro se torna uma proteção camuflada para a agressividade do Estado” (ibid., pp. 410–413).

Do ponto de vista da raça, a análise de Feldman é nítida quanto ao entendimento de uma relação assimétrica entre um Estado que se pretende branco e um corpo negro colonizado e alocado no polo da degeneração. Contudo, do ponto de vista do gênero, Feldman não consegue concluir claramente que a ação policial é também uma forma de feminilizar o corpo negro. Talvez isso esteja implícito no texto, mas não é um aspecto devidamente nomeado e esmiuçado. É neste ponto que desejo conectar suas reflexões às poderosas considerações de McClintock (2010 [1995]) sobre a feminilização das terras e dos corpos coloniais. Meu intuito é destacar o retrato do corpo negro ao ser violado num estupro simbólico que traduz não apenas uma dominação branca, mas uma dominação masculina inter-racial – um tanto quanto homossexualizada, eu diria –, pautada no fetiche da penetração do “outro” subalternizado.⁸

Comunidades sexualizadas?

Se, na condição de “comunidades imaginadas” (Anderson, 2008 [1983]), podemos considerar – convencidos por McClintock (2010 [1995]) e Bederman (1996) – que as nações estabelecem ideais de pertencimento, símbolos

⁸ Todos os excertos citados de Feldman (1994) foram traduzidos livremente por mim.

nacionais, concepções de civilização, noções de civilidade e toda uma iconografia cultural baseada no gênero e na raça como elementos fundantes, como poderíamos pensar na construção das nações sob o ponto de vista da sexualidade? Até aqui, mobilizei toda esta literatura com o objetivo de sublinhar que a bibliografia feminista tem dado conta de uma ampla crítica aos pressupostos de gênero, raça e classe que figuram como constitutivos da ideia de nação. Entretanto, pouca relevância tem sido dada à questão da sexualidade como um fator de peso para a elaboração de uma “comunidade imaginada” em torno da heterossexualidade. Isso denuncia o fato de que há uma opacidade que invisibiliza a heterossexualidade como constitutiva do poder dos estados-nação. Nessa lógica, a escassa problematização da sexualidade heterossexual das nações equivaleria ao que, durante anos, representou a pouca atenção dada à racialização da brancura nas análises acadêmicas sobre relações raciais (Sovik, 2009). Assim, se as assimetrias de poder relativas ao gênero e à raça são patentes para a formação dos Estados, pretendo discutir como poderíamos interpelar o fato de que a sexualidade é também um elemento mobilizado para a construção de uma inteligibilidade nacional ou mesmo continental.

Utilizo como base os dados etnográficos trazidos por Ruth Morgan, em parceria ora com Marie Nagadya ora com Nkunzi Nkabinde, em dois textos distintos que visam contestar o senso comum de que a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo não é um elemento constitutivo da identidade africana como um todo (Nagadya & Morgan, 2005; Nkabinde & Morgan, 2005). Embora esses dois textos – que são parte integrante de um livro organizado por Ruth Morgan e Saskia Wieringa – não tragam reflexões teóricas densas do ponto de vista da antropologia que está preocupada com os estudos de gênero e sexualidade, do ponto de vista etnográfico, os textos apresentaram dados significativos para que eu pudesse interpretá-los de acordo com uma compreensão que interroga as formas pelas quais a sexualidade é mobilizada como um significante heterossexual da nação ou, neste caso, de uma comunidade africana imaginada em termos mais amplos.

Dessa maneira, ao trazer relatos de mulheres lésbicas⁹ e, entre elas, as *tommy boys*,¹⁰ de Uganda, Nagadya e Morgan (2005) objetivam esmiuçar experiências afetivas e sexuais de mulheres que estão, constantemente, negociando possibilidades de agência num contexto em que a homossexualidade é desqualificada

⁹ As autoras utilizam a categoria “lésbica” neste texto porque estão falando acerca de práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo em um contexto urbano no qual muitas identidades e categorias sexuais “ocidentais” são reconhecidas e utilizadas nos contextos de interação social. Entretanto, em contextos tribais a categoria “lésbica” não seria plenamente adequada para designar a prática sexual entre mulheres, como mostram os dados contidos no texto de Nkabinde e Morgan (2005).

¹⁰ Categoria nativa utilizada para definir mulheres lésbicas masculinizadas.

como um comportamento “importado” do Ocidente. Nesse contexto, “as lésbicas sentem que é muito difícil assumir-se para suas famílias e para a sociedade mais ampla devido à lei, ao Cristianismo e às tradições da terra” (ibid., p. 69, tradução minha). Como se percebe, esse excerto denuncia o entrecruzamento entre uma ideologia religiosa e um projeto de construção de uma autoimagem continental em termos de uma comunidade africana heterossexual, baseada em tradições que impossibilitam que um componente homossexual seja sequer cogitado como constituinte de uma identidade que, supostamente, abarca a África como um todo.

Contudo, é no texto de Nkabinde e Morgan (2005), elaborado a partir de trabalho etnográfico com as *sangomas*¹¹ na África do Sul, que ganha força o argumento de que a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo é também constitutiva de uma identidade africana. As autoras relatam que, durante o *apartheid*, as *sangomas* – mulheres com poderes de cura recebidos como dádiva por espíritos ancestrais – não eram reconhecidas pela opinião pública (nem pelo Estado) como legítimas “praticantes de cura”. Pelo contrário, eram vistas socialmente como “curandeiras primitivas”, numa acepção pejorativa do termo¹² (ibid., pp. 231-232). Entretanto, a constituição de 1996, elaborada após o fim do regime segregacionista, encarregou-se de assegurar proteção aos direitos de liberdade religiosa e sexual, embora a existência da lei não tenha anulado a ocorrência de violência e do preconceito fundados em pressupostos raciais e religiosos (Moutinho, 2012). Dessa maneira, as *sangomas* puderam ter maior visibilidade diante da opinião pública, o que as favoreceu no sentido de que podem, mais nitidamente, afirmar tanto uma identidade religiosa quanto sexual.

Para tornar-se uma *sangoma*, deve-se “ouvir” um chamado ancestral. As autoras descrevem que “o chamado para se tornar uma *sangoma* não é uma escolha da pessoa interessada. É algo que é escolhido pelos ancestrais. O espírito ancestral desperta dentro da pessoa escolhida que, então, ficará doente, mentalmente perturbada, terá visões ou sonhos” (ibid., p. 234). Inteiramente pautada numa tradição religiosa que tem fortes bases numa lógica de ancestralidade, a conduta *sangoma* é completamente direcionada e sancionada pela autoridade dos espíritos ancestrais, que funcionam como seus protetores espirituais e como fonte de seus poderes de cura. Dessa maneira, cada *sangoma* possui uma “esposa

¹¹ Embora existam homens que são *sangomas*, o texto de Nkabinde e Morgan (2005) trata apenas de mulheres *sangomas* que mantêm relações afetivas e sexuais com outras mulheres. Por isso, utilizarei sempre, em minha análise, o termo *sangoma* em concordância com artigos e pronomes flexionados no gênero no feminino.

¹² O texto original, em inglês, refere-se a “*health practitioners*” e “*witchdoctors*”, expressões que traduzi como “praticantes de cura” e “curandeiras” respectivamente.

ancestral", ou seja, alguém (geralmente uma mulher mais jovem), escolhido pelos espíritos ancestrais, que vai cuidar de todos os aspectos da vida espiritual das *sangomas*, auxiliando-as em rituais, preparando-as para as cerimônias religiosas e constituindo-se como pessoas de sua mais estreita confiança (ibid., p. 242). Publicamente, muitas *sangomas* são estigmatizadas como mulheres que praticam sexo com mulheres. Contudo, apesar do peso negativo dessa identidade, há uma crença em que esse componente "homossexual"¹³ atribuído a elas é devidamente sancionado pelos espíritos ancestrais.

Segundo os dados fornecidos por Nkabinde e Morgan (2005), a maior parte dos espíritos ancestrais que "habitam" o corpo das *sangomas* é constituída por parentes (homens) solteiros já falecidos. Talvez essa seja uma boa justificativa para que esses homens (agora em forma de espíritos ancestrais) legitimem a prática sexual entre mulheres, visto que, por habitarem seus corpos, são eles (os homens) quem, de fato, se relacionam sexualmente com as mulheres que esposam as *sangomas*. Embora isso não seja afirmado explicitamente, Nkabinde e Morgan (2005) mostram que, entre as *sangomas*, há uma noção implicitamente difundida de que suas esposas ancestrais são compartilhadas com seus espíritos (masculinos) ancestrais. Dessa maneira, muitas experiências sexuais entre mulheres ocorrem, quase sempre, no domínio do sagrado (ibid., p. 242).

Por outro lado, há *sangomas* que não possuem um espírito ancestral masculino e, ainda sim, mantêm práticas sexuais com outras mulheres. Uma das interlocutoras de Nkabinde e Morgan, cujo nome é Stallion, afirma que seu espírito ancestral dominante é um bebê (do sexo masculino) e que, por ser muito jovem, não possuiria qualquer influência sobre sua sexualidade ou sobre a forma com que ela lida com as questões de gênero. Contudo, é Zodwa que, apesar de ter um espírito ancestral feminino (sua avó) que mantinha relações sexuais com outras mulheres quando viva, não atribui a sua identidade sexual a uma influência de seu espírito ancestral. Assim, Zodwa quebra a lógica de responsabilização dos espíritos ancestrais pela sua sexualidade, afirmando que acredita que a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo sempre existiu e, por isso, é algo naturalmente sancionado pelos espíritos ancestrais (ibid., p. 240). Com essa fala, Zodwa agrega um componente homossexual ao seio de uma

¹³ O uso de *aspas* se deve ao fato de que o termo "homossexual" indica apenas a prática entre pessoas do mesmo sexo, não significando que seja correspondente a uma identidade sexual em si. Muitas *sangomas* vivem em contexto rural, algumas não se reconhecem como lésbicas e, por esse motivo, a identidade homossexual não seria completamente adequada para designá-las, visto que se trata de uma categoria sexual mais ligada a contextos urbanos e ocidentalizados. Entretanto, é preciso ressaltar que algumas *sangomas* que vivem em contextos urbanos na África do Sul se reconhecem plenamente como lésbicas (Nkabinde & Morgan, 2005, p. 249).

tradição religiosa sul-africana, refutando a ideia muito difundida de que a "homossexualidade" é uma conduta sexual estritamente ocidental que se "alastrou" pela África. Neste sentido, há inclusive um consenso de que

sangomas "homossexuais"¹⁴ são pessoas poderosas no centro da cultura africana. Elas ocupam, portanto, uma posição especial na sociedade de modo que são respeitadas e temidas. *Sangomas* que estão envolvidas em relações "homossexuais" não tem problema de serem atacadas pela comunidade. O estupro de lésbicas é uma punição e é visto como necessário pelos estupradores no sentido de ensinar uma lição às lésbicas assumidas. Entretanto, as *sangomas* homossexuais não são estupradas, elas são temidas por causa do poder que as pessoas acreditam que elas têm (ibid., p. 232).

Além do poder social e do *status* desfrutado pelas *sangomas*, esse excerto destaca a presença do estupro como medida corretiva para a homossexualidade feminina. Diante disso, tendo a considerar que o estupro não é usado como uma medida corretiva de modo individualizado. Pelo contrário, a prática do estupro pode ser vista como uma forma de expurgar o componente homossexual da constituição da imagem pública de uma nação, grupo social ou qualquer outra "comunidade imaginada", o que mais adiante pretendo esmiuçar. Por enquanto, digo apenas que o texto de Nkabinde e Morgan cumpre seu objetivo de localizar a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo dentro de um contexto cultural e religioso estritamente sul-africano. As autoras acreditam que as *sangomas* sempre fizeram uso dos casamentos ancestrais para justificarem ou camuflarem práticas de caráter homossexual. Embora tais práticas sempre tenham ocorrido ao longo da história, as autoras consideram que isso se constituía como um segredo tão profundo que, ainda hoje, as pessoas acreditam que a "homossexualidade" é uma conduta sexual não-africana (ibid., pp. 257-258). As autoras tinham como objetivo quebrar o silêncio (e o segredo) acerca das práticas sexuais empreendidas entre mulheres *sangomas*, com o intuito de reescrever a história da sexualidade (sul) africana e reposicionar a homossexualidade como parte constitutiva da identidade continental.

Como pensar, então, que a homossexualidade pode ser expurgada de um contexto nacional específico no sentido de forjar uma identidade heterossexual de nação? Se estamos plenamente convencidos de que os nacionalismos tem gênero, por que não dizemos explicitamente que eles também podem ter sexualidade? Talvez porque a própria heterossexualidade das nações seja muito óbvia, elevada ao patamar de norma e, por isso, não problematizada.

¹⁴ Neste parágrafo, utilizo o termo "homossexual" por falta de outro termo substitutivo para "same-sex". O termo "lésbica" foi traduzido conforme é usado no texto original em inglês.

Quicá Veena Das (1998) possa nos ajudar exatamente a partir daquilo que não está nomeado em seus argumentos. Preocupada em “indicar o contexto social no qual o rumor pode desempenhar uma função crítica bem como criar condições para a produção do ódio” (Das, 1998, p. 115, tradução minha), a autora nos mostra como a categoria “rumor” tem poder performativo no sentido de produzir a autoimagem de grupos sociais e disseminar o ódio entre eles. Na verdade, Das (1998, p. 115) está interessada em traçar as formas pelas quais os entendimentos difundidos sobre “o outro” geram uma fenomenologia do rumor. Particularmente, o que me interessa aqui é reter a linha de raciocínio com que Das (1998) analisou que os Sikh – grupo que alegava ter desempenhado importante papel na emancipação da Índia, mas que não tinha direitos reconhecidos dentro da nação indiana – produziram uma imagem masculinizada de si ao mesmo tempo em que se encarregaram de feminilizar a imagem dos Hindu. Assim, para garantir o atendimento de demandas que objetivavam instaurar leis específicas para os Sikhs e dar maior autonomia financeira para o estado do Punjab, o movimento militante Sikh difundia um ideal de masculinidade e virilidade que, supostamente, se opunha ao caráter “feminino” atribuído aos Hindus.

As demandas separatistas dos Sikhs demonstravam o não reconhecimento da nação indiana como “feminina”, numa clara recusa à atribuição do gênero feminino como constitutivo da imagem da nação, tendo em vista que, “no imaginário Hindu de nação, a terra natal era uma *terra mãe*; e embora a nação fosse concebida como masculina, ela era composta pelos filhos de uma mãe” (ibid., p.111). Tem-se, portanto, uma nação completamente generificada que se apresenta como uma mulher (mãe) necessitada da proteção de seus filhos (homens). Assim, o gênero da nação se instaura para afirmar, de maneira relacional, o gênero dos filhos da nação. Entende-se, neste caso, que a condição de masculinidade dos Hindu só poderia ser afirmada por meio da condição de feminilidade e vulnerabilidade da nação indiana. Até aqui, a dimensão do gênero parece perfeitamente visível. Contudo, desejo explorar o caráter da sexualidade que parece estar subjacente e não nomeado em todo o texto de Das (1998).

É necessário notar como os Sikh, além de se recusarem a pertencer a uma nação feminina, também atribuíam um caráter feminino à figura de Mahatma Gandhi, considerado o “pai da nação”, conforme nos esclarece Das (1998, p. 112). O movimento militante Sikh considerava um “insulto estar incluído numa nação que escolheu Mahatma Gandhi para ser seu pai, devido suas técnicas de luta serem essencialmente femininas” (ibid., p. 112). Considerando que, através da produção do rumor, temos a produção da imagem de um homem feminilizado (Mahatma Gandhi), posso inferir que tal feminilidade teria o

poder transformador de "homossexualizar" tanto o "pai da nação" quanto todos os filhos desta mesma nação. Tentando transcender aquilo que Veena Das nos mostra, considero que, muito além da recusa ao gênero feminino como constituinte da imagem da nação, os Sikh tinham, implicitamente, uma recusa à homossexualização da nação. Nesse sentido, adiciono à disputa do gênero, muito bem colocada por Das (1998), a produção de uma imagem heterossexual de nação através da recusa a tudo aquilo que pode macular a masculinidade autoatribuída aos Sikh.

Talvez isso fique ainda mais visível quando a autora esclarece que, ao considerar a possibilidade de um conflito com os Hindu, os Sikh acreditavam que "o perigo em questão não consistia em um confronto heroico com uma alteridade masculina, mas sim com uma alteridade feminina que poderia dissolver completamente o caráter masculino dos Sikh" (ibid., p. 112). Diante disso, proponho que se, numa manobra teórica, recuperarmos a clássica contribuição de Hertz (1980 [1909]) sobre as polaridades religiosas, na qual a impureza tem poder incondicional de macular a pureza, criando uma oposição entre sagrado e profano, podemos sobrepor esse raciocínio ao fato de que a "feminilidade" Hindu (considerada "impura" ou indigna pelos Sikh) poderia transformar (macular) a masculinidade Sikh. Tendo em vista que essa transformação da masculinidade é apenas simbólica, isto é, não causaria uma mutação sexual real nos corpos, pode-se dizer que, simbolicamente, essa mudança acarretaria um componente homossexual à imagem Sikh tal qual eles próprios parecem enxergar na identidade Hindu. Para completar, devo dizer que esse conflito político entre Sikhs e Hindus traduz uma disputa que ultrapassa a luta por direitos políticos e religiosos, configurando-se como uma luta pela instauração do gênero masculino e da heterossexualidade como significantes da nação.

É neste sentido que pretendo dizer que as nações são comunidades sexualizadas na medida em que sexualizar uma comunidade nacional é vincular uma ideia de sexualidade à construção de uma imagem pública e simbólica para determinada nação ou grupo social politicamente organizado. Dessa forma, é possível notar como grande parte das nações – a partir de diversos recursos e dispositivos de representação de si – legitima o expurgo de todo e qualquer componente não heterossexual que possa ser constitutivo de suas imagens e identidades. A partir desta revisão bibliográfica, tento sublinhar como a homossexualidade (ou outras sexualidades não heterossexuais) é banida através de estupro corretivos (no caso de mulheres lésbicas citadas no texto de Nkabinde e Morgan) ou através de conflitos políticos que discutem, explicitamente, uma atribuição de gênero à "comunidade imaginada" como nação e, implicitamente, uma atribuição de sexualidade à identidade nacional (como podemos perceber no texto de Das).

Em um texto anterior, Das (1996) já perguntava: "Como é que a imagem de um projeto de nacionalismo na Índia pode incluir a apropriação dos corpos das mulheres, sobre os quais pode-se inscrever brutalmente o desejo por nacionalismo e a construção de uma memória para o futuro?" (Das, 1996, p. 68, tradução minha). De fato, nesse texto, a autora enfatiza que a sexualidade é um fator constitutivo da imagem magnificada da nação, mas, por outro lado, negligencia a chance de matizar que esta sexualidade magnificada é sempre heterossexual, ratificando a opacidade da heterossexualidade na análise e, consequentemente, perdendo a oportunidade de mostrar como a nação é imaginada a partir de um pressuposto que reivindica a heterossexualidade através da violação do corpo feminino. Mais adiante, a autora comenta que "na imaginação mítica da Índia, a vitória ou derrota na guerra era, em última instância, inscrita sobre os corpos das mulheres" (ibid., p. 82). O texto de Das apresenta ainda um dado que é particularmente valioso para ampliar os horizontes do meu argumento. A autora constata que

essa imagem da sexualidade e sua íntima conexão com o projeto de nacionalismo não possui apenas uma genealogia na imaginação indiana, mas era também um importante tropo narrativo na representação da violação do projeto do Império. A imagem da inocente mulher branca que era brutalmente estuprada pelos bárbaros *sepoys* foi um importante tropo narrativo para estabelecer o caráter bárbaro dos nativos em 1857, quando houve a primeira rebelião de grandes proporções contra os britânicos. (ibid., p. 83)

Ao recorrer à literatura para discutir a imbricação entre nacionalismo, gênero e sexualidade (embora a sexualidade não seja devidamente problematizada como afirmei anteriormente), Das identifica que a violência sexual contra a mulher (agora branca e inglesa) tem um lugar narrativo que constrói a insurgência contra o imperialismo britânico. Então, sou estimulado a recuperar os argumentos de McClintock (2010 [1995]) – a partir dos quais demonstra como as terras e pessoas coloniais são feminilizadas pelo colonizador – para dizer que a insurgência contra o império britânico na Índia é uma clara demonstração de recusa, por parte dos colonizados, à sua própria feminilização. Levando esse argumento às últimas consequências, devo dizer que, ao serem feminilizados pelo Império (masculino) Britânico, os homens colonizados passam a ser o próprio espaço "feminino" que será violado a partir de uma lógica imperial de exploração, penetração, inseminação etc. (McClintock, 2010 [1995], pp. 57–58). Desse modo, é possível perceber a ameaça do componente homossexual subjacente às relações de exploração imperial, fator que não foi colocado nem por Veena Das nem por Anne McClintock, e o qual pretendo acrescentar nesta discussão

como uma espécie de provocação reflexiva. Assim, ao feminilizar o homem colonial, o colonizador instaura, através de sua penetração simbólica na nação, uma homossexualização de si e do outro. Consequentemente, o estupro de mulheres imperiais, neste contexto analisado por Das (1996), pode ser duplamente interpretado como uma insurgência política e como uma reivindicação de um gênero masculino e de uma heterossexualidade para a nação indiana, mostrando que, como considero, as nações são também comunidades sexualizadas.

Conclusão

A elaboração de uma revisão bibliográfica como esta contribui para que a construção da crítica social seja visualizada com maior nitidez em alguns aspectos que podem passar despercebidos. Ao circunscrever a produção intelectual de algumas autoras – refiro-me à Anne McClintock, Avtar Brah e Gail Bederman –, tem-se um pequeno panorama da contribuição teórica feminista nos anos 1990. Essas autoras publicaram suas respectivas obras aqui citadas quase simultaneamente entre os anos de 1995 e 1996. O principal ponto de discussão era a articulação dos marcadores sociais da diferença como eixo de análise para a compreensão das formas pelas quais as hierarquias de gênero, raça, classe, geração, etnicidade e sexualidade operam como construtoras da diferença em contextos sociais e políticos específicos.

É interessante notar que essas preocupações teóricas eram, na verdade, consequências de um interesse em dar continuidade a um projeto de desfazer a opacidade da raça e da classe social dentro do feminismo. Entretanto, essas demandas teóricas já apareciam, apenas para citar dois exemplos, nos textos de Joan Scott (1986) e Teresa de Lauretis (1987). Contudo, autoras como McClintock (2010 [1995]) e Bederman (1996) centralizaram na raça o foco iluminador de uma discussão mais ampla sobre a construção racializada e generificada de nacionalismos. Por sua vez, Veena Das (1996; 1998) conecta o fator etnicidade ao marcador social do gênero para tentar entender processos de produção do ódio a partir da performatização do rumor, conduzindo uma análise que leva o leitor a perceber a confecção de um projeto nacional masculinista. Neste caso, utilizei-me dos próprios textos de Das (1996; 1998) para provocar a discussão em torno da ideia de que as comunidades nacionais são também imaginadas em termos sexuais (obviamente heterossexuais) que são postos – e quase sempre invisíveis nas análises – como significantes das nações. Assim, a partir desta revisão bibliográfica, pretendo contribuir com

o adensamento dessas reflexões, elaborando uma releitura que não é apenas descritiva, mas provocativa.

Desenhar um mosaico de informações etnográficas trazidas da Índia, África do Sul, Estados Unidos e, implicitamente, Brasil teve o objetivo de mostrar o caráter inextrincável que há entre a articulação dos marcadores sociais da diferença e os símbolos que denotam uma "comunidade imaginada". Após elaborada, a ligação entre esses textos pode parecer óbvia, no entanto, colocá-los frente a frente requer um árduo exercício de percepção dos possíveis pontos de encaixe entre os diferentes contextos sociais analisados e as maneiras diversas de argumentar sobre pontos teóricos em comum. Assim, espero ter contribuído para que este mosaico de perspectivas sirva para deixar ainda mais nítida a percepção de que as nações são imaginadas não apenas em termos de gênero e raça, mas também em termos de sexualidade.

Referências

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983].
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1949].
- BEDERMAN, Gail. *Manliness and civilization: race, gender and sexuality in the United States, 1880-1917*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- BRAH, Avtar. "Diferença, diversidade, diferenciação". In: *Cadernos Pagu*, n. 26, jan.-jun. 2006 [1996], pp. 329-376.
- DAS, Veena. "Language and body: transactions in the constitution of pain". In: *Daedalus*, v. 125, n. 1 (Social Suffering), 1996, pp. 67-91.
- _____. "Official narratives, rumour, and the social production of hate". In: *Social Identities*, v. 1, n. 4, 1998, pp. 109-130.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. "Algumas formas primitivas de classificação". In: Rodrigues, José Albertino (org.). *Durkheim - sociologia*. São Paulo: Ática, 1984 [1903], pp. 183-203.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008 [1952].
- FELDMAN, Allen. "On cultural anesthesia: from Desert Storm to Rodney King". In: *American Ethnologist*, v. 21, n. 2, mai. 1994, pp. 404-418.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1997].
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2010 [1975].
- HERTZ, Robert. "A preeminência da mão direita: um estudo sobre polaridades religiosas". In: *Religião e sociedade*, n. 6, pp. 99-128, 1980.
- LAURETIS, Teresa de. *Technologies of gender: essays on theory, film and fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora Unicamp, 2010 [1995].

- MOUTINHO, Laura. *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- _____. Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration Movement – controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana. In: TRAJANO FILHO, Wilson. (org.) *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA Publicações: pp. 275-296, 2012.
- NAGADYA, Marie; MORGAN, Ruth. "Some say I am hermaphrodite just because I put on trousers': lesbian and tommy boys in Kampala, Uganda". In: MORGAN, Ruth; WIERINGA, Saskia (orgs.). *Tommy boys, lesbian men and ancestral wives: female same-sex practices in Africa*. Johannesburg: Jacana Media, 2005.
- NKABINDE, Nkunzi; MORGAN, Ruth. "'This has happened since ancient times... it's something that you are born with': ancestral wives amongst same-sex sagomas in South Africa". In: MORGAN, Ruth; WIERINGA, Saskia (orgs.). *Tommy boys, lesbian men and ancestral wives: female same-sex practices in Africa*. Johannesburg: Jacana Media, 2005.
- SCOTT, Joan. "Gender: a useful category of historical analysis". In: *The American history review*, v. 91, n. 5, dez. 1986, pp. 1053-1075.
- SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

Coleção Antropologia Hoje

Conselho Editorial José Guilherme Cantor Magnani
(diretor) – NAU/USP
Luiz Henrique de Toledo – UFSCar
Renata Menezes – MN/UFRJ
Ronaldo de Almeida – Unicamp/Cebrap
Luis Felipe Kojima Hirano (Coord.) – FSC-UFMG

Editora Terceiro Nome

Direção Mary Lou Paris
Edição e Assessoria de imprensa Daniel Navarro Sonim
Administração e vendas Dominique Ruprecht Scaravaglioni
Douglas Bianchi
Nathália Braz
Preparação Luiz Fukushiro
Diagramação Antonio Kehl
Capa Marcio Zamboni

Nesta edição, respeitou-se o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R118 Raça, etnicidade, sexualidade e gênero : em perspectiva comparada / organizadores Cristina Donza Cancela, Laura Moutinho e Júlio Assis Simões. – São Paulo : Terceiro Nome, 2015.
312 p. : il. ; 29 cm – (Antropologia hoje)

Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-7816-129-3

1. Antropologia social. 2. Raça. 3. Orientação sexual. 4. Etnicidade. 5. Gênero. 6. Direitos humanos. 7. Diversidade. I. Cancela, Cristina Donza. II. Moutinho, Laura. II. Simões, Júlio Assis. IV. Série.

CDU 39
CDD 301

Índice para catálogo sistemático:
1. Antropologia social 39

Copyright © Cristina Donza Cancela, Laura Moutinho e Júlio Assis Simões 2013

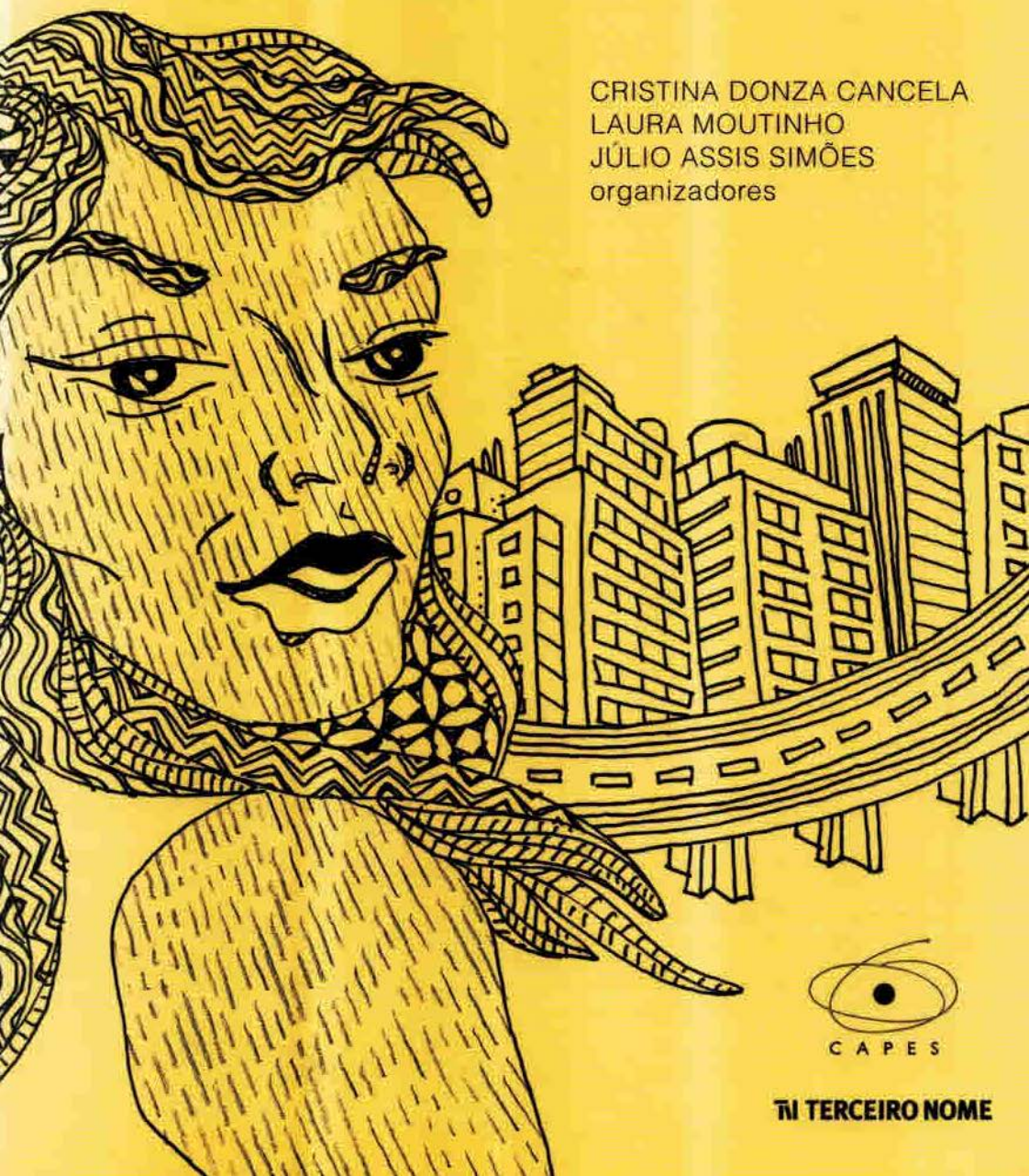
Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA TERCEIRO NOME
Rua Cayowaá, 895
05018-001 – São Paulo – SP
www.terceironome.com.br
fone 55 11 3816 0333

ANTROPOLOGIA

HOJE

RAÇA, ETNICIDADE, SEXUALIDADE E GÊNERO EM PERSPECTIVA COMPARADA

CRISTINA DONZA CANCELA
LAURA MOUTINHO
JÚLIO ASSIS SIMÕES
organizadores



TI TERCEIRO NOME