

TRADUÇÃO

POWER, BODIES AND DIFFERENCE*

Moira Gatens

PODER, CORPOS E DIFERENÇA

Traduzido por Patrícia Lessa e Verônica Braga Birello

O corpo

Provavelmente não há uma explicação simples para a proliferação de textos sobre o corpo. Claramente, o trabalho de Foucault foi uma influência para tornar o corpo o objeto de estudo preferencial de análise na filosofia, sociologia e antropologia contemporâneas. No entanto, o impacto da teoria feminista nas ciências sociais tem igual crédito em trazer o corpo à notoriedade. As dificuldades encontradas principalmente pelas mulheres de classe média, que tiveram acesso à “igualdade” na esfera pública, também serviram de catalisador para as reflexões sobre o corpo.

Uma das respostas para a diferença de poder e capacidades entre mulheres e homens no contexto público é sustentar que as mulheres estão, simplesmente, biologicamente em desvantagem em relação aos homens. Dessa perspectiva, parece lógico invocar a erosão das diferenças reprodutivas entre os sexos graças aos avanços da medicina. De acordo com esse ponto de vista, a reforma social seria possível através do crescente controle da natureza, ou seja, da biologia. Simone de Beauvoir retém o duvidoso privilégio de ser o maior expoente desse ponto de vista. Na década de 1970, *A Dialética do Sexo*, de Shulamith Firestone, foi influente em perpetuar a visão de que a ciência poderia preencher um papel libertador para a mulher¹. Ambas as teóricas assumiam que a especificidade do corpo reprodutivo deveria ser superada para atingir a igualdade sexual.

Uma alternativa para as questões da especificidade do corpo é proclamar que as mulheres não deveriam aspirar ser “como homens”. Interessantemente, essa resposta vem tanto de feministas, quanto de antifeministas². Pesquisas feministas recentes sugerem um ódio

* GATENS, Moira. Power, bodies and difference. In: PRICE, Janet; SHILDRICK, Margrit. *Feminist theory and the body*. New York: Routledge, 1999, p. 228-239.

e medo profundos ao corpo por parte do pensamento ocidental³. Essa somatofobia é entendida por algumas feministas como sendo especificamente masculina e intimamente relacionada a ginofobia e à misoginia⁴. Em resposta a essa atitude negativa em relação ao corpo e à mulher, algumas feministas advogam a afirmação e celebração do corpo da mulher e sua capacidade de recriar e nutrir. Em sua forma extrema, essa visão argumenta que as capacidades específicas e os poderes do corpo feminino implicam uma diferença essencial entre homens e mulheres, onde as mulheres são apresentadas como essencialmente pacifistas “biofílicas” ou nutridoras, e os homens como essencialmente agressivos “necrófilos” ou egoístas⁵. Essas teóricas argumentam que há uma diferença sexual essencial que deve ser retida, e não destruída pela intervenção científica.

Essas duas respostas à especificidade corpórea da mulher são geralmente levadas à exaustão e são chamadas de “debate entre a igualdade sexual x a desigualdade sexual”. No entanto, essas duas respostas são pegadas pelo mesmo paradigma. Ambas entendem o corpo como sendo uma entidade biológica provida ou desprovida de certas características e capacidades a-históricas. Desse modo, o debate diferença sexual x igualdade sexual é localizado numa estrutura que assume o dualismo corpo/mente, natureza/cultura. Os dois vieses respondem a questão de quem deve ser a prioridade: da mente ou do corpo, da natureza ou da cultura.

Uma visão alternativa sobre o poder e o corpo pode recusar essa visão dualista de articular a questão da diferença sexual. Especificamente, reclamar uma história do corpo envolve levar a sério os modos em que a dieta, o meio e as atividades típicas de um corpo variam historicamente e criam suas capacidades, seus desejos e sua forma material atual⁶. O corpo de uma mulher confinada ao papel esposa/mãe/dona-de-casa, por exemplo, é investido de desejos particulares, de capacidades e formas que têm pouco em comum com o corpo de uma atleta olímpica. Nesse caso, a similaridade biológica falha em descrever a especificidade desses dois corpos. De fato, a atleta olímpica pode ter mais em comum com um atleta olímpico do que com uma esposa/mãe. Essa similaridade não é simplesmente no nível de interesses ou desejos, mas também no nível da própria forma e capacidades do corpo. Ao dar atenção ao contexto no qual os corpos se movem e se recriam, também se dá atenção à complexa dialética entre os corpos e seus ambientes. Se ao corpo é dada uma história, então associações tradicionais entre corpo feminino e esfera doméstica, e corpo masculino e esfera pública, podem ser reconhecidas como realidades históricas que possuem efeitos históricos, sem necessidade de recorrer-se ao essencialismo biológico. As capacidades atuais dos corpos

femininos são, de um modo geral, bem diferentes das capacidades atuais dos corpos masculinos. É importante criar meios de articular-se as realidades históricas da diferença sexual sem reificar essas diferenças. De preferência, o que é necessário é um registro dos modos como os movimentos típicos de homens e mulheres e suas respectivas atividades constroem e recriam tipos particulares de corpos para desempenharem particulares tipos de tarefas. Esse tipo de análise é necessário para que os efeitos históricos dos modos pelos quais o poder constrói corpos sejam entendidos e desafiados⁷.

Isso envolveria não só um estudo de como homens e mulheres tornam-se sujeitos masculinos e femininos, como também esses corpos tornam-se marcados como masculinos e femininos. Novamente, Foucault tratou bem desse ponto ao argumentar que:

É necessária uma análise em que o biológico e o histórico não sejam consecutivos, como na evolução dos primeiros sociólogos, mas que estejam juntos de modo crescentemente complexo, em acordo com o desenvolvimento das modernas tecnologias do poder que tomam a vida como seu objetivo. De agora em diante eu não imagino uma “história das mentalidades” que tome conta dos corpos somente nas maneiras pelas quais eles são percebidos e dados valor e significado; mas uma “história dos corpos” e na maneira pela qual o que é mais material e vital neles seja investido⁸.

Os estudos de Foucault tendem a se concentrar na história da construção dos corpos masculinos e não estão próximos da diferença sexual⁹. No entanto, o uso crítico da teoria psicanalítica, em particular da teoria da imagem do corpo, em conjunto com a análise foucaultiana do poder, pode nos fornecer alguns *insights* úteis nesse contexto.

Os trabalhos de Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty e Paul Schilder oferecem um registro da imagem do corpo, e colocam que um corpo não é propriamente um corpo humano, ou seja, um sujeito humano ou individual, a não ser que ele tenha uma imagem de si mesmo como entidade discreta, ou como *gestalt*¹⁰. É essa orientação de um corpo no espaço, e em relação a outros corpos, que dá uma perspectiva ao mundo e que é assumida na constituição do sujeito significativo. Lacan, em particular, apresenta o surgimento dessa *gestalt*, de certo modo, como genético. Seu famoso ensaio “O Estágio do Espelho”, por exemplo, oferece evidências etológicas do efeito identificatório produzido por imagens e movimentos de membros da mesma espécie e até de imagens e movimentos que simulam, meramente, aqueles da espécie em questão¹¹. Lacan toma a “identificação homeomórfica” como sendo a origem

da orientação de um organismo em direção a sua própria espécie. Parece que a base genética de sua teoria da fase do espelho permite que ele, mesmo ao enfatizar a especificidade das imagens do corpo, afirme a dominação “natural” do pênis na formação da *gestalt*¹².

O registro historicamente dinâmico de Foucault da maneira que as operações micro-políticas de poder produzem corpos socialmente apropriados oferece uma alternativa ao registro etológico de Lacan. Utilizando a abordagem de Foucault, o corpo imaginário pode ser colocado como um efeito de práticas social e historicamente específicas: um efeito, não da genética, mas sim de relações de poder. Seria desnecessário insistir, no entanto, que esse corpo imaginário seria de fato um corpo anatômico revestido pela cultura, já que o corpo anatômico é, em si mesmo, um objeto teórico do discurso da anatomia que é produzido por seres humanos inseridos na cultura. Há um retrocesso envolvido ao posicionar o corpo anatômico como pedra-de-toque para corpos culturais, já que é uma cultura em particular que escolhe como representar os corpos anatomicamente. Outra cultura pode ter o totem do clã como essência ou verdade de corpos em particular. O corpo humano é sempre um corpo significado e, como tal, não pode ser entendido como um “objeto neutro” sobre o qual a ciência pode construir discursos “verdadeiros”. O corpo *humano* e sua história pressupõem-se um ao outro.

Essa conceituação do corpo imaginário pode fornecer a estrutura em que se pode registrar como o poder, a dominação e a diferença sexual atravessam a experiência de homens e mulheres. O gênero propriamente dito pode ser entendido, nesse modelo, não como o efeito da ideologia ou dos valores culturais, mas como o modo pelo qual o poder toma conta e constrói os corpos de formas particulares. Significativamente, o corpo sexuado não pode mais ser considerado como a base não problematizada e factual em que o gênero é inscrito, mas deve ser considerado como construído por discursos e práticas que tomam o corpo como alvo e como veículo de expressão. O poder não é, então, reduzido ao que é imposto, de cima, em corpos masculinos e femininos diferenciados naturalmente, mas é também constitutivo desses corpos, assim como eles são constituídos como masculinos e femininos.

Mudando a análise das operações de poder para esse micro-nível dos corpos e de seus poderes e capacidades, tem-se um efeito interessante quando se considera o corpo político. Se compreender-se a masculinidade ou a virilidade do corpo político e da esfera pública como sendo um fato arbitrário da gênese dos estados, então a igualdade sexual deverá ser atingida na medida em que se assegure igual acesso às mulheres ao corpo político e à esfera pública. No entanto, a relação entre a esfera pública e os corpos masculinos não é arbitrária. O corpo

político foi concebido, historicamente, como sendo a organização de vários corpos em um corpo que iria, especificamente, realçar e intensificar os poderes e capacidades de corpos especificamente masculinos¹³.

A corporificação feminina como é atualmente vivida, é ela mesma uma barreira para a participação “igual” da mulher na vida sócio-política. Suponha que o corpo político fosse criado para realçar e intensificar as capacidades históricas e presentes das mulheres. O objetivo primário de tal corpo político seria fomentar condições de reprodução saudáveis de seus membros. Se esse fosse o caso, alguns homens provavelmente estariam agora exigindo que a medicina oferecesse condições para que eles superassem sua desvantagem “natural” ou biológica, inventando, por exemplo, maneiras que eles pudessem amamentar. Isso pode parecer uma sugestão forçada, mas ela mostra, no entanto, que uma desvantagem biológica só pode ser assim considerada devido ao seu contexto cultural.

A Diferença

O ponto crucial da diferença como ela é aqui entendida, é que a diferença não tem a ver com “fatos” biológicos, nem como a maneira pela qual a cultura marca os corpos e cria condições específicas em que eles vivem e recriam a si mesmos. É irrelevante a questão de “conceder” igual acesso às mulheres e aos outros excluídos do corpo político e da esfera pública, já que a importância desse “acesso” ao corpo político e à esfera pública em termos da habilidade de um indivíduo de superar esses poderes e capacidades, em um contexto de privilégio do homem/masculino, é considerada valiosa por aquela mesma esfera. A acentuação, presente e futura, dos poderes e capacidades das mulheres deve levar em consideração os modos pelos quais seus corpos são presentemente constituídos.

Claramente, o esboço do poder e dos corpos aqui apresentado não se empresta a um entendimento da diferença sexual em termos de essencialismo ou biologismo. O corpo feminino não pode fornecer a fundação ontológica exigida por aqueles que afirmam uma diferença sexual essencial. Pelo contrário, é a construção de discursos biológicos que visam fornecer esse *status* que deve ser analisada. O grupo de termos “o corpo feminino”, “feminilidade”, e “mulher” deve ser analisado tendo em conta suas associações históricas e discursivas. Se os discursos não podem ser considerados “fora” ou à parte das relações de poder, então sua análise torna-se crucial para uma análise do poder. É por isso que a linguagem, significando práticas e discursos, tornou-se o ponto central da luta feminista.

Escrever é uma questão política e uma prática política de muitas feministas contemporâneas. Por esse motivo, é inapropriado reduzir o projeto da *écriture féminine* a uma estratégia essencialista. A “diferença” que esse tipo de escritura procura promover é uma diferença baseada não na biologia, mas principalmente no discurso – incluindo os discursos biológicos. É inútil sofismar se essa escritura é uma tentativa de “escrever o corpo feminino” ou de “escrever a feminilidade”, já que a importância dessa distinção não é mais clara¹⁴. O que está claro é que discursos, como a psicanálise lacaniana, e práticas sociais, como o matrimônio, constroem corpos femininos e masculinos de modo a constituir e validar as relações de poder entre homens e mulheres.

O registro da sexualidade feminina oferecida pela psicanálise lacaniana constrói os corpos femininos como faltosos ou castrados, e corpos masculinos como completos e fâlicos. Essa construção desvela uma relação de poder onde a atual compreensão da diferença sexual implica uma relação passivo/ativo. Escrever sobre uma sexualidade que não é simplesmente o inverso ou o complemento da sexualidade masculina, apresenta um desafio discursivo à interpretação psicanalítica tradicional da diferença sexual, onde a diferença é limitada pela presença ou ausência do falo. O trabalho de Irigaray sobre “os dois lábios” da morfologia feminina é um engajamento ativo da construção do que aqui foi chamado o corpo imaginário. Não é uma tentativa de construir uma teoria “verdadeira” da diferença sexual, tendo como base a biologia feminina. Ao contrário, é um desafio à construção tradicional da morfologia feminina, onde o corpo das mulheres é visto como receptáculo da completude masculina. Ao mesmo tempo em que o trabalho de Irigaray oferece um desafio às tradicionais conceituações das mulheres, ele introduz a possibilidade do diálogo entre homens e mulheres no lugar de pronunciamentos monológicos feitos pelo homem sobre o corpo mudo da (mulher) histérica¹⁵.

Práticas e discursos legais em relação ao matrimônio também assumem essa concepção de diferença sexual alocando os direitos matrimoniais ao corpo (ativo) masculino ao corpo (passivo) feminino. Significativamente, o ato que consome o casamento é legalmente definido como um ato praticado por um homem na mulher. É desnecessário dizer que, essas interpretações legais, psicanalíticas e sociais do corpo feminino foram articuladas da perspectiva de escritores masculinos, que representam a mulher e a feminilidade. Dessa perspectiva, não é surpresa que as mulheres sejam representadas como pálidas sombras e complementos incompletos do modelo de excelência: o “homem”. O projeto da *écriture féminine* envolve desafiar o monopólio masculino na construção da feminilidade, do corpo

feminino e da mulher. Também envolve uma rejeição de que pode haver uma teoria da mulher, pois isso seria aceitar que a mulher *é* alguma (única) coisa.

Os trabalhos de Luce Irigaray, Hélène Cixous e Adrienne Rich estão, cada um de sua maneira, envolvidos em investigar o modo como os corpos femininos são construídos e vividos na cultura¹⁶. Cada uma escreve a partir de uma perspectiva sobre o corpo feminino, a feminilidade e as mulheres. No entanto, nenhuma das escritoras advoga representar (todas) as mulheres ou a multiplicidade das experiências das mulheres. Para elas, isso seria adotar uma atitude masculina em relação às outras mulheres. Significativamente as três escritoras criticam o dualismo que domina o pensamento ocidental. Falar sobre as construções do feminino na história envolve, necessariamente, falar sobre os termos que são associados à feminilidade: o corpo, a emoção e assim por diante. Quando Irigaray, por exemplo, escreve sobre a “repressão do feminino”, ela também faz alusão à repressão do corpo e da paixão pelo pensamento ocidental. Tentar “escrever” o lado reprimido desse dualismo não é, necessariamente, trabalhar para a reversão dos valores tradicionais associados a ele, e sim desequilibrar ou desarranjar os discursos em que esse dualismo opera. É criar novas condições de articular a diferença.

Entender o “feminismo da diferença” como o oposto do “feminismo da igualdade” seria desentender completamente o objetivo dessa resenha. A diferença, como foi aqui apresentada, não está preocupada em privilegiar uma diferença essencialmente biológica entre os sexos. Mais exatamente, ela está preocupada com os mecanismos pelos quais os corpos se reconhecem como diferentes e como eles são construídos como possuindo ou não certa(s) qualidade(s) privilegiadas socialmente. O que é crucial em no contexto atual é o questionamento dos meios que os corpos tornam-se investidos de diferenças, que por sua vez são tomadas como sendo diferenças ontológicas. Tanto as diferenças quanto as similaridades devem ser respeitadas entre aqueles que foram historicamente excluídos do discurso/escrita e estão agora lutando para se expressarem. Se os corpos e seus poderes e capacidades são investidos de múltiplas maneiras, então suas lutas serão igualmente múltiplas.

O conceito de diferença aqui oferecido não pretende construir uma teoria dualista de uma diferença sexual essencial. Pelo contrário, ela leva em consideração a multiplicidade das diferenças. Insistir em uma diferença sexual como a diferença fundamental e imutável eternamente seria desconsiderar os modos intrincados e difusos nos quais a cultura patriarcal fez dessa diferença a sua insígnia.

Notas

- (1) S. Firestone, "The dialect of sex" (Bantam Books, New York, 1970).
- (2) Para um exemplo padrão ver M. Daly, "Gyn/Ecology: The Metaethics of radical feminism" (Bacon Press, Boston, Mass., 1978) e para finalizar ver C. McMillan, "Women, reason and nature" (Blackwell, Oxford, 1982).
- (3) Ver E. Spelman, "Woman as body: ancient and contemporary views", *Feminist Studies*, 8 (1982), pp. 109-31.
- (4) Ver Daly, "Gyn/Ecology", pp. 109-12.
- (5) *Ibid.*, pp. 61-2.
- (6) Ver M. Foucault, "Nietzsche, genealogy, history", in his *Language, counter memory, practice*, ed. D. Bouchard (Cornell University Press, Ithaca, NY, 1977), pp. 139-64.
- (7) Ver C. Gallagher e T. Laquer (eds), "The making of the modern body" (University of California Press, Berkeley, Cal., 1987).
- (8) Foucault, "History of Sexuality", p. 152.
- (9) Para uma leitura feminista compreensiva do trabalho de Foucault, ver J. Sawicki, "Foucault and Feminism: toward a politics of difference", in Shanley and Pateman "Feminist interpretations and political theory", pp. 217-31.
- (10) Ver J. Lacan, "Some reflections on the ego", *International Journal of Psychoanalysis*, 34 (1953), pp. 11-17; Lacan, "The Mirror Stage" in *Ecrits* (Tavistock, London, 1977), pp. 1-7; M. Merleau-Ponty, "The Child and his Relation to the Others", in Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception* (North-western University Press, Evanston, Ill., 1964), pp. 96-155; P. Schilder, "The Image and Appearance of the Human Body" (International University Press, New York, 1978).
- (11) Lacan escreve: É uma condição necessária para a maturação das gônadas das aves fêmeas que ela veja outros membros do mesmo sexo, essa condição é tão auto-suficiente que o efeito desejado pode ser obtido meramente colocando o indivíduo no campo de alcance do reflexo de um espelho. Igualmente no caso do gafanhoto migratório, a transição da geração solitária para a de bando pode ser obtida expondo o indivíduo em um certo estágio para a visão exclusiva de ações similares de umas imagens parecidas, providas assim, ele é animado por movimentos de um estilo suficientemente próximo das características de sua espécie.
- (12) Lacan, "Some reflections", p. 13.
- (13) Para um relato feminista recente dos objetivos do corpo político masculino, ver Pateman, "Sexual Contract", ch.4; Gatens, "Representation in/and the body politic", in R. Diprose and R. Ferrel (eds), "Cartographies: the mapping of bodies and spaces" (Allen and Unwin, Sydney, 1991), pp. 79-87.
- (14) Ver, por exemplo, os argumentos de Toril Moi em "Sexual/Textual politics" (Methuen, London, 1985), pp. 102-26, que se engana a respeito da concepção da diferença empregada por Cixous.
- (15) Ver, por exemplo, os escritos de Freud e Breuer em "Histeria e feminilidade" no volume 2 de "The standard edition of the complete psychological works of Freud", ed. J. Strachey (Hogarth Press, London, 1974)
- (16) Ver L. Irigaray, "The sex which is not one" (Cornell University Press, Ithaca, NY, 1985) and "Speculum of the other woman" (Cornell University Press, Ithaca, NY, 1985); H. Cixous, "Castration or decapitation?", *Signs*, 7 (1981), pp. 41-55; A. Rich, *Blood, Bread and Poetry* (Virago, London 1987).